



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN DESARROLLO RURAL

NIVEL DOCTORADO

Desenmarañando la disputa ontológica: los jóvenes y los territorios entretejidos con las violencias hacia los pueblos indígenas del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca.

PRESENTA:

Alma Patricia Soto Sánchez

Asesor: Roberto Serafín Diego Quintana

Comité tutorial:

Armando Bartra Vergés

Juan Carlos Barrón Pastor

Ciudad de México, septiembre de 2016.

Agradecimientos

Al Posgrado en Desarrollo Rural por ser un espacio de discusión hacia las prácticas que enriquece los caminos de los pueblos.

Al Russell E. Train Education for Nature Program de la WWF.

Al Bachillerato Asunción Ixtaltepec y al BAI extensión San José el Paraíso.

A mi familia nuclear, extensa y a la que es por elección.

A Roberto Diego, Armando Bartra, Juancho Barrón, Lorena Paz y Mayra Nieves.

*Un pajarito me contó que estamos hechos de historias,
y yo soy un colorido alebrije gracias a todos los cuentos compartidos con los niños
y niñas, las y los jóvenes, las señoras, los campesinos, los abuelitos y abuelitas,
con los cerros y montañas, las cuevas, el mar, la milpa, el cafetal, el bosque, los
insectos y el viento.... Soy de café, chocolate, mezcal, maíz y tabaco...*

*Porque para morir, nacimos...
por su amor...*

A imi papá! Toño Soto, Manuel Villarreal, Arturo León.

*Porque necesitamos raíces para volar...
A mi mamá Paty, Marco y Cheque.*

*Porque arrieros somos y en el camino andamos,
por la coincidencia, los aprendizajes, los amores, el trabajo y la fiesta...
Armando, Arturo, Erick, Gabriel, Mauricio, Randy, Tona, Víctor, Miguel, Néstor,
Nicho, Toño, Virgilio, Emiliano, Rafael², Iván, Juan, Antonio Claudio, Guillermo,
Jaime, Jesús, Tom, Deeni, Sam, Pablo, Denis, Jaco.*

*Porque el aquelarre sana y nos reinventa desde la magia, a
Reyna, Ana Karla, Alinne, Dulce, Caro, Karina, Emma, Liz, Aymé, Mate, Olivia,
Silvia, Teresita, Celia, Carmina, Citlalli, Gina, Devanshi, Hanna, Juliana, Madsa',
Tania.*

*Porque desde sus ojos, oídos, palabra, paciencia y corazón se rearma el
rompecabezas de estos aprendizajes...
Roberto, Armando, Juancho, Mayra, Lorena, Sonia, Gisela, Luciano, Gude, Carlos,
Yolanda, Alejandra, Flor Edilma, Enrique, Sheila.*

*Porque solo se puede construir y soñar con otros, a ...
Rosa, Chuy, Conchis, Lilia, Víctor, Norma, Goyis; Rossy, Miriam, Betzaida,
Marcelina, Ady, Ismael; Alicia, Pilar, Tania, Isabel, Irene...*

*Por los primeros pasos, que siguen siempre con uno...
A la familia extensa y extendida.*

*Y a muchos y tantos otros y otras que cuyos caminos se han entrelazado con el
mío...*

Las mojoneras

<i>Luna nueva</i>	9
Y así muere la libertad, con un fuerte aplauso	16
Y cuando desperté, el monstruo estaba ahí	19
<i>La guerra de los mundos</i>	21
<i>Preparando la tierra</i>	25
Seleccionando la semilla	25
Roza	27
Tumba.....	31
Quema	32
El Cubo de Rubik	33
<i>Parte I. La disputa por los niños y los jóvenes</i>	35
<i>Capítulo I. Caminito de la escuela, apurándose a llegar</i>	36
Durmiendo con el enemigo... ..	38
Andan diciendo que me vas a abandonar	40
Se me acabó la fuerza de la mano izquierda.....	44
Siempre que me hablan de ti.....	51
Nadando contra la corriente	54
Con el lodo a media llanta... ..	57
<i>Como los cangrejos</i>	68
Atrapados en la tercera cuerda	72
<i>Capítulo II. Cosas de familia</i>	75
P.D. ¡Viva la familia!	76
Pocos hijos para darles mucho.....	79
<i>Mientras menos burros, más olotes</i>	80
Hay que mejorar la raza	85
Nadie sabe lo que necesita, hasta que lo ve en la tele	91
<i>Compro, luego existo</i>	95
Matrimonio y mortaja del cielo bajan.....	99
Liando el Petate... ..	104
<i>Capítulo III. Witzí, Witzí, araña... Tejió su telaraña</i>	107
Para hilar una mentira siempre hace falta madeja... ..	107
¿El hábito no hace al monje?	108
Dime que comes y te diré quién eres.....	111
¿Más vale solos que mal acompañados?.....	116
Apagó la tele y empezó el aburrimiento	119
La belleza está en el ojo del observador.....	125
Nadie experimenta en cabeza ajena	128
Disculpe las molestias, nos están matando.....	129
<i>Los muertos los ponemos nosotros</i>	131
Enredando la madeja	136
<i>Parte II. El Territorio en disputa</i>	139
Saludando a los cuatro rumbos... ..	139
<i>Capítulo IV. Cuando el sabio señala a la luna, el necio mira el dedo</i>	141
<i>A cada capillita le llega su fiestecita</i>	145
<i>Este cuerpo no es mío</i>	148
Barriendo la basura bajo la alfombra	153
Todos ponen	155
Barriga llena, no cree en hambre ajena	162
El hambre es canija, pero más el que la aguanta	166

Abuelita dime tú	168
Luna, lunera, cascabelera... ..	172
<i>Capítulo V. Me cuadra el campo, y el chiflido de sus aires</i>	<i>175</i>
Bajados del cerro a tamborazos	177
<i>Los de adelante corren mucho y los de atrás se quedarán</i>	<i>178</i>
<i>Jugando con las cartas marcadas</i>	<i>183</i>
<i>Arrincónamela para arriba</i>	<i>187</i>
Todos somos iguales, pero tenemos unos más iguales que otros	190
La tierra no es herencia de nuestros padres, sino préstamo de nuestros hijos ..	196
Juanito y las vacas mágicas	200
Se me reventó el barzón, y sigue la yunta andando	205
Otra vez la burra al maíz... ..	210
<i>Capítulo VI. La punta del iceberg</i>	<i>213</i>
En Cornucopia, reventar antes que sobre	216
<i>Señor, hágase tu voluntad... pero con los burros de mi compadre</i>	<i>219</i>
¡Lotería!	227
<i>El Petróleo, el gas, el fracking</i>	<i>229</i>
<i>La carretera, el aeropuerto, el puerto... ..</i>	<i>231</i>
<i>La llave, el escusado, la regadera... ..</i>	<i>233</i>
<i>El refresco, la botellita, el garrafón... ..</i>	<i>234</i>
<i>La presa</i>	<i>235</i>
<i>El aerogenerador... ..</i>	<i>236</i>
<i>El Oro, la plata, el uranio, el mercurio, el plutón, el cementante, la arena... ..</i>	<i>239</i>
<i>El turismo, las ciudades, ¡Lotería!</i>	<i>242</i>
Que chulas se ven mis vacas, con colitas de borrego.....	243
<i>Cuando la fruta está Madura, simplemente cae... ..</i>	<i>249</i>
Primer tiempo. Quiero un mundo de caramelo, donde todo sepa mejor... ..	250
Segundo Tiempo. El éxito es una decisión.....	254
Tercer tiempo. Disculpe las molestias, estamos trabajando para profundizar el modelo.....	257
Cuarto tiempo. Caleidoscopio intergeneracional	260
Quinto tiempo. El sostén de todos mis sueños es la sabiduría colectiva de toda la humanidad en su conjunto	264
Aquí se rompió una taza, y cada quien para su casa	266
<i>Referencias bibliográficas</i>	<i>267</i>
Referencias electrónicas	272
<i>Anexo 1.</i>	<i>295</i>

Luna nueva

*Quando escriban, respiren profundo.
Es una artesanía, es un gesto de trabajadora.
Y cuando lean lo que escribieron,
vuelvan a respirar hasta sentir que hay un ritmo.
Los textos tienen que aprender a bailar.
Silvia Rivera Cusicanqui.*

Soy de la que algunos llaman la generación 'X', nos tocó nacer de los movimientos estudiantiles, la protesta por la guerra, las guerrillas, las primeras feministas, la conquista de los derechos laborales, la escolarización profunda. Vimos a la tecnología que apresurada se popularizó; somos la generación del control remoto, las computadoras personales, los video juegos, estrenamos el celular que rápidamente se reemplazó por los teléfonos inteligentes. Los de la Ciudad de México somos los hijos del movimiento del 68, del temblor del 85 y todo el movimiento social y solidario que se gestó a partir de éste. Nos tocó la caída del muro de Berlín, la muerte del socialismo, de la abundancia para todos y de otros metarrelatos. Somos la generación que terminó su adolescencia junto con el levantamiento zapatista, que vio cómo se transformaba el México 'mestizo' en un México 'pluricultural'.

Somos la generación de las contraculturas, de las etnicidades, de los tratados económicos regionales y de la aceleración del movimiento, del achicamiento del espacio. Somos la generación que vio cómo las Organizaciones de la Sociedad Civil se multiplicaban, los problemas eran tomados en manos de aquellos que no querían esperar al gobierno a que atendiera las necesidades sociales. El desarrollo seguía siendo la bandera, pero tomó apellidos y prefijos: etnodesarrollo, desarrollo local, desarrollo desde abajo. Somos la generación de Dolly, es decir: de la clonación y los transgénicos.

Una generación cuya vida adulta se alcanzó cuando el mundo ya se anunciaba en caos, en decadencia, cuando el sueño de la abundancia se enfrentaba con los límites mundiales, y se hablaba de un cambio hacia la 'sostenibilidad y la sustentabilidad'. La generación que no quiere tener hijos, porque la sobrepoblación nos preocupa, la contaminación y el deterioro del

mundo nos espanta, además que la juventud se amplió y se consagró como una etapa que debe perdurar, aunque sea en nuestros corazones; aquellos cuya conformación familiar no es la 'hasta que la muerte nos separe', y que gesta hogares múltiples y diversos, donde la heterosexualidad deja de ser la única forma de relación de pareja legalmente aceptada. Somos la generación de los derechos humanos, las luchas por los derechos de las mujeres, de los indígenas, de los animales. Somos también a los que estudiar ya no les asegura un empleo; los que vemos como la expectativa de vida se expande, y esto hace que los años productivos también se extiendan, y estamos presenciando cómo la generación anterior tiene cada vez que trabajar más años antes de jubilarse, y saber que para nosotros ya no existirán las pensiones.

El cambio de siglo nos amaneció con la duda sobre los sistemas tecnológicos, pero también, nos siguen convenciendo de que esos son los que pueden hacer que todo lo que va mal se resuelva. Tenemos nuestras dudas, no nacer conectados a la luz y al wifi nos hace por momentos reticentes a la omnipresencia de las redes sociales y a la constante búsqueda de matar el 'aburrimiento', pero somos más crédulos en que somos los responsables de nuestro destino y, por ello, somos nuestros mejores esclavizadores en el cumplimiento de las prescripciones modernas de alcanzar el 'éxito' a través del consumo. También somos la generación que estrenó el Sida, y vio expandirse el cáncer y la diabetes, aunque a través de la vacunación universal observó la erradicación de enfermedades como la poliomielitis y la tuberculosis.

La nueva generación, esa, que nació con el siglo XXI, llamada por algunos la generación arroba (@), encontró el mundo al pie del abismo, le ha tocado sentir cómo el mundo de posibilidades no la incluye y generar movimientos como: 'Ocupa Wall Street', 'Primavera Árabe', 'Yo soy 132'. Sus integrantes cuestionan el desarrollo, se hacen vegetarianos, veganos, se abren paso en la generación de empresas propias y en la economía informal. Son la generación de las guerras, tanto en el extranjero como en México, de la violencia y el miedo como cotidiano. Son la generación de la información

constante al minuto; de las causas que brincan y se desvanecen. La generación de los Quartz, las ondas gravitacionales, la basura espacial, Facebook y Google. Les toca el fin de una era y el comienzo de la siguiente. La generación @ es la transición de la generación X, del espacio local al global, del tiempo real al tiempo virtual, del sedentarismo al nomadismo, y en términos de Maffesoli (1990, 1999): de la tribu a la red (Feixa, 2016).

Estos eventos que marcan a las generaciones les son más comunes a las poblaciones de las zonas urbanas; en las zonas indígenas y rurales, existen otros procesos que son experiencias compartidas como generación, por ejemplo: muchos de los que aparecen en esta tesis como padres de familia corresponden a mi generación y, cómo veremos, son otros los caminos y eventos que los marcan. A lo largo de esta investigación, las 'experiencias generacionales' de los niños y jóvenes de los pueblos indígenas probablemente encuentren resonancia con lo que se vive en las ciudades, tanto por la globalización mediática como la mundialización del sistema económico, político y cultural. Así, las comunidades de sentido (Berger y Luckmann, 1996), las preocupaciones y las ocupaciones están relacionadas con el tiempo, se comparten entre contemporáneos, aunque también habrá las que sean específicas para los distintos espacios.

Al llegar por primera vez a Oaxaca, en el año de 1992 a la comunidad de La Mata, agencia del municipio de Ixtaltepec, me topé con que había otro tiempo, otras formas de vida y otros entendimientos. Estuve sólo una semana ahí, y eso bastó para mirar distinto y cuestionar las pocas certezas que creía tener sobre el mundo. Ya para cuando me fui a vivir al Istmo, en agosto de 1994, había sido el levantamiento zapatista, los medios de comunicación aceleraban su expansión territorial y así también estudiar se volvía opción para los hijos de campesinos e indígenas, al menos en esa región.

Llegué al Istmo a la comunidad de Asunción Ixtaltepec, a colaborar en un proyecto educativo Marista, a nivel bachillerato, el Bachillerato Asunción Ixtaltepec (BAI), que había sido solicitado por Arturo Lona Reyes, entonces

obispo de Tehuantepec. La diócesis estaba alineada a la Teología de la Liberación, había procesos de Comunidades Eclesiales de Base, de Salud promovidos por CEPAFOS,¹ el Centro de Derechos Humanos Guadalupe Tepeyac, otros más productivos como los cafetaleros de la UCIRI, o la Bodega de Ajonjolí en Jalapa del Marqués. En esa tónica de trabajo diocesano, Manuel Villarreal, religioso marista, también partidario de esta corriente, decidió construir un internado que inicia en el año de 1991, para recibir jóvenes de la diócesis en cuya comunidad no hubiera bachillerato. Este espacio se abría para la formación de jóvenes como catequistas, que reforzarían los procesos de los pueblos, así que se inició como parte de la diócesis, que de distintas comunidades y regiones enviaban jóvenes, apoyaban con alimentos; también distintas órdenes de religiosas vivieron ahí por temporadas para acompañar el proceso.

Durante dos años viví en el internado con 110 jóvenes de distintas comunidades de la Región. Posteriormente me regresé a la ciudad de México, y seguí colaborando con el Patronato² en la formación de maestros para escuelitas en zonas populares. Durante estos años, también se fueron abriendo 'extensiones', porque la demanda para el internado era muy alta, se llegaban a tener 100 solicitudes, y sólo había 30 lugares. La primera se abrió en Jaltepec de Candayoc que luego se mudó a San Felipe Zihualtepec, luego Santa María Quiegolani, posteriormente San Mateo del Mar, Colonia Cuauhtemoc; otras en la Costa, San José el Paraíso y Quiechapa. Estas extensiones se abrieron porque de ahí provenían grupos de más de 20 estudiantes pidiendo entrar al internado, por lo que era mejor opción para la comunidad que abrieran su propia escuela. La comunidad se encargaba de la construcción y del mantenimiento de los maestros, mientras el Patronato de la formación de los profesores y de la certificación de los estudios e incorporación ante la SEP. Mientras estuve en el Patronato, colaboré también en la formación los profesores de estos bachilleratos, que en el verano estudiaban la licenciatura, y se iba trabajando con ellos la parte del proyecto educativo, así como la discusión de las realidades comunitarias. Tuve además oportunidad de visitar Chiapas y conocer el

1 Centro Popular de Apoyo y Formación para la Salud.

2 Patronato Nacional de Alfabetización y Extensión Educativa (PNAEE).

trabajo que también se hacía como parte de la diócesis con varias comunidades zapatistas. También visité Michoacán, en la zona colindando con Jalisco, como parte del proyecto de voluntariado de los maristas. Luego viví un año en la Montaña de Guerrero, colaborando con la Pastoral Social, en pueblos mixtecos, náhuatl y tlapanecos, donde conocí el proceso de las policías comunitarias y del centro de derechos humanos de Tlachinollan, y para el 2002 regresé a Ixtaltepec a vivir en el Internado, donde estuve por otros cinco años. Después de eso, estuve en la región mixteca laborando con bachilleratos federales y en la región mazateca con el programa de "Todos los niños y las niñas a la escuela".

En el Internado del BAI, se tenían entonces jóvenes de distintos lugares y de diferentes grupos étnicos, los zoques de Chimalapas, tanto de San Miguel como de Santa María, así como de Tenango y de algunas agencias del propio Ixtaltepec; los ikoots de San Mateo del Mar, de San Dionisio, de Santa María, de Playa Cangrejo; los mixes, que venían de San Sebastián, San José el Paraíso, San Juan Guichicovi, Tierra Negra, Ixcuintepec, San Juan Mazatlán, Nativitas Coatlán;³ los zapotecos de la sierra, de Guienagati, Guevea, Santo Domingo y Santa María Petapa,⁴ de las agencias de Ixtaltepec, Unión Hidalgo, Nejapa, San Carlos Yautepec, Tequisistlán; también los había de otros pueblos campesinos, que no se reconocían como parte de un grupo indígena, como los de San Francisco Ixthuatán, Zanatepec, Chahuities, allá por la salida a Chiapas, los de camino a Oaxaca como el Camarón, Llano Santiago y muchos otros, que me tocó visitar, recorrer, conversar con sus pobladores en las casas, comer con ellos. Las comunidades de donde llegaban los jóvenes cambiaban principalmente porque se fueron abriendo bachilleratos en muchas comunidades, y como el principio rector de la casa era recibir gente de lugares sin escuela, se dejaba de recibir de algunas regiones, y llegaban de otras.

En los salones de clases, se mezclaban los chavos del internado con los de Juchitán, Ixtepec, Ixtaltepec, Tehuantepec, quienes se consideraban a sí mismos 'más urbanos', aunque por los propios procesos de la región, tenían

³ Estos últimos hijos de socios de la UCIRI.

⁴ También muchos hijos de socios de la UCIRI.

una fuerte identidad zapoteca, muchos hablaban su lengua y tenían participación en eventos y organizaciones culturales. Además, por la naturaleza del propio proyecto educativo, llegaron a estudiar los que serían las nuevas generaciones: los hijos de la UCIRI,⁵ la UCIZONI,⁶ la COCEI,⁷ en varias ocasiones participamos de eventos, foros, encuentros, también con la UNITIERRA, gracias a un vínculo con exalumnos que eran parte del proyecto. Todo esto hacía que la realidad regional estuviera presente en el espacio escolar, y que se trascendiera el propio lugar donde se enclavaba la escuela.

Vivir con ellos me dio oportunidad de compartir los avatares de estudiar en una lengua que no era la propia, y las dificultades que ello conllevaba, teniendo que ayudar en las tareas; pero también, vivir los amores y desamores, las problemáticas historias familiares y comunitarias, las de salud y enfermedad, las tristezas y alegrías, los sinsabores de la pobreza y la falta de posibilidades de seguir estudiando, el saber que eran adultos en alguna medida y jóvenes en otra, desde sus comunidades, el verlos entre orgullosos y avergonzados de sus padres, algunos monolingües; todos campesinos. También, al ser parte de la vida de sus hijos, tuve oportunidad de compartir y conversar con los papás, sobre sus problemáticas, la migración, la violencia, el alcoholismo, la pobreza, la falta de mercado para sus productos; eran temas que variaban, pero que permanecían. Ya como proyecto, eran temas que nos movían y nos hacían pensar en lo que aportábamos a la vida de estas comunidades como proyecto educativo, y siempre con la tensión de que parecía a veces que sólo aportábamos salida para sus jóvenes.

A lo largo de estos 20 años, pude ver junto con las maestras y maestros, religiosos y religiosas del equipo del BAI y del internado, como se modificaban los contextos, las relaciones, las comunidades y, sobre todo, los jóvenes; éstos, ya no llegaban siendo campesinos que además estudiaban, sino que se fueron transformando en estudiantes que también

5 Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo.

6 Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo.

7 Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo de Tehuantepec.

habían aprendido a sembrar. Parece un simple juego de palabras, pero no lo es.

La pregunta de ¿por qué se está perdiendo la cultura? resonaba en cantidad de encuentros regionales de resistencia y también se oía desde los papás; la otra pregunta: ¿Por qué se van los jóvenes?, misma que se fue tornando pregunta central en las discusiones sobre el medio rural e indígena en espacios académicos. Al elaborar mi tesis de maestría, hicimos un trabajo de recopilación de los discursos de los jóvenes en los ámbitos cotidianos, como hijos, como hermanos, sus relaciones de género y como estudiantes (Soto y Robles, 2008). Las diferencias con las generaciones anteriores, y con las nuevas generaciones se hacían patentes, pero ser estudiantes y encontrar empleo parecieran ser los ejes de las discusiones sobre ellos en casi todo el ambiente académico. Así, pensar en ¿por qué se van los jóvenes?, después de 20 años de trabajar con ellos, tiene una respuesta que se repite incesantemente, al preguntar: ¿por qué quieren estudiar?: para 'salir adelante' y 'ser alguien'. En su mayoría, ellos responden porque quieren tener una familia y poderles dar 'oportunidades' a sus hijos, de cosas que ellos no han tenido. La narrativa es de lo más compleja, cuando además de preguntarnos ¿por qué deciden irse los jóvenes? nos preguntamos ¿qué hace que los jóvenes no puedan permanecer?, ¿por qué en un mundo donde se anuncian las posibilidades de futuro como infinitas, quedarse no es una opción ni válida, ni posible?

Frente a esto, después de mucho darle vueltas, consideré centrarme en hablar de lo que pasa con los jóvenes, no como individuos haciendo y tomando decisiones racionales, para buscar un futuro mejor, sino como miembros de comunidades y pueblos, que han sido violentados a lo largo de la historia, haciendo que en el momento presente sus jóvenes tengan que irse para poder buscar el presente y el futuro, tanto propio como el de sus comunidades y pueblos, pero que dejan en el camino mucho de lo que son y saben, porque en el mundo, más allá de su comunidad, esos saberes y sus ontologías son acusados de 'ignorantes y atrasados' porque desde el planteamiento del mundo capitalista, lo diferente cabe, si se adapta a lo homogéneo; si vende, si compra... luego existe.

Como ejercicio de reflexividad considero importante decir que mi vida se entreteje con la de muchos jóvenes; por la naturaleza y forma del trabajo que he desempeñado, muchos de ellos se volvieron más que alumnos y son parte de mis amigos y algunos hasta puedo considerarlos familia; el seguimiento de sus historias, amores, desamores, luchas, de las luchas de sus pueblos, son parte de mi historia, mis amores y mis luchas. He llorado la muerte de algunos y celebrado bodas y nacimientos de muchos niños, hijos de ellas y ellos. Con esto, quiero hacer presente que las redes sociales se han convertido en un espacio desde el cual se ha podido continuar la relación y poder mirarlos en sus caminos; esto anteriormente se perdía cuando salían de la escuela. Entonces, para la producción de la tesis se retoma el proceso de vida, compartido, convivido, aprendido, dialogado, con niños, niñas, jóvenes, mujeres y hombres de distintos pueblos en distintos momentos que me hicieron reflexionar e ir atando discusiones que se nutren y se alimentan de una práctica educativa y una constante conversación sobre cómo ven el mundo y cómo ven lo que está pasando en sus comunidades y cómo se perciben ellos dentro de estos procesos.

***Y así muere la libertad, con un fuerte aplauso*⁸**

Para qué escribe uno sino es para juntar sus pedazos
Eduardo Galeano

Esta investigación, a manera de colcha de parches, está hecha de múltiples tiempos y espacios. A la par de convivir con distintas comunidades, tuve la oportunidad de ir recogiendo pedacitos de reflexiones y conocimientos a través de entrevistas a profundidad, pláticas de pasillo, de café con pan, de visita a señoras y señores, que ya conocía de antaño, visitas a 'abuelitos y abuelitas', conversaciones en el transporte, trabajo en grupos focales, entrevistas no estructuradas con autoridades, comuneros, mujeres, maestras, jóvenes.... A esto se sumó la presencia en eventos, asambleas, trabajos colectivos, reuniones de padres de familia, y en los últimos años del acompañamiento en la (re)construcción de un proyecto educativo a nivel

⁸ Star Wars III, cuando le dan poder absoluto al Senador, que se torna Emperador, porque se buscaba la 'seguridad'.

bachillerato con una casa de estudiantes, en la comunidad de San José el Paraíso. Se puede pensar entonces, que se hizo una investigación cualitativa, con observación participante, aunque la distinción sujeto/objeto de conocimiento, o pensar en sujetos 'otros' desde donde surge el conocimiento y la información, no me es posible. Es a través de la experiencia del mundo, de la interacción y de la convivencia que genera conocimiento, y que, a partir de lo vivido y experimentado, la reflexión que aquí se refleja pretende ser una herramienta para seguirnos pensando, en plural, en los lugares y posiciones que tomamos frente al mundo y frente a los procesos que están sucediéndonos y en las cotidianidades que vamos produciendo.

La investigación se centra en la disputa ontológica, y para ello más allá de lo concreto en resonancia con lo que plantea Žižek (2008):

...no se trata de (hacer) una descripción que localiza su contenido en un espacio y tiempo históricos, sino de una descripción que crea, como trasfondo del fenómeno que describe, un espacio (virtual) propio inexistente, de modo que lo que aparece en él no es una apariencia sostenida por la profundidad de una realidad, sino una apariencia descontextualizada, una apariencia que coincide plenamente con el ser real (p.15).

Es decir, se extrae de la confusa realidad la forma interior de la violencia hacia los pueblos indígenas, desnudando la imposición de un "universo de sentido" y de las consecuencias del sistema económico y político para dichos pueblos. Es ver la violencia inherente a lo que se considera el estado 'normal' de las cosas (Žižek, 2008).

Por ello, a lo largo de esta investigación se reflexiona cómo el sistema económico, político, cultural que se ha erigido como mundial, genera violencias⁹ a través de su expansión, buscando exterminar otras formas económicas, políticas y culturales. En esto, ubico que los sistemas se forman y conforman a partir de una red compleja de relaciones e interacciones; que no son unívocos y que no son totalizantes, pero, para fines del estudio, a modo de tinción para el microscopio, se contrastan,

9 Simbólica, sistémica y subjetiva.

colorean y resaltan los mecanismos a través de los cuales en la vida cotidiana y desde una perspectiva generacional, se van trastocando modos de vida, historias, presentes y tendencias de futuros de los pueblos indígenas. Cada una de las cosas planteadas aquí, vistas por separado, se tiñen de 'normalidad', pero es cuando las vemos juntas que se mira el tejido de la violencia, lográndose ver en la vida cotidiana, y en especial, en las experiencias robadas, las lógicas negadas en los aprendizajes de los niños, niñas y jóvenes de los pueblos indígenas, y en la transformación de relaciones, anhelos, sueños y emociones.

En este ejercicio de tintura, se "nominaliza", es decir, se les da vida a entes como el Estado, la escolarización, el control poblacional, los productos procesados, la televisión, que a lo largo de la tesis parecieran existir, respirar y tener la capacidad de accionar y de gestar relaciones con los pueblos (Billing, 2008). A través de una mirada que pareciera de añoranza, pero que es más bien una 'creación artística' de la 'apariencia descontextualizada' que se menciona párrafos arriba (Zizěk, 2008), pareciera que los habitantes de los pueblos indígenas están privados de agencia o incluso aparecen a merced de El Sistema sobre el que aquí se reflexiona. Esto dista de ser lo que percibo de los pueblos y sus luchas cotidianas, políticas, económicas y culturales, pero, considero importante hacer una reflexión que no sea 'sobre ellos', sino que sea 'para nosotros', el nosotros que se hace pensándonos como colectivo: los que intervenimos, los pueblos y sus jóvenes; invitándonos a mirar los hilos resaltados, que develan la violencia, dominación y las relaciones desiguales de poder, ocultos seductoramente en la universalización de sueños y deseos, promocionales de 'una libertad e igualdad', por medio de una constante invasión de nuestro tiempo y nuestro cuerpo, a través de la abolición de la tristeza, el aburrimiento y la búsqueda eterna de belleza y juventud; al mismo tiempo que desde el desarrollo los espacios se dibujan y se busca su apropiación.

Así, se reconoce que existen a lo largo y ancho del mundo distintos movimientos, organizaciones y acciones que manifiestan formas de

resistencia, de fortalecimiento y confrontación con esos mecanismos que quieren arrasarlos, hay gente buscando la semilla contra el *Ghanooc*.¹⁰ Pero, la importancia de esta investigación está en que los mecanismos de violencia que voy describiendo a lo largo de este documento son sutiles y como ya mencionaba, seductores, al punto que es fácil que pasen desapercibidos o incluso, que sean promovidos como deseables y buenos, incluso por aquellos que buscamos 'ayudar'. Debemos dejar de pensar en lo que hacen 'los pueblos' y pensarnos frente a la violencia que se finge 'normalidad', sobre todo a aquellos que, de un modo u otro, estamos presentes y queremos acompañar las luchas y resistencias frente a la violencia subjetiva, esa que se ve porque se da en forma de 'eventos violentos'; como proyectos de despojo, empobrecimiento, desmantelamiento del campo. Se propone mirarnos en un espejo, donde al mismo tiempo nos mostramos sorprendidos porque los jóvenes se van, mientras cotidianamente decimos... 'qué bueno que estudie, que le eche ganas, que no deje la escuela'... Desde ahí, podemos ver que hay una lucha, que se da en lo 'pequeño', por los 'pequeños' de las comunidades, un 'Val pat ok'¹¹ se los está llevando, gestándose desde ahí –aunque no sólo como veremos a lo largo de esta investigación, el exterminio de otras ontologías.

Y cuando desperté, el monstruo estaba ahí

El Ghanooc

Cuenta la historia que en la montaña (allá por las barrancas del Cobre) habitaba un gran monstruo llamado Ghanooc, que durante 7 años les dio al pueblo grandes beneficios y riquezas, el pueblo estaba contento con él, celebraban su presencia y le daban regalos a cambio de sus favores, pero un día el Ghanooc cambió su humor, y empezó a matar a los del pueblo, arruinaba las cosechas, les mataba a sus animales, les hacía toda clase de daños, el pueblo estaba sufriendo mucho por los males que estaba ocasionando el Ghanooc, se juntaron y decidieron entre todos que era tiempo de matarlo, pero como era un ser grande y poderoso, omnipresente y mágico, no sabían bien como matarlo. Uno de los ancianos recordó que en la montaña crecían unas semillas que si las consumías te mataban, y decidieron dar una gran fiesta para el Ghanooc y prepararle una gran olla de estas semillas. Así lo hicieron, bailaron, cantaron y bebieron y le dieron a comer al Ghanooc de esta olla, cuando el Ghanooc se fue a dormir, contento porque el pueblo, aunque él les hacía daño, le ofrendaban con su trabajo y sus frutos; su estómago estalló y así murió el Ghanooc.

Profesor Rarámuri

10 El relato sobre el Ghanooc está en el epígrafe de la página 17.

11 La narración del 'Val pat ok' se encuentra al inicio de la Parte I

La historia del 'Ghanooc' sirve como alegoría para entender el proceso que se trata a lo largo de esta investigación. A través de esta investigación se busca entender los procesos que están llevándose desde sus múltiples conexiones, analizando las formas en que se genera el constreñimiento de las opciones y la violencia hacia la diversidad, desde el ataque constante hacia los medios de subsistencia, hacia los territorios, hacia los conocimientos y saberes, hacia las experiencias de vida y hacia las ontologías que no son funcionales al sistema económico, político y social que ha sido marcado como 'desarrollo, progreso y crecimiento', que, como la humedad va expandiéndose, exterminando otros sistemas culturales.

La presente investigación tiene como eje reflexionar sobre la forma en que históricamente se ha ejercido violencia sistémica, simbólica y subjetiva - desde distintos actores como el Estado, el mercado y los medios masivos de comunicación hacia los pueblos indígenas, y cómo esta violencia se entreteje con tensiones y dinámicas propias de las comunidades, haciendo especial énfasis con lo que acontece con las nuevas generaciones que viven procesos de aprendizaje y negociación de su presente y futuro, en relación con la experiencia del territorio y su identidad cultural - y los procesos en que ellos mismos reproducen dicha violencia.

La pregunta central que se busca responder en esta investigación es: ¿Cuáles son los procesos que están generando el exterminio cultural y el etnocidio hormiga de los pueblos indígenas en México? Esta pregunta se desdobra en tres preguntas: ¿Cuáles son los mecanismos de violencia hacia los pueblos y comunidades indígenas? ¿Cuáles son las formas en que se viven las violencias desde las distintas generaciones? ¿Cómo se reproducen desde las distintas generaciones estos mecanismos de violencia?

Estas preguntas se van respondiendo a través del acercamiento a situaciones de la vida cotidiana y de los conflictos territoriales presentes en las comunidades indígenas. Así, se divide el análisis del proceso y de los mecanismos de violencia en la educación, la familia, el cuerpo, la migración, las necesidades, las relaciones intergeneracionales, lo sagrado, la salud, la propiedad de la tierra, la producción, los programas sociales, los caminos, la

conservación y los proyectos extractivos, dando como resultado un cuadro multidimensional y colorido, donde a manera de bucle recursivo, los temas se enredan con los principios y las posibilidades de vida y resistencia, con el presente y la tendencia a ciertos futuros. El tiempo y el espacio son factores que rigen el orden de la discusión, como base de formas de entender el mundo, su construcción e imaginación, percepción, establecimiento y apropiación desde una mirada motivacional/cognitiva/afectiva.

La guerra de los mundos

*Ninguna cultura sobrevive sin un relato colectivo que
confiera dignidad, cohesión, ánimo y sentido
al caminar colectivo de un pueblo*
Leonardo Boff

A partir de las luchas indígenas por su reconocimiento, se ha creado una cierta 'tolerancia' hacia la diversidad cultural, incluso desde la perspectiva liberal, pero "las culturas hegemónicas internacionales siguen presentándose como 'desarrolladas', 'civilizadas', 'normales' o incluso como fuente de inspiración para otras culturas" (Barrón, 2010:120, traducción propia). Aunado a esto, las culturas y los pueblos indígenas son presentados como 'minorías' y como responsables de su propio atraso y subdesarrollo (Naz, 2006).

Las imágenes de pobreza, ignorancia (como sinónimo de baja escolarización), falta de salud (medida desde la atención de los sistemas públicos), mortandad, que juntas componen el álbum del 'subdesarrollo', y que se transmiten como imágenes de los pueblos indígenas, representan una nueva oleada de homogeneización, sirven de pretexto para nuevas embestidas del 'proyecto civilizatorio occidental'¹² que no ha dejado de querer entrar en paquete, como 'progreso y desarrollo' (Bonfil, 1987; Escobar, 2011; Naz, 2006). Estas imágenes se han ido tornando una realidad, no sólo en el imaginario social o en las políticas nacionales, los programas de los organismos internacionales y los proyectos de la industria del desarrollo a través de algunas organizaciones civiles, sino también para

¹² Término con el que me referiré al proyecto capitalista y de modernidad.

muchos pueblos, que han aprendido a vivir desde ahí. A la discriminación, la explotación y la subyugación se suma el 'subdesarrollo' no sólo como discurso cotidiano, sino como realidad palpable (Esteva, 2001).¹³

Abordar la disputa de dos proyectos civilizatorios, que en palabras de Bonfil Batalla (1987) son los proyectos del 'México imaginado' (occidental, capitalista, de la modernidad y desarrollo) y del 'México profundo' (indígena, campesino, mesoamericano), implica pensar en los procesos de los niños y jóvenes, así como los de sus territorios y procesos de subsistencia. Estos proyectos están basados en distintas formas de ver y entender el mundo, de relacionarse con él y con los otros y otras, por ello, es importante tener claro que el centro de esta disputa es ontológico.

Las ontologías indígenas piensan la vida como un entramado de relaciones con los otros, no sólo humanos sino también con lo no humano – pero no como objetos sino como sujetos – donde el ser humano no es el centro, sino que a manera de 'rizomas' (Deleuze y Guattari, 1987) las relaciones entre las personas, los animales, las plantas, lo espiritual, lo inmaterial, los difuntos y el cosmos son intersubjetivas, todo es dependiente, todo está conectado e interrelacionado con lo demás. Nada de lo que existe puede hacerlo de manera autónoma, porque cada entidad es parte integral de la totalidad (De Sousa, 2010); desde ahí se constituye la experiencia motivacional/cognoscitiva/afectiva (Melucci, 1999) de la vida, el sentido y el ser.

Por otro lado, la ontología occidental presenta al ser como individuo, como parte de un proceso económico donde el ser se establece a través de la posesión de las cosas (materiales, saberes, poder), y principalmente de la función económica, esto sería un 'ser para tener' que se vuelve la racionalidad suprema y desde la cual, somos en tanto consumimos. Las relaciones son desde un 'yo' hacia las instituciones, la política, la economía o el mercado, las ideologías y los bienes culturales. Es desde esta perspectiva donde las opciones de vida – que se presumen como infinitas – quedan inscritas.

¹³ Estos temas también salieron en la discusión en el grupo focal de jóvenes, octubre 2012.

La consolidación de México como Estado-Nación, tiene como proyecto la eliminación de las culturas indígenas, a través de la incorporación de la gran mayoría al modelo cultural occidental, propio de los grupos en el poder, buscando generar una homogeneidad cultural desde el mestizaje. Aunque, en realidad más que una mezcla de culturas, se busca(ba) la prevalencia del proyecto occidental y la desaparición de lo indígena, es decir, una nación con una identidad desde los principios de la modernidad y el capitalismo (Bonfil, 1987). Entonces, cuando alguien habla de cómo se están perdiendo las lenguas indígenas, más bien, habría que pensar, cómo es que aún sobreviven algunas.

Ante esto y desde antes de los tiempos de la colonia, ha ido construyéndose un pensamiento distinto que se asienta en lo comunal, es decir en la existencia de un pensar colectivo, sin embargo, esta manera de interpretar la vida nace imbuida de una realidad colonizadora, por ello, se distingue como una manera de pensar en resistencia, anticolonialista, anticapitalista, antiimperialista, anti un sistema que le da primacía al individuo sobre lo comunal (Luna, 2012).¹⁴

Así, la disputa se da desde la desigualdad y la injusticia, desde una relación de dominación, donde unas identidades culturales que se consideran superiores a otras, generan procesos 'hacia los indígenas' de 'caridad', de 'búsqueda de su salvación' o hacia la 'superación de su ser primitivo y atrasado' (Bonfil, 1987; Barrón, 2010; Freire, 2000), como ya se mencionaba, se 'tolera lo indígena', 'mientras' se logra su desarrollo.

Desde aquí es que se propone pensar en los procesos de violencia sistémica, simbólica y subjetiva hacia las identidades culturales y las ontologías indígenas. Entendiendo la violencia sistémica como aquella que a través de los procesos económicos y políticos genera una normalización de la injusticia, dominación, relaciones de poder desiguales, discriminación y la eliminación de otras identidades culturales (Barrón, 2010; Žižek, 2008).

La violencia simbólica sería la violencia que somete sin que sea percibida como tal, a través de discursos y narrativas los grupos en el poder crean

¹⁴ Las citas textuales que no tienen número de página es porque son de páginas de web, blogs, o libros electrónicos.

'expectativas colectivas', que imponen universos de significado y comunidades de sentido, que se convierten en tales a través de procesos que iremos analizando, manifestando el reflejo del 'opresor', viviéndonos como 'seres duales', soñando los 'sueños de otros' (Bourdieu, 2001; Esteva, 2001; Freire, 2000, Žižek, 2008).

La violencia subjetiva es aquella más visible y también la más reconocida, porque es la que se realiza por un agente identificable, aquella que genera daños personales o materiales, que golpea, rompe, arrasa, despoja, que mata (Žižek, 2004).

En este sentido, se establece una colonialidad del poder, del saber y del ser. Para lo que ahora nos atañe, retomo el planteamiento de la 'colonialidad del ser' (Maldonado, 2004) que explica las formas en que a partir de un proceso histórico colonizador y posteriormente normativo, desde las políticas del desarrollo se trastoca la experiencia vivida.

De acuerdo a Maldonado (2004):

La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (p. 131).

Por ello busco entender cómo desde la violencia se configura históricamente la experiencia de vida en comunidades concretas, donde, desde su ser, sus afectos, emociones, saberes y acciones se plantean aspiraciones y futuros en procesos ambivalentes; porque es ahí en esa experiencia de vida donde se cruzan la 'colonialidad del ser' y sus propias identidades culturales; donde se puede mirar cómo se establecen cuestiones obligadas, pero donde también ya se 'sueñan los sueños de otros'.

Preparando la tierra

En este apartado se presenta el proceso de definición del problema de investigación, de la forma de textualización y algunas precisiones de los alcances metodológicos del abordaje de la disputa ontológica presente en las comunidades y pueblos indígenas. En un primer momento se hace una nota aclaratoria sobre algunas posibles interpretaciones de los argumentos que se presentan, para después hacer un breve recuento de cómo se definió el problema de investigación que se aborda en esta tesis. Posteriormente, se explica la utilización de la primera persona del singular como forma de textualización que responde a una epistemología desde la reflexividad, desde la cual se busca cuestionar la construcción del conocimiento como objetivo mecanizado, y propone un conocimiento basado en la unión entre sujeto/objeto de la investigación a través de la exposición de la posicionalidad y la intersubjetividad. Por último, explico por qué el texto posiblemente se presentará como dicotomía a los ojos del lector, al presentar abstracciones que más que describir realidades, la desdibujan y la ordenan (Žižek, 2008) para poder mostrar la disputa ontológica que está presente en las comunidades y pueblos indígenas.

Seleccionando la semilla

El 6 de abril de 2016, la diputada Luz Elena Govea, del estado de Guanajuato, en un encuentro con representantes de comunidades indígenas, que le plantearon peticiones para mejorar su situación, les dijo:

No me las imagino en una fábrica, no me las imagino haciendo el aseo de un edificio, no me las imagino detrás de un escritorio, yo me las imagino en el campo, yo las creo (sic) en sus casas haciendo artesanías, yo las pienso y las visualizo haciendo el trabajo de sus comunidades indígenas (Animal Político, 2016).

Ante estas declaraciones, se presentó una queja en su contra en la Procuraduría de Derechos Humanos de Guanajuato, que llevó a que ella tuviera que pedir una disculpa y que se estableciera un diálogo con la Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED).

Esta nota generó una serie de comentarios de indignación en el Facebook, donde tengo como amigos al menos a 300 jóvenes indígenas, que han hecho caminos distintos y alejados de la producción del campo, la crítica central era: "Claro que podemos hacer otras cosas", "¿Por qué piensa que no somos capaces?". Esto me llevó a hacer una seria consideración del argumento central de la presente investigación, ya que al plantear cómo se niega la posibilidad de ser campesino, podría llegar a pensarse como un argumento similar al de dicha diputada.

Por ello, considero importante recalcar que lo que aquí se presenta, es cómo los mecanismos de violencia simbólica, sistémica y subjetiva están impidiendo que ser campesino indígena sea una opción de vida y con ello se gesta la eliminación de la ontología indígena. Esto se genera por distintos procesos que están imbricados con los sueños, deseos, anhelos, necesidades y patrones de consumo desde una colonialidad del ser. Se genera también por las condiciones hacia las posibilidades de subsistencia desde la producción del campo, y por el ataque bajo el cual se encuentran los territorios indígenas por los procesos de conservación, extractivos y de 'desarrollo'.

A esto se suma que, al salir, las opciones infinitas prometidas por la modernidad y desde la universalización de la educación, no son tales, debido a que las condiciones propias de 'optar' están sujetas a las posibilidades económicas de la familia, a lo que se suma la precarización laboral y la discriminación a las personas originarias de los pueblos. En muchos casos, salir implica deslavar su identidad indígena, entendida no como esencia, sino que, los caminos, profesiones y trabajos fuera de sus pueblos no han tenido, ni dan posibilidad de aportar desde otros conocimientos, o desde otras formas de pensar el mundo y la realidad, ya que están planteados desde y para una realidad cultural concreta, desconociéndose y negándose otras identidades culturales.

Así, lo que aquí se presenta, está relacionado con la forma en que se están gestando procesos de exterminio cultural que en ocasiones se pueden sólo visualizar como opciones, sueños, anhelos y deseos individuales. A esto se

suma un entramado de políticas de gobierno, planes y programas de desarrollo e inversión y cuya conexión a veces es invisibilizada, o se ha preferido hacer de lado, para poder indagar acerca de procesos biográficos individualizados.

Roza

Esta tesis la escribí durante los años 2012 a 2016. Tiene como epicentro San José el Paraíso, Tehuantepec, Oaxaca, pero como los procesos descritos en la investigación no son homogéneos, y suceden en distintos tiempos y espacios a distintos ritmos, las historias que se presentan se extienden a otras comunidades como Magdalena Guelavence, los Chimalapas, Juchitán, Ixtaltepec, Santiago Ixtaltepec, Tlahuitoltepec y hacia otros estados como Chiapas, Sinaloa y Chihuahua.

Durante el primer año del doctorado, 2011-2012, el protocolo se enfocó hacia el estudio de los jóvenes indígenas. Se hizo una revisión de las investigaciones al respecto y se elaboró un capítulo 0, que al final desapareció. De este documento, se retomó para la investigación la perspectiva generacional, donde los procesos de los jóvenes se entretajan con los de su comunidad, es decir, como parte de una experiencia común de vida con sus pueblos y desde la interacción con los otros y con su territorio.

Se trata de estudiar las formas mediante las cuales cada grupo de edad participa en los procesos de creación y circulación cultural, lo que puede traducirse en determinadas percepciones del espacio y del tiempo, en formas de comunicación verbal y corporal, en mecanismos de resistencia y cohesión social (Feixa, 1996:16).

Los jóvenes como grupo de edad – o generación - se conforman a partir del ámbito de vida histórico-social. Esta posición en el tiempo cronológico, por causa de nacimiento, se hace sociológicamente relevante en la interacción y coexistencia con las otras generaciones y en su experiencia motivacional/cognoscitiva/afectiva, perspectiva y praxis diferenciada (Brito, 1996; González, 2003; Margulis y Urresti, 1998; Melucci, 1999).

Tres preguntas me hacían dudar de la posibilidad de una investigación sobre los jóvenes: Qué tenían en común el chico que trabaja en la maquila en

Ciudad Juárez, con el que trabaja en la construcción en Ensenada; con el que es ayudante de cocina en New Jersey; con los maestros rurales en distintas comunidades de Oaxaca, con aquellos que son maestros bilingües o con las maestras de educación especial en Tlaxcala, Hidalgo, Toluca, la CDMX; o con el que estuvo en Los Ángeles trabajando mientras mandaba dinero para construir su casa, regresó y se casó con una joven que se quedó y trabaja de contadora en Tehuantepec; o con los soldados en Tamaulipas, Chihuahua, Durango y con los enfermeros militares en Querétaro, D.F.; o con la doctora con especialidad en medicina interna en Mérida; o con los que se dedican al campo en su pueblo; o con la que atiende un cibercafé en Tlahuitoltepec, porque se fue a estudiar, pero al final formó una familia y se quedó a vivir ahí; o la que vive en Cuajinicuil que es su pueblo y atiende un cibercafé que puso con su hermano y su mamá; o con el que se dedica a la música y a vender refrescos; o con el que es encargado de bodegas en la ciudad de Oaxaca y empezó ahí cargando bultos; o con el que estudió contabilidad y vive ahí mismo y son del mismo pueblo; o con el que presta su servicio en el transporte de su pueblo y ya le dieron tierra para producir su café 'aunque es soltero'; o con la que estudió para enfermera pero no consigue trabajo y se fue a Guadalajara a vivir con su esposo; con la que está terminando la maestría investigando sobre el cafetal; con el que hizo su maestría en Harvard o el que la hace sobre estadística en España; o con la que es la representante de los jóvenes indígenas zapotecas en la ONU; o con el que es abogado y trabaja en un juzgado en Oaxaca; o el que es abogado y trabaja en la CDMX y se acaba de casar con una joven que fue monja en Corea 10 años; o con el ingeniero civil que anda haciendo carreteras en Sinaloa; o con el que es ingeniero en computación, trabaja en Juchitán y organizó reuniones para discutir la minería en San Miguel Chimalapa; o con la que empieza a estudiar psicología en Tehuantepec y su mamá le rentó un cuarto; o con el que empezó a estudiar en Chapingo y por la distancia, el hambre y lo pesado, no aguantó y se regresó; o con la que es vendedora estrella de una empresa multinivel de productos de nutrición y belleza; o con la que se embarazó y no terminó el bachillerato; o con la que se embarazó y sí lo terminó; con la que se juntó con su novio que tiene problemas de alcoholismo y que ahora le pega; o con el que al terminar la secundaria se

fue a Oaxaca y su papá fue por él porque estaba durmiendo alcoholizado en las calles del centro, entró al bachillerato, pero terminó por dejarlo.

Cómo incluir que en este ser jóvenes, incluye el formar familias, y algunos tienen hijos, otros no, que algunas son mamás solteras, que uno quedó viudo y tiene que criar a una niña él solo, o el que tuvo un hijo que no le dejan ver; o a los divorciados que están generando acuerdos de cuándo y cómo hacerse cargo de los hijos y los que se casaron pero viven lejos porque alguno anda trabajando fuera, de soldado o de maestro; o la que deja a su niña con la abuela mientras se va a trabajar; o los que se casaron y viven juntos, o los que tuvieron hijos y se van a trabajar o migran al norte y dejan a los hijos con los abuelos ¿Cómo incluir al que está en la cárcel y a los que fallecieron, una porque el servicio de salud es muy malo y cuando estaba dando su servicio de CONAFE en una comunidad alejada, se sintió mal y tardaron en tener transporte para sacarla, cuando por fin salieron no la quisieron atender en Juchitán, la llevaron a Salina Cruz y no alcanzó a llegar; o la que le detectaron cáncer de seno demasiado tarde y falleció a los 23 años, dejando una niña de 3 años; o el que trabajaba en una casa de empeño y apareció descuartizado en una vía del tren y aunque nadie supo que pasó, circulaban versiones de que fue 'por robarle la moto', o 'porque lo confundieron', o 'porque en algo andaría'; y cómo no dejar de lado al que murió tratando de cruzar la frontera, a la chica que se llevó el río durante un paseo escolar, o al que se suicidó en el primer año del bachillerato en el dormitorio del internado.¹⁵

¿Cómo incluir a los padres que se quedan solos produciendo su tierra y su cafetal, que al no hacer uso de computadoras o Internet esperan pacientes alguna llamada en la caseta local; o a las mamás que se quedan solas a cargo de la casa, de la tierra, de la vida política de la comunidad, porque los hijos se van y el papá anda fuera buscando como pagar los estudios de sus hijos ¿Cómo incluir a los cerros y montañas, a los territorios en su profundidad y desde la profunda disputa ontológica que está sucediendo? ¿A

15 Todos los jóvenes a los que me refiero en la sección "Roza" son jóvenes concretos, cuyas historias conozco y me han compartido su proceso, algunos son retomados como parte de las experiencias que se presentan, no se trata de un argumento hipotético.

esos territorios y los otros seres que ahí habitan, que quedan desolados sin sus jóvenes?

Después de muchos esfuerzos por tratar de dilucidar la forma de poner bajo un mismo eje de estudio historias y caminos tan heterogéneos y diversos, la investigación se enfocó hacia aquello que compartían. En base a la investigación realizada en la Maestría¹⁶ y titulada: "Construcción de la Identidad de los jóvenes del Istmo de Tehuantepec en sus ámbitos cotidianos de interacción y participación" se identificaron como elementos compartidos: la familia, la comunidad, el territorio y la escuela (Soto y Robles, 2008). En los hallazgos de esta investigación, especialmente en el caso de los jóvenes rurales, resaltaba el que los jóvenes se describían a sí mismos como: "campesinos, indígenas y estudiantes" (Soto y Robles, 2008) y ellos describían que los niños ya no tenían las mismas responsabilidades y obligaciones, ni eran llevados al campo. Así, estos jóvenes cuyos caminos ahora están tan dispersos, tienen como punto común las narrativas sobre su propia historia en sus comunidades y lo que ellos percibían como 'cambios generacionales' y problemáticas en sus propios pueblos. Y desde ahí se retomó el camino.

Desde las historias de sus comunidades y aquellas acerca de las nuevas generaciones, se aglutinaban las narrativas dispersas y diversas, además que se coincidía con otras investigaciones sobre la forma en que la actual migración de los jóvenes (por número y calidad¹⁷) está generando un envejecimiento demográfico en el medio rural, una feminización de la pobreza y de la vida en el campo y los procesos de desposesión de los territorios.

Desde ese lugar de los jóvenes, cuya circunstancia es una temporalidad efímera que se desvanece rápidamente, cuya mirada tiene mucho de su contexto, pero también de imaginarios contruidos a partir de un sin fin de elementos de otras culturas y otros lugares, se retoma el pensar en el 'nosotros' con y desde sus pueblos y es lo que se va desarrollando a lo largo

16 En Desarrollo Rural en la UAM-X

17 Muchos de los que migran probablemente no volverán

de esta investigación, un nosotros como experiencia de vida, de aprendizajes y emociones. Y es desde sus narrativas desde fuera, en algunos casos tomando vuelo, pensando en sus pueblos, para algún día volver, que se construyen las preguntas de investigación, y que sirven como dirección para el argumento, con lo cual, paso al siguiente apartado sobre la textualización.

Tumba

La textualización de la presente investigación se hace en primera persona del singular. Esto desde la propuesta de la epistemología, desde la reflexividad, donde el conocimiento se asume siempre como parcial, corporeizado, construido y situado (Joy, 2007). La reflexividad permite revelar y contemplar los prejuicios, las predisposiciones teóricas, las preferencias, el lugar del investigador en el contexto y en lo que se estudia. Con esto se marca una separación de las propuestas epistemológicas que plantean la posibilidad de un conocimiento racional y objetivo, y de una distinción entre el investigador y el 'objeto de investigación'. Ser parte de un conocimiento desde la experiencia, la intersubjetividad y la empatía.

Debido a esto, se inicia la introducción con la reflexión acerca de la posicionalidad desde la propia generación a la que pertenece la autora y la historia de las experiencias que ha tenido en su trayectoria profesional, así como lo que ha compartido con los jóvenes y las familias de los lugares donde se inscribe esta investigación. Esto es, se reconoce que desde ser mujer, adulta, soltera, blanca y maestra, soy parte de la cultura dominante, y esto genera una relación de poder, lo cual implicó que esta investigación haya tenido una constante revisión de ¿cómo, para quién y para qué escribo? Debido a que se contaba con una relación previa con muchas de las personas que entrevisté, la confianza y la profundidad de la comunicación fue posible y esto es clave para entender mucho de lo que aquí se presenta.

De acuerdo a la clasificación de Foley (2002) de las formas de textualizar en la antropología crítica, esta investigación es una auto-etnografía, en la que se enfatiza un conocimiento más desde la experiencia y la intuición y que

prioriza el uso de la metáfora, la parodia y la ironía sobre el discurso científico (en Joy, 2007). De acuerdo a Bochner (2012) las características compartidas en las investigaciones que se narran en primera persona, que el lector se encontrará a lo largo del texto son las siguientes:

En primer lugar, los autores suelen escribir en primera persona, rompiendo con la separación convencional del investigador y el sujeto. En segundo lugar, la narrativa normalmente rompe con el enfoque tradicional, centrándose en la generalización de un solo caso extendido en el tiempo. En tercer lugar, el texto generalmente se presenta como una historia, similar a las formas de escrito asociado con la novela o una biografía, y por lo tanto rompe con los límites que las ciencias sociales que tradicionalmente la separan de la literatura. En cuarto lugar, la historia a menudo revela detalles ocultos de la vida privada y pone de relieve la experiencia emocional y, por tanto, desafía el modelo de actor racional que domina las ciencias sociales. Y, en quinto lugar, el flujo y reflujo de la experiencia en relación está representada una forma episódica que dramatiza el movimiento de vida, y por lo tanto se opone a la práctica de la escritura que retrata la realidad como estática (Parafraseo, traducción propia).

Quema

Las ontologías no existen más que encarnadas, son la forma desde la cual los mundos posibles son concebidos, así habitan en cuerpos desde los cuales los sentimientos, pensamientos y acciones moldean y dan condición de existencia a las relaciones e interacciones presentes (Blaser, 2009). La disputa ontológica presentada en esta investigación es entonces una abstracción, que en algunos momentos se presenta casi dicotómica, es decir, desde la ontología occidental se plantean programas, proyectos y conocimientos y desde la ontología indígena se plantean los ejes rectores de la vida de las comunidades indígenas. En ninguno de los dos casos se presentan descripciones de realidades, sino como los principios de vida que representan una forma de mirar el mundo a la hora que se viven. La disputa no es entre esencias, o entre entes descarnados, ni es entre individuos; la disputa es por la existencia de otros mundos, y de las bases motivacionales,

cognitivas y afectivas que dan origen y sentido a emociones, sueños, anhelos y deseos y desde ellos la posibilidad de existencia de esos otros mundos.

Es entonces desde la ontología política que se aborda la disputa por otros mundos, proponiendo incluso cuestionar ciertas certezas de las ciencias sociales, especialmente la de los estudios culturales que parten del principio de que somos todos modernos y que plantean que las diferencias que existen son entre perspectivas culturales de "una realidad que está afuera" (Blaser, 2013). Así, también habría que pensar que la llamada hibridación y el sincretismo cultural, además de ser procesos que sólo pueden tener sentido desde una visión de realidad específica, son procesos que violentan otras percepciones culturales, incluso si se quisiera comprender desde este referente teórico.

Así, lo que está en disputa es la persistencia de una ontología, que se puede percibir en la redefinición constante de las relaciones e interacciones entre los habitantes de un lugar, humanos y no humanos, con el tiempo y con el espacio que se habita y con 'los otros'; esta disputa puede en ocasiones aparecer como conflictos entre las personas de los pueblos o entre las generaciones, pero ciertamente, muchos conflictos dentro de las comunidades y las familias no son parte de la disputa ontológica y por ende no son presentados en esta investigación. Con esto, no pretendo dar cuenta de un proceso cultural, ni de una realidad en estado estático, sino de los movimientos generados a partir de la disputa ontológica, retomándose procesos a largo plazo, dando como resultado que argumente cómo desde la reproducción de los mecanismos de violencia se vislumbra el designio de la desaparición de la ontología indígena y con ella, de otros mundos (Blaser, 2009; Escobar, 2012).

El Cubo de Rubik

La investigación se divide en dos partes de tres capítulos cada una. La primera parte presenta las relaciones intergeneracionales y cómo se han ido transformando los sueños, ilusiones, esperanzas y deseos, y con ello las

formas de organizarse y convivir. La segunda parte presenta la cuestión territorial y los conflictos y disputas por las formas en que se entiende, se dibuja y se utiliza el territorio, los conocimientos y las relaciones que se establecen, no sólo con la cuestión productiva sino también espiritual y frente a proyectos de desarrollo.

Se presenta a lo largo de toda la tesis la disputa ontológica, desmenuzando los mecanismos de violencia y su reproducción en distintos momentos de vida. La referencia constante a las diferencias generacionales hace que en ocasiones parezca que el cubo no está completamente resuelto, ya que aparecen constantemente cuadros que podrían pertenecer a otros capítulos, o para seguir con la imagen, aparecen cuadros de otros colores. Esto tiene como razón el que es a partir de la mirada hacia las nuevas generaciones que se puede percibir el exterminio cultural de manera más clara, porque como ya se irá viendo, muchas veces los mecanismos son sutiles y velados, se enmarañan con discursos hegemónicos sobre bienestar, progreso y desarrollo que se van convirtiendo en sueños y deseos desde el seductor anhelo de confort, seguridad, individualidad, libertad e igualdad, y es necesario volver sobre el camino andado para poderlo reflexionar.

Parte I. La disputa por los niños y los jóvenes

El Val pat ok, val pat sat

Esto sucedió en tierra caliente donde había un hombre que tenía dos hijos y que tomaba mucho trago. Un día se fue de parranda y quedaron solos los dos niños en la milpa, pero regresó por la tarde. Al día siguiente se fue otra vez a emborracharse y dejó a sus hijos nuevamente; ya por la noche él no volvía, cuando de pronto los hijos escucharon que les gritaban: "¡uujaaa!"... los niños dijeron "ya viene nuestro papá" y respondieron con el mismo grito de ¡uujaaa!". Pensando que era su padre, seguían gritando para guiarlo, pero no era su papá, sino un monstruo que les respondía. Así estuvieron por un rato gritándose, hasta que de pronto vieron que algo se acercaba a grandes pasos. Era tanto el miedo al ver aquel monstruo que tenía pies y cara por adelante por atrás; ¡era el Val pat ok, val pat sat! lo que tenían enfrente los asustados niños.

El Val pat ok agarró al niño más grande y se lo comió, mientras el más chico corrió a esconderse entre un montón de cáscaras de frijol porque era tiempo de cosecha de frijol. Ahí escondido vio cómo aquel ser devoraba a su hermano; entre las cáscaras se quedó oculto hasta el día siguiente.

XXI Encuentro Ecuménico de Teología India Mayense.¹⁸

Muchas investigaciones que se centran en la 'juventud', como proceso individual o como etapa de ciertos individuos (aunque se trate de ellos como grupo social), tienden a invisibilizar los procesos amplios y complejos que están constantemente violentando los procesos de vida de los pueblos indígenas, es decir, se les piensa dentro de la dinámica de desarrollo o de la pobreza y la búsqueda de movilidad social, pero no insertos en la guerra de largo aliento entre dos matrices culturales: las indígenas o mesoamericanas y la occidental (Bonfil, 1987), se les escinde de sus comunidades y se les aísla, en el más puro estilo de laboratorio. En muchos casos, se busca explicar su comportamiento, sus decisiones, sus estilos de diversión y sus búsquedas. En el caso de esta investigación, se busca ir más allá de la mera descripción de lo que los jóvenes están haciendo, planteando, qué es lo que está pasando en sus contextos, estudiando así, cómo lo que están decidiendo, planteando, diciendo, está en relación con los procesos presentes en las comunidades, en México, y en el mundo en general.

¹⁸ Esta historia fue tomada en el encuentro que se menciona como una forma de plasmar lo que estaba pasando con sus jóvenes, que parecían estar siendo 'devorados' por las drogas, la televisión, los celulares, la moda, el alcohol, y todo esto generaba que ya no participaran en los trabajos y responsabilidades de la familia y la comunidad, aunque se reconoce que la historia da para muchas otras interpretaciones.

Por ello en estos primeros tres capítulos argumento pensar a los jóvenes desde lo compartido como generación, desde las nuevas experiencias, emociones, sueños, interacciones y las formas en que se han vivido de manera histórica las distintas violencias hacia los pueblos en los que habitan. Se tiene que reposicionar el telescopio, dejar de mirar a los jóvenes indígenas como individuos que 'toman decisiones' que van contra los futuros de sus comunidades en medio de lo que Bartra (2010) denomina la 'Gran Crisis', o lo que otros denominan ya como 'un cambio de época' y pensarlos en procesos de negociación y reconstrucción de sus presentes y futuros junto con los de sus comunidades y pueblos.

Capítulo I. Caminito de la escuela, apurándose a llegar

Este capítulo estudia la violencia sistémica y simbólica desde su aterrizaje en la escolarización, como medio de dichas violencias, y que como al *Val pat ok*, se le llama, se le convoca y hasta se desea su presencia, pero como se argumenta, termina por devorar. Se discute la escolarización como universalización de una forma de 'ser' niñez y juventud, para posteriormente tratar de analizar la forma en que ha violentado las ontologías y formas de vida de las comunidades indígenas.

"Todos los niños y las niñas a la escuela", se estudia en este capítulo más como consigna hegemónica que como programa de UNICEF,¹⁹ es decir, como un punto desde donde mirar la escolarización como proceso universalizador y por ende como mecanismo de violencia sistémica y simbólica, ya que a través de una educación universal – unificadora y supuestamente homogeneizadora – todos son formados como mercancías para el mercado laboral, aumentando la oferta de mano de obra, y luego entonces abaratándola; aunado a esto, en realidad las diferencias permanecen, porque se vinculan a cuestiones más allá de la escuela, lo cual genera que ya en el mercado laboral, se tenga una competencia desigual.

¹⁹ Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

Esta escolarización representa una violencia simbólica hacia los niños y jóvenes indígenas al presentar un 'Benito Juárez' que ha sido enaltecido porque pese a ser 'indígena' 'llegó a ser alguien' gracias a que estudió y dejó atrás el ser indígena. Es decir, estudiar universaliza un 'ser' como único deseable' y a la escolarización como único camino para 'salir adelante'.

Pero, no adelantemos conclusiones, en este capítulo primero planteo la escolarización a manera de 'zoom'²⁰ buscando explicar cómo otras formas de vida se enfrentan al '*Val pat ok*' que se lleva a los niños y jóvenes; así se delinea uno de los mecanismos mediante los cuales se elimina la posibilidad de ser campesino e indígena, explicado desde los conceptos de violencia sistémica y simbólica. Presento también el *Wejën Kajën*²¹ y el jugar/trabajar/aprender como ejemplos de resistencia frente a dicho proceso desde la ontología indígena-campesina. Para finalizar, en el apartado llamado 'con el lodo a media llanta' trato de considerar si es posible 'otra educación' que sirva como defensa frente al *Val pat ok*. En esta sección se abordan los alcances, dificultades y retos que se enfrentan desde una institución que nace en una connatural contradicción entre la escolarización como salida y aculturación o como posibilidad de retorno al servicio de las comunidades, desde los casos concreto del BAI²² y del BAI San José el Paraíso.

20 Acercamiento.

21 Modelo mixte de educación del que se habla más adelante.

22 Bachillerato Asunción Ixtaltepec.

Durmiendo con el enemigo...

Lo único que interfiere en mi aprendizaje es mi educación
Albert Einstein

Pocas cosas hay actualmente en el 'paquete del desarrollo' que tengan tanta aceptación y buena fama como la escolarización. Se discute sobre su calidad, sobre el presupuesto asignado, los maestros, los horarios, es decir, las formas en que se puede 'mejorar', pero poco se discute sobre la hegemonía y la imposición de un cierto modelo de 'ser' niño, niña y joven. Pero, la escuela es el grito del *Val pat ok*, que simulando ser la figura paterna llama a los niños fuera de sus referentes del mundo.

La universalización de la enseñanza es un aspecto de unificación de los mercados económico y simbólico, la ilusión del 'todos somos iguales, con iguales oportunidades' encarna en la escolarización dando como resultado que "el ritmo con el cual crece la expectativa de escolarización es mucho mayor al ritmo con el cual aumentan las escuelas" (Illich, 2006:110). Prueba de esta diferencia de crecimientos, son las múltiples manifestaciones de jóvenes que año con año no son aceptados en las universidades públicas.

La escuela es un gran motor de la racionalidad occidental, ya que primeramente individualiza y luego masifica (Martínez, 2012). Esto, es una primera ruptura²³ con la ontología intersubjetiva indígena (Bertley, 2014). La individualización/masificación se erige sobre los pilares de la educación como mecanismo de formación de ciudadanos, es decir de individuos para el sistema capitalista basado en la organización de Estados/nación. Y aunque durante su historia, ha habido grandes críticas y la creación de modelos alternos, el modelo escolar público, ha permanecido muy similar por lo menos en los últimos 100 años.

Foucault (1977) estudia la escuela desde los mecanismos de micro-poder que se ejercen sobre el cuerpo, analizando la forma en que se genera un

²³ Esto suscitado porque la edad para iniciar la asistencia a la escuela ha ido disminuyendo, lo cual lo hace la primera en tiempo.

cuerpo dócil y obediente, es decir, sujetado. Se disciplina al cuerpo en la escuela, al igual que se hace en los hospitales, en el ejército o en las cárceles. En el caso de la escuela, obedeciendo los mandatos del sistema económico bajo esquemas punitivos. Chomsky (2000) critica a la escuela, por cómo el sistema educativo está diseñado para la domesticación de los individuos que son sometidos a ella, a través del adoctrinamiento en los valores e intereses privados y estatales.

Como analiza Ken Robinson (2010, 2012) las escuelas tienen como función ubicar a las siguientes generaciones en la economía del futuro, por lo tanto, están conformadas bajo la lógica de línea de producción: los niños están separados por año de nacimiento y se les dan los conocimientos seccionados en disciplinas. En este sentido, la educación busca que los individuos estén calificados (de una forma estandarizada) para responder pruebas que dan cuenta de la calidad de la misma tendiendo a matar la creatividad. Por otro lado, estas pruebas también tienden a clasificar a los individuos, asumiéndose que aquellos que son mejores en los asuntos académicos son más inteligentes, y aquellos que no lo son, estarán destinados a labores manuales, que son consideradas inferiores, esta clasificación ha sido también asociada a cuestiones socioeconómicas y 'limitantes culturales'.²⁴ Así, los niños y jóvenes terminan poco preparados para el 'futuro', al no ser formados con y desde la creatividad, ya que el futuro ha resultado incierto y cambiante, aunado a esto, lo que se hace en la vida laboral o en la vida cotidiana tiene poco o nada que ver con lo enseñado en la escuela.

Todas estas críticas nos llevan a pensar, en los preceptos expresados por Nietzsche (1872) que al parecer prevalecieron en la conformación de la escuela; él planteaba que una educación auténtica: “debería reprimir con todos sus esfuerzos las ridículas pretensiones de una independencia de juicio, y habituar al joven a una rígida obediencia bajo el dominio del genio” (p.57) y que “cualquier clase de cultura se inicia con lo contrario de todo lo que hoy se elogia como libertad académica, es decir, se inicia con la obediencia, con la subordinación, con la disciplina, con la sujeción” (p.125).

²⁴ Existentes en ciertas culturas como las indígenas.

Y si como se ha dicho tanto, la educación es la base de la sociedad, no ha de extrañarnos que seamos una sociedad obediente y dócil, disciplinada y subordinada.

Encontramos entonces un panorama bastante desalentador con respecto a la prescripción universal de mandar a los niños a la escuela, ya que aun cuando se puedan hacer arreglos alrededor de ella, o darle su maquilladita, surge la cuestión de fondo: ¿para qué queremos a los niños en la escuela?, ¿quién tiene el monopolio de sus contenidos y formas – tanto del currículum como del currículum oculto?, ¿por qué todos promovemos la escolarización de los niños como un bien mayor?

Por último ¿de qué forma tomamos distancia de los años de escolarización, que muchos tenemos encima, para poder pensarla de otra forma? Esta última pregunta la trato de responder en la última sección; plantearla desde ahora tiene como objetivo ir bosquejando que aun cuando hay 'ensayos', 'intentos' y proyectos alternativos de educación, no debemos distraernos de que existe un proyecto y programa educativo hegemónico que es el que se presenta en la mayoría de las escuelas en México, y que incluso esos 'otros proyectos' muchas veces se enfrentan al reto de ser 'certificados' por el sistema oficial, lo que conlleva restricciones y límites en lo que se puede plantear de alternativo.

Andan diciendo que me vas a abandonar

Para Freire, la escolarización es una prescripción, no una opción, representando la imposición de una conciencia a otra a través de la violencia sistémica y simbólica. De ahí que la universalización de la escuela tenga un sentido alienante ya que se conforma con pautas ajenas a los pueblos y ha logrado naturalizarse como 'universal' (Freire, 2000).

La diferencia central entre prescripción y opción es que para ser opción tendría que haber otras opciones; desde los lugares que miro, esto significaría que los niños tuvieran la opción de dedicarse a trabajar la tierra;

pero a través de los años, se ha ido gestando una estigmatización y una carga valorativa negativa de aquellos que no asisten a la escuela, sus papás y los lugares donde no hay escuela, que se suman a otros procesos que se irán analizando en los siguientes capítulos, que coadyuvan a la negación de esta posibilidad. Se ha convertido poco a poco, generación tras generación, el asistir a la escuela en prescripción, en opción única, siendo eliminada cualquier otra posibilidad a través de imaginarios de 'niñez y juventud', unidos al progreso y el desarrollo desde bases individuales como valores universales, sin raza, ni tiempo, ni lugar. A estas valoraciones se suman agentes externos, y en la cabeza de todos, existe la profunda creencia que el aprender a leer y escribir es salir de la ignorancia y acceder a un conocimiento sin fronteras, sin tiempo; siendo considerada esta percepción como culturalmente aséptica.

Aunado a esto, la organización del sistema educativo es vertical, 'viene de arriba', las decisiones se toman en el centro y de ahí son asumidas por las escuelas (Schmelkes, 2002), y en las últimas décadas viene desde los organismos internacionales como el Banco Mundial, PNUD,²⁵ UNICEF, debido a que en los Objetivos del Milenio de la Organización de las Naciones Unidas, se establecen como Meta 2A: "Velar porque, para el año 2015, los niños y niñas de todo el mundo puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria" (ONU, 2000), ya que se percibe como 'problema' que los niños y jóvenes dejen la escuela; aunque en realidad esto es ocasionado por múltiples causas, como la pobreza, la lejanía, el tener que trabajar, el que forman una familia, que los contenidos no son culturalmente apropiados, ni contextualmente útiles, es decir, no representa aprendizajes para mejorar la vida, se termina por culpar al que deja la escuela o a sus padres.

El disminuir la deserción y el buscar incluir a todos, está justificado en que estudiar es el camino para lograr un cambio en las situaciones de pobreza y desigualdad de oportunidades, para 'romper el círculo de la pobreza', rezan los analistas, implicando que son los propios individuos los responsables de su atraso. Esta justificación agarra fuerza huracanada, al haber cierto porcentaje de individuos que logran salir: estudiar la universidad, tener una

²⁵ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

casa, un auto, formar una familia y hacer una vida fuera de los pueblos, regresando de vez en vez, llevando sobre su cabeza el halo del 'éxito'. Las correlaciones entre escolarización-pobreza, que son mucho más mencionadas que las de escolarización-migración, dan otro potencial vitamínico a este planteamiento. También, desde la ingeniería de la intervención y la gente de 'buena voluntad' que trata de 'ayudar a las comunidades', se aboga y se exige que se escolarice a 'todos y todas', bajo el mismo principio: 'dar igualdad de oportunidades'.

La escuela... se está convirtiendo en ídolo opresor que sólo protege a los escolarizados. Ella gradúa y, consecuentemente, degrada. Por fuerza del mismo proceso, el degradado deberá volver a someterse. La prioridad social se otorgará entonces de acuerdo con el nivel escolar alcanzado. En toda América Latina, más dinero para escuelas significa más privilegios para unos pocos a costa de muchos. Este altivo paternalismo de la élite se formula incluso entre los objetivos políticos como igualdad (gratuidad, universalidad) en la oportunidad escolar. Cada nueva escuela establecida bajo esta ley deshonra al no escolarizado y lo hace más consciente de su "inferioridad" (Illich, 2006:110).

De acuerdo con la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID) 2009, aunque el 91.8 por ciento de la población indígena menor de 15 años asiste a la escuela, solamente acude a la escuela el 28.3 por ciento del grupo de población indígena joven, de 15 a 24 años (CONAPO, 2010). La exigencia de X años de estudios para obtener un empleo – se pide bachillerato para atender una papelería – implica que pocos encontrarán buenos empleos o ingresos para vivir dignamente cuando salen de sus comunidades, y esto será 'culpa suya', ya que abandonaron la carrera de juntar años escolares (Soto y Robles, 2008).

Como ya se mencionaba, aún si pensamos en la deserción, no como opción, ni decisión, sino ocasionada por las condiciones económicas, de calidad y acceso – la cobertura no es la misma para la educación básica que para la media superior y superior – la calidad de sistemas como los telebachilleratos es altamente cuestionable, la imposibilidad de ir a la universidad, tanto por las condiciones propias, como por la falta de espacios en las mismas, el no seguir estudiando se interpreta como 'fracaso' personal y familiar. Y el no querer estudiar, sigue siendo pensado como un tremendo error, que repercutirá en las posibilidades futuras.

Aunado a esto, que se aborda con mayor detalle en la siguiente sección, la educación pública al ser lejana a la realidad de las comunidades – estandarizada, homogeneizadora – es camino pavimentado hacia ninguna parte; si llega a representar la salida y movilidad social posiblemente represente que estos jóvenes dejen de lado el ser indígenas y en los casos en que la educación no llegue a significar el cambio en el nivel de ingreso o de vida; la situación de pobreza continúa pero incluyendo el desarraigo que se da a través del proceso educativo (Barrón, 2011; Corbett, 2000).

Redondeando la violencia simbólica y sistémica, María de la Villa (2008) plantea:

En la escuela... se ejercen labores de socialización siendo uno de los agentes por excelencia con un poder fáctico, instrumental y socioemocional, que, a través de la praxis educativa se interioriza, con lo que tendemos a convencernos de que no se ejerce poder en el sentido estricto de imposición, sino que sus prescripciones, prerrogativas, fines y mecanismos, no son más que un posicionamiento 'natural' que adoptamos libremente.

Esto representa una violencia, por el hecho de que la socialización desde la escuela con sus prescripciones y prerrogativas irrumpe, cuestiona, confronta, y llega a substituir los mecanismos propios de socialización que se dan desde las familias y comunidades, dando así, una nueva estructura a la vida socioemocional y de aspiraciones (Bertley, 2014), mismas que retomaré con mayor detalle en los capítulos dos y tres.

Pero es también esto lo que hace que mencionar o incluso insinuar que 'sería recomendable que los niños, niñas y jóvenes no vayan a la escuela' levanta grandes pasiones, ya que se tiene introyectado que hacer eso 'afecta sus posibilidades de futuro' y de sociabilidad. En alguna exposición sobre esto, alguien me comentó sobre la 'prohibición' de mencionar el no ir a la escuela a las personas de las comunidades, porque podría influir en ellos; como si el fomentar la educación no fuera algo que se hace cotidianamente desde todos y por muchos medios, sin que consideremos si esto influye o no – a favor o en contra de las propias personas y pueblos –,

ya que el discurso sobre la bondad de la educación es hegemónico y es empollado por cada uno de nosotros.

Se ha planteado incluso la escolarización como un 'derecho' de los niños, niñas y jóvenes, en términos prácticos se busca primero que se logre la cobertura plena y ya luego se irá intentando que sea culturalmente apropiada, aunque esto también esté planteado dentro de los derechos, o útil, es decir, que 'todos asistan' aunque no sea 'perfecta', aunque aún para los niños en las ciudades carezca cada vez más de sentido en sus formas y contenidos, aunque, aunque....

Para entender la ambivalencia entre 'beneficio y violencia' que planteo con la escolarización, hay que entender que hay emociones que se producen con el tiempo y a través de relaciones sociales más amplias y que la violencia hacia las identidades culturales de los pueblos indígenas se ha dado en interacciones y situaciones dialécticas históricas (Barrón, 2010), y con esto paso a la siguiente sección, donde trato de ir desmenuzando esta ambivalencia y el proceso histórico en el cual se inserta.

Se me acabó la fuerza de la mano izquierda

Como se mencionaba anteriormente, la violencia sistémica y simbólica hacia los pueblos indígenas se puede ver en las políticas 'hacia ellos' desde la 'caridad', la 'búsqueda de su salvación' o la 'superación de su ser primitivo y atrasado' (Bonfil, 1987; Barrón, 2010; Freire, 2000).

La educación formó parte de la estrategia indigenista mediante la cual se buscaba la integración de la población indígena a la 'sociedad nacional' y su cultura. "Para la escuela surgida de la Revolución Mexicana la castellanización obligatoria era percibida como el componente básico de su cruzada civilizatoria: la redención del indio pasaba por su desaparición" (Bartolomé, 1996:28) como forma de aspirar a la "modernidad y el progreso" (Ramírez, 2006).

A lo largo de la historia, los grandes modelos de la política educativa del Estado mexicano hacia los pueblos indígenas 'han variado' - o se ha reformado un poco - de principio estuvo la asimilación, luego la integración, posteriormente el pluralismo cultural y por último la reciente 'modernización educativa'.²⁶ Aunque se pueden hacer cortes temporales por las fechas en que dichos modelos son decretados o terminados en papel, en las prácticas cotidianas se les encuentra entretejidos unos con otros y, en general, todos comparten lógicas, contenidos, y formas. Por ejemplo, se conservan fuertemente arraigadas como tareas de la escuela: la castellanización, la integración y la asimilación (Bartolomé, 1996; Jiménez, 2011; Ramírez, 2006).

Todavía hasta principios del siglo pasado, la educación se pensaba como aquello que convertiría a los indígenas en usuarios de la cultura universal; atender a esta clase 'culturalmente atrasada y económicamente desvalida' llevaría a la formación de un proletariado rural concientizado (Ramírez, 2006:138).

Los indigenistas llegaron a la conclusión de que "las lenguas indígenas, coadyuvaban al aislamiento" (Ramírez, 2006:162). En general, la escolarización seguía sin tener efectos reales en la vida de las comunidades. Esto significó que para 1964 se promulgara 'una' educación, igualando la educación rural y la urbana. Pero se crean escuelas albergue y maestros bilingües (Jiménez, 2011; Ramírez, 2006) con el propósito de usar las lenguas indígenas para enseñar el español.

En 1973, el texto de Aguirre Beltrán (1953) *Teoría y práctica de la Educación Indígena* plantea que más que una integración hay que crear una aculturación, es decir, que el proceso tiene que ser lento y tendría que significar el incremento de 'opciones' - que como ya se ha mencionado, son infinitas de acuerdo al imaginario moderno - planteando que el fracaso de las escuelas radicaba en el choque que significaba con el sistema de aprendizaje indígena y que por ello los indígenas consideraban a la escuela un nuevo modo de imposición y dominación. La aculturación significaba el 'ensanchamiento' de la identidad indígena hacia la identidad nacional. En

26 Para una historia completa y detallada de la educación indígena en México, ver: Ramírez, 2006.

este texto Aguirre Beltrán propone utilizar la lengua materna para alfabetizar y enseñar (Ramírez, 2006).

Pero, "ante el rechazo de los propios indígenas por la alfabetización en lengua materna, se retorna a la enseñanza en español" (Ramírez, 2006:165), esto justificado – e incluso planteado por las propias personas de las comunidades - en que las lenguas indígenas representan ser discriminados y susceptibles de ser engañados a la hora de salir; la lengua materna se enseñaba en la casa, y el que la escuela ayudara a aprender el español era considerado una buena 'herramienta' para cuando se necesitara salir o entrar en negociaciones con personas de fuera o con agentes del gobierno.

En 1948 se crea el INI, como un intento para centralizar la 'solución al problema del indio', creándose centros educativos con internados, formación de promotores culturales y agentes sanitarios, así como de prácticas agrícolas. Pero, se toparon con varias dificultades, una de ellas, que los maestros responsables de impulsar el 'progreso' con el fin de eliminar la marginación no querían permanecer en las comunidades precisamente porque ellos ya estaban 'aculturados', y buscaban puestos en otros niveles de la burocracia dejando lo más rápido que podían las comunidades (Aguirre, 1991; Ramírez, 2006).

A partir de la década de los 70's del siglo XX, la cuestión indígena fue tomando otro camino, se comienza a plantear que no se trata de niveles distintos de desarrollo entre las culturas sino de relaciones de dominación, colonialismo interno y de clase; se proponen programas con contenidos de acuerdo a la filosofía y cosmovisión indígena. 'México profundo' de Bonfil Batalla en 1987, afirma que "no estamos ante un 'problema de los indios' sino de relaciones interétnicas que nos incluyen a todos". A esto podemos sumarle la movilización nacional e internacional por los derechos de los pueblos indígenas que pugnan por la eliminación de los mecanismos de segregación y dominación y el reconocimiento a ser diferentes.

Y así, entre ires y venires, la educación 'para y hacia' los pueblos indígenas retoma sus lenguas, las deja de lado, pero siempre asumiendo su función de 'salvadora' y de algo que ajeno a las propias lógicas, debe servir para transformarlos y cambiar lo que de 'ignorancia y atraso' tienen. Y no ha habido esfuerzos, ni planteamientos acerca de retomar las culturas indígenas y sus conocimientos para la educación en los lugares urbanos, de hecho, los conocimientos indígenas, aun cuando se ha propuesto que así sea, no entran en los contenidos ni formas escolares. La educación 'intercultural' siempre ha estado pensada para poder 'tratar' de 'educar al indio', nunca para aprender de ellos.

Ya para finales del siglo XX, se modifica la Constitución con respecto al uso de las lenguas indígenas en la educación, pero las comunidades indígenas, se siguen considerando como lugares de 'rezago y carencia', cuestión que implica que el 'desarrollo y progreso' siguen siendo imperativos, y que se piensa en ellos como 'objetos de programas' más que como 'sujetos de derecho'. Sobre este punto giran algunas de las discusiones del incumplimiento de los acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno mexicano con el EZLN en el año de 1994 (Ramírez, 2006; Schmelkes, 2002).

Artículo 2 constitucional:

B. La Federación, los Estados y los Municipios, para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

Para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, dichas autoridades, tienen la obligación de:

I. El desarrollo regional de las zonas indígenas con el propósito de fortalecer las economías locales y mejorar las condiciones de vida de sus pueblos, mediante acciones coordinadas entre los tres órdenes de gobierno, con la participación de las comunidades. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que las comunidades administrarán directamente para fines específicos.

II. Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes

indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación.

El discurso se modifica para transformar algunas escuelas en concreto, pero la idea general de la escolarización permanece, el superar el rezago y la pobreza están al centro de la práctica educativa y se piensa que esto se logra mejor si la educación se hace de forma homogénea y desde parámetros de calidad medibles y nacionales. Como sería el caso de las 'competencias' y los exámenes de evaluación. A veces, se retoman elementos culturales 'folklorizados', de modo que se afirman las diferencias aceptadas en forma de bailables y vestimentas (Díaz, 2006).

Es decir, la interculturalidad sólo se toma parcialmente por leyes y discursos, pero en la realidad, en la escuela prevalece la traducción, la educación repetitiva de los contenidos oficiales, no se incluyen otros saberes u otras formas de enseñanza, sigue siendo el objetivo cumplir con programas, tratar de tener un buen resultado en las pruebas estandarizadas, certificar e incrementar el promedio de escolaridad a nivel nacional (Jiménez, 2011; Ramírez, 2006; Schmelkes, 2002). Poco o nada se discuten desde estos mismos referentes 'interculturales' las posibilidades de otras formas de conocer, que significan otras formas de producción, mercados, territorialidades, mismas que son más bien constantemente atacadas y sometidas por las lógicas económicas y políticas prevalecientes, como se irá profundizando en los siguientes capítulos. En los programas oficiales, lo indígena sigue apareciendo como pasado.

La escuela aparece cada vez más como un proceso 'natural y deseado' desde el cual se camina hacia el 'conocimiento y el progreso'. Las *expectativas colectivas* de que a mayor educación existe una mejora en la calidad de vida o al menos un 'menor sufrimiento',²⁷ dan sentido a este espacio que encierra a las nuevas generaciones fuera de la comunidad.

27 La frase más común de los papás que mandan a sus hijos a la escuela es: "Para que no sufran lo que nosotros sufrimos de castigo en el campo".

Generación tras generación, la escuela ha ido tomando fuerza. Se convierte en el espacio donde los niños y jóvenes 'pertenecen'.

Esto resulta importante después de revisar cómo en algún punto de la historia se consideraba a la educación como una forma de dominación y la escolarización enfrentó gran resistencia por la lógica de asimilación que la regía. Son ahora los propios padres, y las comunidades las que exigen la educación, y que en palabras de Elisa Ramírez (2006):

... cuando por fin los indios se sientan a la mesa para discutir la educación que les conviene y a defenderla como un derecho ganado mediante la movilización consciente, lo que proponen no dista mucho de aquello que se ha trazado para ellos desde la cultura dominante, o se coloca incluso por debajo de las expectativas de los teóricos o las propuestas pedagógicas de avanzada procedentes de la disidencia de la cultura no india. La educación indígena, en este sentido, ha sido un éxito, pues las demandas indígenas suelen ser por una educación igual a la que ya reciben, pero de mayor calidad - no específicamente relacionada con sus culturas - que no son parte del currículo escolar sino apenas un medio para lograr el mejor aprendizaje de una segunda lengua y de otra cultura (p.9).

Esto hace eco al gran impulso que se ha dado a la educación desde la promoción del cumplimiento de la Convención Sobre los Derechos del Niño (ONU, 1990) misma que se retoma para ejercer presión - hacia el Estado y hacia los padres - para que así suceda, aunque como ya se mencionaba, poco se retoma la parte de la cuestión cultural de los niños pertenecientes a pueblos indígenas. Así, la prescripción a manera de receta secreta, se transforma en el remedio contra todo mal de la infancia y a largo plazo de todos los males de las comunidades indígenas y rurales, ya que es considerado el mejor medio de movilidad social, la salida de la pobreza y la posibilidad de encontrar un empleo. Se les homogeneiza y disciplina, desde el idioma, los contenidos y las formas, encaminándolos al mercado laboral que moverá la economía, generando los tan mencionados y anhelados 'desarrollo y progreso'.

Sin embargo, la realidad más allá de estas buenas intenciones de resolver la 'pobreza' con la educación, tiene para ofrecer el desempleo y la falta de oportunidades, ya que lo que se ha hecho es sobresaturar la oferta de mano de obra y al mismo tiempo, el convencimiento de que el campo tiene poco

que ofrecer porque ahí 'no hay dinero', que es lo que realmente cuenta para sobrevivir en este tiempo:

Sin distinción económica de sexo se han hecho dependientes de las mercancías que hay que comprar en un mundo que es incapaz de ofrecerles empleo: la fuente del dinero. Privados de las posibilidades tradicionales de subsistencia también se les niegan los puestos de trabajo que el desarrollo crea a cuentagotas (Illich, 2006).

En esto, vale la pena recuperar que la educación tiene una fuerte vinculación con irse, ya sea para estudiar - a los albergues que se mencionan - a continuar niveles más altos de educación en otros lugares más urbanizados, o simplemente porque después de estudiar hay que buscar empleo, que para eso se estudia, ¿Qué no? (Corbett, 2000). Esto genera procesos ambivalentes en las comunidades; por un lado, se busca y espera que las y los jóvenes 'estudien', 'salgan'; esto bajo el supuesto de que así tendrán 'una mejor vida', 'serán alguien', 'sufrirán menos' y no tendrán el castigo del trabajo en el campo. Por otro lado, la vida familiar todavía implica que colaboren y se involucren en la producción agrícola y se tiene como telón de fondo la idea de que la tierra y los bosques son la herencia para las futuras generaciones, es decir que son para ellos. Estas ideas coexisten casi ignorándose antagónicas, tambaleando la última, al mismo tiempo que la confianza en la escolarización crece (Corbett, 2000).

En el caso de las mujeres esto ha tenido una repercusión singular, ya que el que las niñas estudien es mucho más reciente, y se ha ido 'permitiendo' poco a poco.²⁸ Muchas de las mamás pelean para que sus hijas sigan estudiando y puedan 'salir... adelante', las negociaciones basadas en que a ellas "les hubiera gustado estudiar y vivir distinto" (Soto y Robles, 2008; Grupo de mamás, 2012). Eso ha llegado a representar que la cantidad de niños en los pueblos disminuya, al haber aumentado la migración femenina; esto planteado como versión simplificada de la realidad, ya que, aunque el aumento en la escolarización ciertamente ha retrasado la edad para tener hijos y disminuye el número de hijos por mujer, no es lo único que ha influido para esto, por ello, esta temática se profundiza y se retoma con mayor detalle en el capítulo siguiente. En algunas comunidades de la

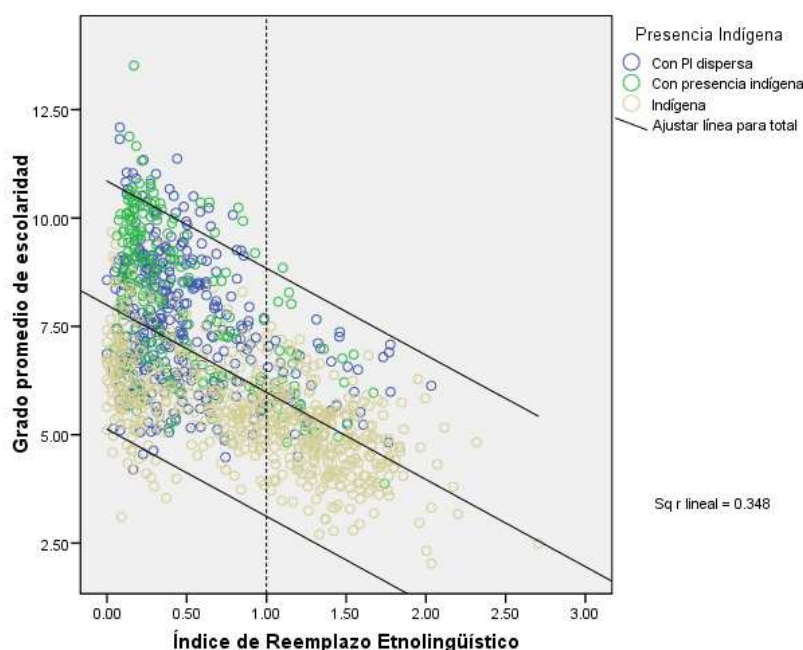
²⁸ Esto se explica con mayor detalle en el capítulo dos.

región, hay escuelas que de tener seis salones en primaria – uno para cada grado - ahora tienen un solo grupo, multigrado, ya que el número de niños no justifica el tener seis maestros.

Siempre que me hablan de ti

La tarea de castellanización que como ya se mencionaba es parte de los 'mandatos' de la escolarización, se muestra en los resultados arrojados por un cruce de dos grupos de datos de los municipios con población indígena de México. A través del cruce de datos Ezequiel Soto (2010) obtuvo la correlación entre el Índice de Reemplazo Etnolingüístico (IRE) y la cobertura de la Educación Media Superior (EMS) a nivel nacional de todos los municipios, encontrando que: “En la medida en la que aumenta la cobertura de la EMS o la cobertura de la escuela, en general, a través del aumento en el grado promedio de escolaridad, el IRE se reduce” (Soto, 2010:22).

En la gráfica 1, los municipios están divididos en tres grandes grupos, en municipios con Población Indígena Dispersa, municipios con presencia Indígena y municipios de Población Indígena. Mientras más arriba en el eje Y significa que se tiene un mayor promedio de años de escolaridad, más hacia la derecha en el eje X, corresponde a un mayor índice de reemplazo etnolingüístico. En la gráfica se puede observar cómo los municipios que se encuentran más arriba en el eje Y tienden hacia el 0 en el eje X. Es decir, cuando la escolaridad aumenta, el número de personas hablantes de lengua indígena disminuye.



Gráfica 1. Correlación entre Años de Estudio e IRE en Municipios con presencia indígena en México (Soto, 2010).

Para explicar esta gráfica, hay una afirmación común y cotidiana: 'los jóvenes ya no quieren hablar su lengua', 'los jóvenes están perdiendo la cultura'. Pero, habría que pensar si se las enseñaron, si en los espacios cotidianos de la familia y de la comunidad se sigue hablando, aunado a esto, ubicar si en las escuelas está prohibido o incluso castigado el uso de la lengua materna (aunque desde el discurso oficial ya no lo esté), y sumarle si se les ha ido alejando desde niños y ya como jóvenes no reconozcan el mundo desde ese idioma. Desde lo que he escuchado de las mamás y papás – especialmente desde las nuevas generaciones de papás y mamás – no quieren que los niños sean discriminados por hablar su lengua, o que se les dificulte la escuela por hablar otra lengua y van dejando de enseñárselas. En varias ocasiones, he preguntado a los jóvenes la situación lingüística de la familia, y es común encontrar el siguiente esquema: abuelos monolingües en lengua indígena, padres bilingües, hijos monolingües en español (por ello muchos jóvenes dicen que entienden su lengua, pero que no hablan). Esto como consecuencia de las políticas de asimilación vividas por tantos años, y que como plantea Miguel Alberto Bartolomé (1996):

Los actuales indígenas culturalmente transfigurados son hijos y nietos (personas adultas entre 30 y 50 años) de aquellos que recibieron los

embates del integracionismo y que buscaron una posible movilidad social generacional a través de negar la herencia india a sus hijos (p.21).

Es decir, el bombardeo de la prescripción de la escuela, ha hecho que aumente generacionalmente el proceso de incorporación y aumento de años escolares; muchos miembros de la generación de padres y madres actuales probablemente quisieron estudiar, pero o los padres no quisieron, o no se pudo por el costo que esto implicaba, la lejanía de la escuela, o porque eran indispensables en la unidad familiar campesina de producción; muchos vieron a varios partir y regresar profesionistas, con dinero, y 'exitosos'. Muchos de estos que se fueron, regresan para vacaciones o vuelven de vez en vez, ellos siguen siendo parte de ese terruño, muchos siguen hablando su lengua, pero para la siguiente generación, este terruño ya no les es familiar, y en su mayoría, nunca han escuchado la lengua de su comunidad, porque allá, en donde viven, no se usa. Es una generación que ya no es de ahí, aunque sus padres lo sean y aunque algún afecto les despierte esas tierras.

En términos de relaciones intergeneracionales, los adultos sienten que al tener menos años de escuela 'saben menos' que las nuevas generaciones. Esto tiene consecuencias graves, especialmente porque algunos niños y jóvenes desdeñan a sus papás y creen profundamente que 'ellos no saben nada', o ven a los abuelos incluso como seres casi intangibles, porque hasta hablan otro idioma, que ellos no terminan de entender a cabalidad. Algo se rompe entre ellos, se crea una distancia y se diferencian, una cierta vergüenza se asoma en todos, en los abuelos y papás por creerse ignorantes, y en las nuevas generaciones por lo que esos 'otros' representan, por cómo hablan, y porque 'no saben', ya que no fueron a la escuela (Freire, 2000).

Como plantea Benjamín Maldonado (2000), la escuela ocupa todo el tiempo y las energías, acapara el 'aprendizaje' generando una "doble ignorancia" (p.99) de la propia cultura, por todo lo que se crea de estigma alrededor de esos otros saberes y de los saberes de otras culturas, ya que sólo se le dan ciertos datos a manera de contenidos, se aprende a mecanizar y se les

prepara para las pruebas estandarizadas como se había mencionado anteriormente.

Como conclusión, hasta el momento puedo decir que a partir del análisis de la escolarización se pueden vislumbrar la violencia sistémica y simbólica, aun cuando de primer momento parecieran ser invisibles, ya que las formas en que se ejercen es a través de la normalización de situaciones, a partir de discursos y de generación de sueños y expectativas, es la forma en que las identidades culturales 'subalternas' van siendo exterminadas.

Nadando contra la corriente

Si pensamos en que lo que se discutió en el apartado anterior, como formas de violencia sistémica y simbólica, que a través de una colonialidad del ser buscan desaparecer las identidades culturales presentes en nuestro país, la resistencia que caracteriza a dichas identidades, después de más de 500 años de lucha, no puede dejarse de lado. Es interesante, que esos lugares de 'atraso' donde no han llegado las políticas públicas de escolarización como están planteadas, son aquellas desde donde han surgido y están surgiendo otras formas y otros sentidos de educar, otros porqués y otros para qué. Por lo pronto puedo decir, que en estos meses en que ya la idea de este capítulo rondaba en mi cabeza he escuchado en distintos foros y en distintos lugares un discurso común:

La educación que nos da el gobierno no sirve para resolver las necesidades de nuestros pueblos, al contrario, se está llevando a nuestros jóvenes por lo cual hay que hacer algo distinto para enfrentar las necesidades y problemáticas que tenemos actualmente.

Tuve la oportunidad de escuchar esto en el caracol zapatista de Oventik en 2012, donde la formación de promotores de educación y salud está basada en las necesidades de educación en las comunidades mismas, es decir, se piensa que estudiar no puede ser algo que responda a la 'necesidad individual' de estudiar, sino en aprender para resolver necesidades colectivas. Este mismo planteamiento lo pudimos ver en la visita al bachillerato de Guaquitepec que no considera tener a sus estudiantes todo

el tiempo fuera de sus comunidades, sino que el aprendizaje esté basado en las necesidades y que sirva para resolver las problemáticas de las mismas.

En Guadalajara los compañeros de Temacapulín – organizados para luchar contra la construcción de una presa - plantearon también esta misma premisa, al parecer a ellos si les cayó la escolarización con todo, pero también, ya les está cayendo el veinte de que esta no resuelve nada de las necesidades de la comunidad, y están pensando qué se tendría que hacer para resolver lo que esto ha generado con sus jóvenes, y por ende en sus comunidades.

Hace ya algunos años también lo escuché de un campesino en una comunidad mixe en las montañas oaxaqueñas, donde se estaban cuestionando el mandar a sus jóvenes a estudiar, que al final, terminan con menos jóvenes, lejos, deambulando en la búsqueda de un tesoro prometido, y que vuelven más tristes y sin caber, ni aquí ni allá. En la comunidad mixe de Tlahuitoltepec, esto ha sido también una discusión, pero se ha ido armando una opción como proceso de resistencia, desde las cosmovisiones y ontologías indígenas, donde a través de la reflexión y explicación del *Wejën-Kajën*:²⁹ se confrontan las formas en que se entiende el tiempo, el espacio, el cómo y desde dónde aprender que estarían involucrados en la educación y que son confrontados con la escolarización (Cabildo de Tlahuitoltepec, 2008).

El *wejën kajën* es definido como:

El desenvolvimiento, descubrimiento y potenciación, continua y permanente de las capacidades, potencialidades, facultades, tendencia y talentos del ser humano-comunero para la creatividad e invención personal y colectiva en tres dimensiones humanas: *ja yaa'jkën* (nivel biopsíquico) *ja wënmää'ny* (nivel conocimiento-pensamiento-mente) y *ja jää'wën* (nivel emocional-espiritual), (Cabildo de Tlahuitoltepec, 2008).

La educación en la familia y en la comunidad supone que niñas, niños y jóvenes tengan importantes experiencias donde sientan, piensen y transformen la realidad personal y comunitaria, aprendiendo a participar en la vida familiar y comunitaria, expresando sus ideas y opiniones, y

²⁹ Las dimensiones del pensamiento y generación del pensamiento comunal.

experimentando responsabilidad y autonomía. Esto se realiza a través de la conjunción de la educación/juego/trabajo, que son inseparables en el proceso de aprendizaje y de crecimiento (Loyzaga y Torres, 2011).

El jugar/aprender/trabajar se relaciona con la producción del campo o con las labores del hogar, pero también con la naturaleza, el entorno, las relaciones humanas comunitarias, la identidad y el sentido de pertenencia, así como con el desarrollo de la personalidad y la autonomía (Loyzaga y Torres, 2011).

Profundizando sobre la violencia: Las escuelas son una especie de máquina del tiempo, los niños, niñas, las y los jóvenes no existen en presente, están en un 'futuro'. Si uno pregunta: ¿para qué estudiar? La respuesta es "para tener un futuro mejor". El presente se diluye haciendo pensar que se tiene una existencia vacía 'mientras se estudia' para llegar a 'ser alguien'.

Esto genera que se viva un tiempo dual, con calendarios descompasados: se vive un calendario vinculado al campo y un calendario escolar. El tiempo cíclico del campo se enfrenta al tiempo lineal escolar. Frente a esto el *wejën kajën* plantea que la educación se desenvuelve en el aquí y el ahora, para resolver y conocer problemáticas comunitarias (Cabildo de Tlahuitoltepec, 2008), se estudia para lo concreto.

Por otro lado, la escuela es espacio confinado (en la mayoría de las comunidades, las escuelas están alejadas, físicamente hablando) donde se distingue el salón de clases como espacio de aprendizaje, la cancha como espacio de juego y un gran 'fuera'. Esto divide el aprendizaje, no existe la triada educación/juego/trabajo. 'Cada cosa tiene su lugar, cada actividad su tiempo'. En el salón hay que estar quietos y callados, obedecer, estar limpios y ordenados. En lo que respecta al llamado 'trabajo infantil', se le ha creado muy mala fama, llegando incluso a que en muchos lugares desaparezcan todo tipo de labores del campo o del hogar de las niñas y niños, en teoría porque es lo que se plantea en la convención de los derechos de los niños (ONU, 1989). Aunque esta 'batalla' ha ganado más en comunidades donde se ubican las escuelas y en términos de

corresponsabilidad familiar que en espacios como los de los jornaleros agrícolas, donde los niños ni juegan, ni estudian, sino sólo trabajan, siendo además invisibilizados, al ser sólo ayudantes de una mano de obra malbaratada.

El *wejën kajën* plantea que los espacios de aprendizaje, desde la relación juego/educación/trabajo, están en toda la comunidad - en esto quedan incluidos no sólo la zona de casas, sino los bosques, las montañas, el río, la milpa (Cabildo de Tlahuitoltepec, 2008) y los niños son parte de todas las actividades; no se les confina, ni se les excluye. Las relaciones y el diálogo con los otros - y no sólo los humanos - dan como resultado que el aprendizaje sea *yaa'jkën* (nivel biopsíquico) *jää'wën* (emocional-espiritual) y *wënmaää'ny* (mente-pensamiento). La relación entre estos tres elementos indica la generación del pensamiento y la construcción del conocimiento que se traduce en acciones (Cabildo de Tlahuitoltepec, 2008).

Estas experiencias dan pistas de cómo los contextos son parte esencial de lo que pasa con las niñas, niños y jóvenes; existen muchas otras, donde el contexto, la comunidad, sus alternativas y opciones, son los que dan en gran medida la posibilidad de ser niño, niña y joven desde otros referentes; pero, aun cuando se reconoce la experiencia y riqueza de estas experiencias, hay muchas otras comunidades cuyos contextos violentados - política, económica, cultural y físicamente - no dan tiempo ni espacio a que se piense en esto y la educación oficial llega y se hace como está planteada o como se logra interpretar desde aquellos que llegan a implementarla.

Con el lodo a media llanta...

Esta expresión es la que viene a mi cabeza mientras trato de escribir esta sección sobre la violencia sistémica y simbólica, la educación y la propia experiencia. Para aquellos que han estado en un camino de terracería en época de lluvias, atascados con el 'lodo feroz' saben a qué me refiero: si le da uno con demasiada fuerza se hunde más, y si se queda uno quieto, también. Exponer esta sensación, tiene el fin de explicar la reflexión que presento a continuación, que es similar a esta particular experiencia, en

donde, como dicta la sabiduría del chofer, le dábamos para atrás y para adelante, esperando salir del atolladero. Es decir, retomo dos experiencias en las que se busca generar 'otra educación', pero ubicando que en ambos casos que las escuelas eran la mayor parte del tiempo espacios confinados y tiempos futuros, fuentes de aspiraciones y lugar donde se transmiten contenidos mecanizados.

En el año de 1994 como parte de un proyecto de 'voluntariado' llegué a participar a un proyecto educativo a nivel medio superior llamado: Bachillerato Asunción Ixtaltepec (BAI), en Asunción Ixtaltepec, ubicado en la planicie del Istmo de Tehuantepec en su porción oaxaqueña, donde participé hasta 2008. Actualmente me encuentro participando en otro proyecto que es una 'extensión' del mismo que se encuentra en San José el Paraíso de cuya reflexión me ocuparé más adelante y por separado. Por ello, las reflexiones que aquí presento son parte del proceso de análisis con el equipo de dicho centro educativo, con quienes a lo largo de estos años he ido compartiendo y discutiendo estas ideas, aunque sí representan mi visión y análisis de las mismas.

Como antecedente a grandes rasgos, el Bachillerato Asunción Ixtaltepec, es una escuela 'marista',³⁰ que surge a partir del llamado del Obispo de la Diócesis de Tehuantepec, don Arturo Lona Reyes, quien se identificaba y promovía la 'Teología de la Liberación'.³¹ A partir del año de 1992, se construye un internado como acuerdo diocesano, que tenía como objetivo alojar a jóvenes de comunidades indígenas alejadas y sin escuela, pertenecientes a la diócesis, con el objetivo de formar catequistas que retornaran a sus comunidades, buscaran la transformación de las mismas y generaran la 'liberación' de las causas de opresión que las aquejaban.³²

Cuando yo llegué a colaborar en el proyecto, dos años después de la fundación del internado, ya casi no tenía relación con la diócesis, salvo

30 Congregación religiosa de la Iglesia Católica cuyo carisma es la educación a favor de los niños y jóvenes.

31 Corriente teológica que surge en América Latina planteando que la 'palabra de Dios' tendría que inculturarse y ser motor para cambiar las relaciones de injusticia, empobrecimiento y exclusión que vivían (y viven) la gran mayoría de las personas del continente. Se plantea como una 'opción preferencial por los pobres'.

32 Para una historia más completa sobre el proyecto revisar Soto y Robles, 2008.

aquel que se mantenía a través de los hermanos maristas como parte de la estructura eclesial y pastoral, y las visitas ocasionales de algunos sacerdotes a los jóvenes de sus parroquias. Estudiar la 'prepa' se fue tornando un objetivo en sí mismo, ocupaba el tiempo y los esfuerzos de manera tal, que la formación de catequistas eran únicamente las clases de religión que impartían los propios maristas dentro del horario escolar, que también terminaron por desaparecer y tomaron su lugar las clases de desarrollo humano impartidas por los asesores. También se había empezado a ver, que la demanda por el nivel bachillerato iba en aumento, y se comenzó a proponer 'escuelas de extensión' a las comunidades, porque el internado no se daba abasto para traer a los jóvenes a las escuelas, siendo la primera Jaltepec de Candayoc, Mixe, con su propio internado, para los jóvenes de esa zona.

El equipo de maestros estaba recién conformándose y los hermanos maristas tenían como objetivo la formación en la 'espiritualidad marista' como centro, matizada con la teología de la liberación o la opción por los pobres. En estos primeros años de mi experiencia ahí, las discusiones más fuertes fueron con respecto a los 'destinatarios', ya que la escuela al tener el peso de la 'educación marista' reconocida por su 'calidad y humanismo' y la carencia de otras opciones de educación media superior particular, atraía a un gran número de alumnos de alto nivel económico.

Así, compartían las aulas, que no necesariamente convivían, jóvenes indígenas de familias campesinas y jóvenes de las elites locales. En términos generales eran los del internado y los locales. La experiencia de docencia era muy singular, ya que los locales eran 'estudiantes expertos' y otros eran casi 'analfabetos funcionales'³³ y apenas bilingües con algún nivel de comprensión del español. Esto en el aula representaba el reto de no irte con la velocidad de los más entrenados en las artes del buen estudiante y cuya lengua materna era el español, sino tratar de pensar cómo generar una velocidad promedio que funcionara para todos. Desde el internado, fue

³³ Es decir, no sabían leer ni escribir aun cuando podían juntar letras para formar palabras, esto es una problemática constante en los jóvenes que llegaban de comunidades indígenas, la causal más común es que el español no se domina como segunda lengua y que como decíamos en la sección anterior, los conocimientos que se dan en las escuelas tienden a la memorización y mecanización.

interesante ver que además, algunos que parecían lograr la velocidad 'deseada', lo que tenían en realidad eran más capacidades de repetición, que de comprensión o de que hubiera algo que les sirviera para resolver alguna cuestión concreta, aunque bien es cierto que esto no sucede en general con los contenidos del bachillerato. Más adelante, también llevó a preguntarnos no sólo en las velocidades, sino en los caminos y contenidos, y en lo que estos tenían de útiles.

Esta situación llevó a múltiples discusiones, las propuestas eran: separarlos en grupos distintos, tener asesorías especiales para los más 'lentos' (que por cierto era la que casi siempre ganaba, porque nos preocupaba ayudarlos a superar su condición de bajo aprovechamiento); ya no recibir a los adinerados del rumbo para ser fieles a la misión y dedicar mayor atención a los 'destinatarios': los pobres y desfavorecidos.

Pero siempre se llegaba a un punto muerto: ¿Cómo negarles la educación a aquellos sólo por ser ricos? ¿Cómo separarlos?, ¿No sería cualquiera de esas opciones una discriminación? ¿Qué no la educación era un bien universal y había que buscar llegar a los más posibles? ¿No sería que simplemente con estar atentos a los de más bajo aprovechamiento bastaba?

He de decir, que como maestro, cuando alguien te entiende rápido, habla más (porque hablan tu misma lengua), en términos coloquiales 'te da cuerda' para seguirte de largo. Así, el bajo aprovechamiento de los que eran 'más indígenas' continuaba y la deserción iba en aumento.

Después de muchos años, esta discusión continuaba, como ya anunciaba, dándole pa' delante y pa' tras. Y se logró salir un poco, en algún momento se tomó la decisión colectiva de no aceptar a los 'muy ricos' porque las lógicas con las que funcionaba la escuela – como hacer los aseos y prestar un servicio - representaban algo casi imposible para dichos jóvenes.

Otra gran diferencia, que hacía que la experiencia de ser docente se jaloneara, eran las expectativas. Un buen grupo de los jóvenes que venían de comunidades, no tenían la expectativa de seguir estudiando, el

bachillerato sería su último grado de estudios, y existía como ya mencioné, más bien la idea de volver a sus pueblos para ser catequistas o prestar servicio en la capilla. Esto hacía que nuevamente, las llantas resbalaran, porque había la discusión permanente sobre plantear una educación terminal, funcional a las realidades y problemáticas comunitarias, o continuar dando prioridad y toda la energía a los 'contenidos de nivel' que se estipulaban en los programas para que aquellos que quisieran seguir estudiando pudieran hacerlo, ya que al final 'éramos un bachillerato'.

Mi posición, por un lado, habiendo terminado una carrera técnica cuando llegué ahí, pensaba que 'ir a la universidad' no lo era todo en la vida, además, vivía y compartía con los jóvenes del internado, es decir, entendía mejor lo que ellos planteaban, porque los oía platicar acerca de sus pueblos, mi apuesta estaba con ellos y en que la escuela les respondiera; además, pensaba yo que los otros 'podían encontrar otras opciones'. Pero, antes de poder resolverlo, fueron cambiando las expectativas de los jóvenes que venían de comunidades y comenzaron a buscar la universidad cada vez en mayor cantidad. Aunque muchos después de acceder tendrían que dejarla por falta de recursos para vivir en las ciudades.

En estos primeros años, tuve la oportunidad de conocer el CESDER³⁴ en Puebla, que con su proyecto educativo nos desafiaba al presentarnos que era posible 'otra escuela', organizar el aprendizaje desde otro lugar, otros tiempos y para otro objetivo. Pero, esto nunca se logró ni discutir, ya que hubiera implicado organizar la escuela en función del internado, y no el internado en función de la escuela, porque los horarios en relación con la carga de horas de las materias, era el asunto de más peso a la hora de las decisiones.

Pensar en la educación que estábamos dando como terminal, o para las comunidades de donde provenían los jóvenes, implicaba pensar en otros contenidos, otras formas de aprender, otros ritmos, pero el 'dotar de los conocimientos necesarios' a aquellos que sí seguirían a la universidad

34 Centro de Educación para el Desarrollo Rural.

siempre tuvo un peso fuerte en las decisiones para no modificar en lo mínimo el horario de 'clases'.

En esto es donde creo que echa raíces, que resiste hasta el viento de la ventosa, la contradicción mayor de estar dentro de una institución educativa, porque aun cuando la realidad de las comunidades a las que pertenecían los jóvenes – y para la que se pretendía que estudiar podría ser herramienta de cambio – no correspondía ni se tomaba en cuenta para los contenidos programáticos; al estar insertos en un 'sistema escolar' se crea siempre una 'obligación' de 'cumplir' con dicho sistema. Lograr cambiar el currículum, o la lógica de horas clase, no era tarea fácil, existía una gran barrera creada por nuestras propias creencias acerca de la escolarización – ¿Acaso no éramos todos profesionistas y exitosos?

Entonces todo lo que se pensará para las comunidades de aquellos que terminaban en este nivel, empezó a ser planteado alrededor del horario 'normal'. En esto, creo que fuimos, en la medida de lo posible, creativos y propositivos, se comenzó a pensar en la idea de una educación con conciencia social, popular, liberadora, y con espacios de vinculación comunitaria como el servicio a las agencias municipales de Asunción Ixtaltepec; a pensar en un proceso de aprendizaje 'fuera del aula': se tenía capacitación de salud comunitaria, ecología, construcción de baños secos y estufas Lorena, reciclado y separación de basura; talleres artísticos, productivos. Aunque la escuela seguía siendo una realidad aparte de las comunidades y a lo mucho, algunos hacíamos alusión a ella desde nuestras materias.

Así, lo popular, liberador, formador de conciencia de clase y social que fue formulándose con el paso del tiempo, quedó siempre colgado como esferitas en el árbol de lo académico. Y esto, aun cuando la escuela se organizaba democráticamente, había asambleas para resolver las necesidades, a partir de un diagnóstico y una planeación, los jóvenes proponían qué actividades hacer, se responsabilizaban por ellas en comisiones, no podían ni mencionar cambiar el horario de clases, o la forma en que se enseñaba; aunque en

esto también se ha avanzado, dando una mayor flexibilidad a las horas clase, a las formas de evaluar y a las formas de enseñar.

Este es un punto medular en la discusión de esta tesis, ya que se centra en las 'identidades culturales' de los jóvenes que asistían a esta escuela y de aquellos que vivían en el internado. Cuando llegué era el mes de agosto del tan significativo 1994, es decir, 6 meses después del levantamiento zapatista, del cual, casi ningún joven había escuchado. Los jóvenes eran zapotecos, mixes, huaves, chontales, zoques, pero no se consideraban a sí mismos 'indígenas'.³⁵ El escucharlos hablar en grupos en sus propias lenguas era común, y siendo yo la maestra de la 'lengua adicional al español (Inglés) me tocó debatir acerca de lo inútil y sin sentido de estudiar algo que no tenía nada que ver con ellos, escucharlos decir lo mucho que carecía de importancia ese idioma que yo tenía la 'misión' de enseñarles, y que había mejor que pensar en algo que sí les fuera a servir; también me dijeron en repetidas ocasiones, que ellos ya hablaban dos lenguas, ¿para qué otra más? El norte no era tan común en los horizontes de vida en ese entonces.

En retrospectiva me doy cuenta que para muchas de las comunidades, los jóvenes del internado en 1994, eran los primeros en salir para estudiar; y salieron a estudiar para poder prestar un servicio de catequistas, es decir, para volver. Pero esto no duró mucho, para el año 2000, ya muchos de los que llegaban era porque 'querían estudiar', en la lógica de 'salir adelante' y 'ser alguien' que se explicó más arriba. El cambio fue asombrosamente rápido, en menos de 10 años era algo común y natural escuchar eso en los jóvenes y sus padres. El internado como una oportunidad para llegar hasta la prepa, comenzó a tomar forma de trampolín de salida de las comunidades, para aquellos que lograban tener los recursos para llegar ahí. Los recursos también cambiaron cuando se instauró el Programa

35 Lo 'indígena' como elemento aglutinador para llamarse a sí mismos desde los habitantes de los distintos pueblos, tomó nuevos bríos desde la celebración de los 500 años de resistencia en 1992, desde la firma de los Acuerdos de San Andrés. Este punto tiene muchas aristas ya que al mismo tiempo se refuerza la idea de que existen como grupo hacia el que se diseñan políticas homogéneas y se usa desde los pueblos para defender los derechos.

Oportunidades,³⁶ que significó tener dinero, que había sido una de las barreras más grandes para pensar en continuar los estudios. Conforme avanzó el tiempo, casi todos fueron refiriéndose a los motivos de su presencia desde los fines individuales de buscar estudiar más, pensando en un 'futuro mejor'.

Casi a la par, irónicamente, llegaron los discursos sobre los derechos indígenas y el zapatismo, ya era común escuchar (sobre todo a los locales zapotecos de Juchitán) hablar sobre 'nosotros como indígenas', aunque la proporción de los que hablaban lenguas indígenas había disminuido drásticamente. Este discurso se adoptó rápidamente en el discurso escolar, y así fue como fuimos incorporando a la discusión la interculturalidad, con lo que fuimos notando también que la relación con los zapotecos de la planicie era un tanto de dominio hacia las otras culturas presentes en la región.

Pero... el lodo es más necio de lo que parece... siempre se vuelve uno a resbalar. Esto lo digo porque más de una vez se cuestionaba el participar en cosas 'sociales' a nombre de la escuela, y en más de una ocasión, los jóvenes que nos llevaban la delantera, participaban en foros, protestas, se unían a causas y se organizaban; en la escuela la discusión caía en si podían o no ir como 'BAI' o si era 'políticamente correcto', en la mayoría de las ocasiones, se les pedía que participaran a título personal.

El cambio de adscripción al Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca³⁷ trajo un poco de paz con respecto a la carga y estructura académica. Con ello se pusieron en el currículum oficial las materias de Lengua Materna, Desarrollo Comunitario y Proyectos Comunitarios Alternativos. Y digo que para darnos un poco de paz, porque así como tales, el insertar dichas materias sólo cambiaba algo de la información que íbamos a brindar, pero seguía dejando blindado lo 'académico' e incluso reforzaba el

36 El Programa ha cambiado varias veces de nombre, pero sigue siendo el mismo principio, es Oportunidades, Progreso, Prospera.

37 Anteriormente se pertenecía a la Dirección General de Bachilleratos, que es una instancia federal. Este cambio se realizó porque a lo largo de los años se fueron abriendo extensiones para atender de manera regional la 'demanda educativa'

blindaje, porque con este brochazo por encima al currículum: 'éramos interculturales'.

Pero, como todo, en el ir y venir, discutir y debatir, acerca de si eso nos daba 'el sello' o no, fuimos creando algunas ventanitas al blindaje académico. Aunque esto no fue tarea fácil, hay una anécdota que me gusta mucho porque es un claro ejemplo de esto: el profesor que daba clases de Desarrollo Comunitario tenía en el programa 'Educación Popular' como forma de aprender y de cambiar la realidad. Irónicamente, al volverse parte de una clase, dentro de una 'escuela', los alumnos tuvieron que presentar exámenes donde tuvieron que memorizar datos acerca de la Educación Popular, sus contenidos, ideas, autores, etcétera; lo cual contraviene de raíz los principios mismos de la Educación Popular.

Pero, esto sólo significaba que seguíamos pensándole e intentando salir del lodo, así, a través de un proceso de creatividad colectivo, se logró pensar en temas transversales para cada grado que nos pusieran en presente y en contacto con las comunidades. En primer año el tema era "Historia de mi comunidad" para el cual, a manera de canasta, cada materia encargaría algo de la historia de las comunidades a cada uno de los alumnos, misma que recopilarían en su comunidad de origen, durante tiempos dedicados especialmente a esto. Además, se pensó que la habilidad que había que reforzar era la de expresión oral y la de escritura, por ende, se hacía una presentación de lo que habían encontrado, y la narrativa de dicha historia sería realizada 'a mano' de manera individual, siendo la materia concentradora de dicha historia la materia de Lengua Materna.

Para segundo año el tema era "la realidad nacional e internacional". El objetivo era que las materias también participaran para conformar un trabajo único y trabajar la habilidad de lectura, porque los estudios nacionales se vinculaban a textos sobre el tema. El 'resultado' era un ensayo sobre algún tema de los estudiados; tratando de vincularlo a su realidad local.

El tercer año, sólo tres materias se ponían en función de esta misión, Métodos de Investigación, Proyectos Comunitarios Alternativos y Desarrollo Comunitario. La idea comenzó grande, se trataba de que los jóvenes, en equipos por comunidad de origen, realizaran un trabajo de investigación, donde además de recopilar historias, la analizaran y propusieran algo para resolver la problemática estudiada y que de preferencia significara alguna acción concreta. Esto representó varias problemáticas, los tiempos escolares son muy cortos, no había quien fuera a apoyar o supervisar que realmente se hicieran las acciones, y pues una vez que nos dimos de nariz con la realidad 'escolar' rediseñamos el trabajo de investigación a algo más modesto. Se seguía con el objetivo de la lecto-escritura, y se adicionaba la posibilidad de comprensión de la realidad propia con teorías o desde una realidad más amplia, y la sugerencia de devolver algo con la gente a la que habían entrevistado.

Los trabajos de investigación se convirtieron en un parte aguas para la forma de vivir el tercer año, ya no era sólo estar pensando que si no se iba a poder seguir estudiando, o a donde se iba a estudiar; sino poder terminar el trabajo, organizarse, escribir en la computadora, ordenar la información, pensar en su pueblo, y reflexionar sobre lo que estaba pasando. A los jóvenes les emocionaba, les cansaba, se hartaban, se volvían a emocionar (un poco como lo que nos pasa a todos cuando estamos tratando de armar una investigación), y ahí el aprendizaje era otro, al hablar de su comunidad hablaban otros, se posicionaban otros; los del internado en especial sabían sobre su comunidad, la disfrutaban; los locales de lugares más urbanizados, la comunidad les era a veces inasequible, no la conocían, se quedaban perplejos de su propia distancia con respecto a lo que se vivía ahí. Había un cambio drástico en la actitud, los internos se volvían los expertos en la materia. Aunque con las concebidas problemáticas de una investigación desde dentro e implicada.

Estas temáticas fueron y siguen siendo un ejercicio interesante, porque además han significado que por lo menos dos semanas de 'clases' se destinen a que los jóvenes estén en su comunidad 'investigando' y preguntando a sus mayores, recopilando historias e informaciones,

entendimientos y visiones. De forma modesta, se logró cambiar el lugar de la escuela en el imaginario y en algunos llega a cuestionar la perspectiva del ¿para qué y por qué estudiar?, lográndose además modificar los contenidos, o al menos incorporar algunos vinculados a las comunidades.

En el equipo de docentes hicimos grandes cambios de lógica, el día de muertos debía pasarse en los pueblos, no en clases; todavía no se logra lo mismo con relación a las fiestas, se sigue pensando que hay que estar en la 'escuela'; faltar no es opción. Desde este cambio, modesto pero consistente en nuestras formas de entender el aprender, y el ¿desde dónde? y ¿para qué educamos?, las cosas que anteriormente quedaban como adornos, tomaron un nuevo sentido. Hay destellos de coherencia, hay consenso en que hay que pensar en las comunidades no como una realidad aparte que hay que estudiar, sino como una realidad presente que nos toca y nos hace ser, aprender, vivir. Desde esto, creo que el gran aprendizaje es que la experiencia de algo distinto, nos lleva a pensar distinto.

Y aquí retomo como el gran reto de una escuela que busca ser una Educación Popular, liberadora, intercultural o algo así, lo que dice Jesús Hernández (2012), maestro zapoteco del BAI:

Lo que se busca es pensar en una educación que parta del conocimiento, análisis, valoración y afirmación de la identidad étnica propia, pero que se proyecte hacia el abordaje de conocimientos y tecnologías producidos por otros grupos humanos; una educación que exija el replanteamiento de los fundamentos, los elementos y las funciones curriculares en su conjunto, a partir del pensamiento, cosmovisión y situación histórica de cada pueblo, para lograr la continuidad de esa sabiduría tan afanosamente construida a través de los siglos por nuestros antepasados y que tiene en este siglo XXI la más dura prueba de su sobrevivencia.

Y aquí dejo esta discusión para pasar al otro tema que nos atañe en esta investigación, y del cual hablaré mucho menos, ya que la historia de la escuela es más corta y la historia del equipo actual de maestros es de sólo dos años, es decir, están empezando.

Como los cangrejos

Antes de entrar en materia con el Bachillerato Asunción Ixtaltepec, extensión San José el Paraíso, quiero plantear desde mi mirada, a manera de antecedente al Centro de Educación Campesina (CEC) de la UCIRI.³⁸

Cuando llegué al Istmo a colaborar en el BAI, se oía el rumor que allá en la montaña (en San José el Paraíso) había una escuela de las comunidades, una escuela donde trabajar la tierra era el centro de la educación, donde el café, la milpa, las hortalizas eran el lugar de aprendizaje. Eran unos campesinos organizados, que siguiendo 'la palabra de Dios'³⁹ habían logrado mejorar sus condiciones de vida y vender su café de manera organizada, sobre esto se profundiza en el capítulo cinco. Gracias al proceso de reflexión, la Asamblea de Socios había decidido armar su propia escuela, donde los jóvenes aprenderían lo que se necesitaba para que la vida en general de los socios mejorara.

Por el vínculo desde los hermanos maristas con la diócesis, también comenzaron a llegar jóvenes hijos de socios de la organización a estudiar en el BAI y a vivir en el internado. Siempre llegaban acompañados del 'encargo' de los sacerdotes y religiosas que colaboraban con la UCIRI, de que cuidáramos a esos muchachos, ya que se tenía la expectativa de que estudiaran la prepa, luego la universidad y regresaran a fortalecer la organización.

Más adelante, se fueron haciendo visitas al CEC, con algunos de los estudiantes del BAI, para intercambiar experiencias, y que los del BAI vieran como se tenían aprendizajes distintos y cómo una organización de base indígena y campesina estaba proponiendo la formación de sus propios técnicos, ya que en las universidades no había un conocimiento de lo que se necesitaba, o debido a que salían a estudiar, los jóvenes difícilmente regresaban.

38 Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo.

39 Recordando que el vínculo que se tenía era a través de los curas y del obispo de la diócesis, la narrativa giraba acerca de la propia pastoral y lo que se podía lograr a través de un compromiso real con los pobres y oprimidos como pueblo de Dios desde la Iglesia.

La narrativa era que los jóvenes iban ahí porque tenían un compromiso con sus comunidades, la formación como técnicos orgánicos los hacía aprender de una manera distinta, en base a la resolución de problemáticas reales y aterrizando casi de manera inmediata lo aprendido en situaciones de la vida cotidiana.

A mí, ir de visita al CEC me daba muchas esperanzas y me ponía a pensar en regresar y cambiar algo del BAI, para hacerla menos escuela y más vinculada a los procesos de vida de las comunidades. Pero al final, ya platiqué las resistencias propias del BAI. Más allá de eso, representaba un ejemplo de que sí se podían pensar las cosas distintas.

Pero, el CEC cerró, y también lo hizo el nivel bachillerato e internado del CESDER; en el caso del CEC las versiones sobre las causas son tan diversas como personas a las que les he preguntado, unos dicen que era falta de presupuesto, otros que se había cumplido la meta de técnicos formados y si seguían formando corrían el riesgo de ponerlos en competencia entre ellos, otros dicen que fue porque los jóvenes ya no llegaban porque no querían 'eso', otros dicen que fue porque se fue creando en los jóvenes la expectativa de obtener algún certificado (específicamente se han referido al de bachillerato). Las dos últimas coinciden con lo que se veía anteriormente sobre la forma en que escolarizarse fue ganando terreno como expectativa colectiva. Como en el CEC se pensaba que ceder a esto alteraría la misión, la lógica, función y organización (porque ya se vio cómo la carga 'académica' genera una dinámica por sí misma) decidieron que era mejor cerrar antes que traicionar los principios con los que fue creado.

Años más tarde, en el 2007, las autoridades de San José el Paraíso solicitaron permiso para utilizar las instalaciones donde había estado el CEC para poner un bachillerato comunitario extensión del BAI. La Asamblea de Socios de la UCIRI, aceptó el uso de las instalaciones y así, comenzó el BAI San José el Paraíso.

En un principio el equipo de maestros se formó con exalumnos del BAI, mismos que en verano estudian la Licenciatura en Educación Media Superior Intercultural en la Universidad Marista en la ciudad de México. La comunidad se comprometió a apoyar a la escuela, y a estar al pendiente de los muchachos que llegaran a estudiar ahí.

Hace dos años, el equipo de maestros se fracturó, debido a que la comunidad solicitó que varios de sus miembros fueran 'retirados'. Esto llevó a que el equipo se conformará casi con puros jóvenes voluntarios, en su mayoría recién terminando la preparatoria y de distintos lugares de origen. La conformación actual del equipo es de: dos maestras originarias de la comunidad de San José, que fueron exalumnas del BAI; un maestro que estuvo desde que la escuela funcionaba como CEC y es de una comunidad cercana; una maestra 'prestada' del BAI San Mateo del Mar – del que también es exalumna; una maestra recién egresada del BAI San Felipe Zihualtepec; un maestro egresado de la primera generación del BAI San José el Paraíso y una maestra recién egresada de un bachillerato marista de la montaña de Guerrero (los últimos tres están en su primer año de la universidad).

El peso del 'bloque académico' es grande y aún no se ha planteado ni siquiera que pueda modificarse o tocarse. Los maestros pasan la mayor parte del tiempo preparando clases, son temas que conocen pero que no es lo mismo que tener que 'transmitirlos'. Aunado a esto, fuera de la maestra 'prestada' del BAI San Mateo del Mar (actualmente la directora) ninguno de los maestros asegura que se va a quedar el año que entra, porque por un lado, el ingreso que se obtiene ahí es mínimo y por otro lado, no son de ahí o porque quieren algo más que estar 'hasta allá', preferirían un lugar más cerca de sus casas o más urbano.

Sumémosle que después de 12 años de escolarización 'formal' (estilo lo discutido en las secciones anteriores) pensar en otro tipo de educación, no es algo se estén preguntando, es decir, para que ese punto llegue, tendrían que tener un poco de tiempo libre 'sin estar preparando clases' o una

experiencia que les hiciera cambiar su perspectiva acerca del ¿para qué? o ¿desde dónde educar?

Y encima, que los maestros a veces sienten que no es una expresión sino una descripción literal de su situación, tienen a la comunidad con posturas encontradas. Algunos papás piensan que en la escuela deberían aprender y hacer otras cosas, sembrar sus hortalizas, el cafetal, la composta, los peces, los pollos; otros piensan que deberían dedicarse 'solo a estudiar' que para dejar el campo es que se estudia ¿no?, entonces ¿por qué ponen a sus hijos a hacer cosas que ya ni ellos les piden? (esta es la primera vez que veo un joven de familia cafetalera que no ha ido nunca al cafetal). Esta presión, de no 'alejarse' y no 'regresar al campo' ha limitado severamente cualquier intento que han tenido los maestros por hacer algo 'fuera del salón' con los jóvenes.

Se hizo en un taller con los maestros, desde esta precaria situación – de no saber si habrá continuidad y el miedo a ser cuestionados – se obtuvo la siguiente figura (número 2), que representa el objetivo y habilidades que quieren formar en sus alumnos, donde se muestra una intencionalidad a buscar algo más que formarlos académicamente, y donde encerrado en recuadros negros están las cosas que ya se hacen, pero que no tienen intencionalidades o seguimientos claros.

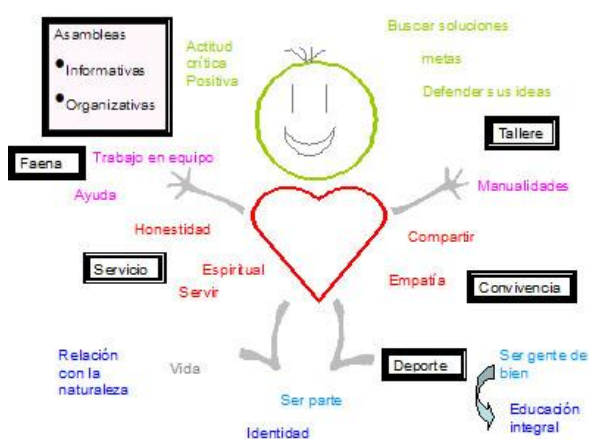


**Figura 2. Qué queremos lograr con nuestra educación.
Elaborado con docentes del BAI San José el Paraíso.**

También se formuló el siguiente objetivo de la escuela:

Fomentar en los alumnos la educación académica, práctica, social y religiosa, creando un espíritu de servicio a partir de sus identidades culturales, en relación con la naturaleza y sus comunidades (Taller con maestros, 2011).

En este escenario, la escolarización como violencia que busca sacar a los jóvenes se colorea de búsqueda de educación integral, se piensa que puede modificarse desde la interculturalidad y la relación con la naturaleza, pero de momento, esto sólo es un objetivo, colgado en una pared, que espera que los maestros terminen de preparar sus clases.

Atrapados en la tercera cuerda

Desenmascarar la escolarización como un proceso de violencia sistémica y simbólica nos lleva a plantear nuevas preguntas, desde los propios lugares donde nos encontremos.

Un elemento importante es que se tiene que cambiar de 'ring' en la discusión educativa, es decir, tenemos que salirnos de los discursos de 'calidad', de la búsqueda de mayor presupuesto con el mismo modelo, de perseguir que se cumplan horas o que se aumenten, de la necesidad imperiosa de buscar culpables y fincar responsabilidades en los maestros, las comunidades, los burócratas y pensar en la forma en que se puede dismantelar la violencia que es connatural al sistema educativo. Para ello tenemos que buscar los saberes que desde otras cosmogonías y filosofías se han ido construyendo a lo largo de la historia y a través de generaciones. Incorporar nuevas formas de aprender y de vivir la experiencia de hacerlo. En esto radicaría una verdadera búsqueda de la interculturalidad y tendría que dismantelarse el sistema educativo como lo conocemos.

Al leer este capítulo, muchos, tal vez se pregunten, casi horrorizados: ¿Entonces, hay que quitar las escuelas? Mi respuesta, sería que al menos, habría que quitarles tiempo y darles oportunidad a otras experiencias. Tal vez, sería un sí, aventurando desde la imposibilidad – tal vez más en un sentido argumentativo y para pensar seriamente en otras opciones de

organizar el aprendizaje – no como decreto. Esto, porque si seguimos pensando que permanezcan como tal, es seguirles invirtiendo – creatividad, tiempo, dinero – para que hagan algo que está negado desde su propia naturaleza.

El gran reto es pues, cómo volver a pensarnos capaces de crear, aprender, enseñar, y 'ser' en conexión con otros, desde las experiencias y el entorno, como se muestra desde las ontologías indígenas. Esto nos lleva también a preguntarnos: ¿Será que los derechos universales pueden ser tales? ¿Para qué y para quién educamos? ¿Desde dónde? ¿Con qué visión de mundo? ¿Hacia el fortalecimiento de qué proyecto civilizatorio? ¿Dejaremos que se lleve el *Val pat ok* a los niños y jóvenes auspiciando que se eliminen otras ontologías y visiones de mundo? Y en este sentido, aunque la tarea es desde lo local, en apuestas educativas concretas, ésta tiene que ser también desde lo político nacional, desde exigir que se replantee que puede haber más de una forma de 'ser' niña, niño y joven. Y habrá que pensar las formas en que estos mecanismos de violencia se suman a otros procesos que hacen que los pueblos y sus nuevas generaciones se desencuentren y que se vivan procesos que nos hacen pensar no sólo en exterminio cultural sino incluso en un etnocidio hormiga.

Capítulo II. Cosas de familia

En este capítulo reflexiono sobre eso llamado 'familia' como plataforma para entender ciertas formas de relación entre los miembros de la comunidad, así como las violencias sistémica, simbólica y subjetiva que se ejercen sobre las relaciones intergeneracionales desde el sistema económico, diferentes políticas públicas, medios de comunicación e incluso procesos de intervención por ONGs. Esto ha conllevado a lo que desde el capítulo anterior nos referimos como 'colonialidad del ser' a través del cual se imponen imaginarios de un 'deber ser' en cosas que son supuestamente consideradas privadas e incluso íntimas.

La familia es considerada dentro de los discursos de las ciencias sociales como la base de la sociedad, tanto por su función económica como por su función en la reproducción cultural y social. Pero, ¿qué es la familia? Esta es una pregunta que de principio suena a obviedad absurda, especialmente, porque todos tenemos una respuesta distinta, dada nuestra experiencia cercana acerca de ella, y porque el sentido común nos lleva casi automáticamente a las representaciones comunes, a los estereotipos.

El capítulo se tiñe 'economista', se habla de la familia como unidad doméstica de producción y de consumo, del control de la natalidad con base en la relación que se va tejiendo entre el número de hijos y nivel de desarrollo económico. Más adelante se entreteje la cuestión de la pobreza como elemento fundante de las nuevas relaciones familiares, a partir de los cambios en el consumo, y en los parámetros de vida, dados a partir de la imposición de necesidades. Los procesos van de la imposición a la introyección de los 'sueños de otros', anidando y naturalizándose como propios; esto, como ya se comenzaba a ver en el capítulo anterior, se engarza en las opciones de vida que se quieren y sueñan de manera familiar y colectiva, para las y los jóvenes, niñas y niños. Por ello, en este capítulo planteo cómo el exterminio cultural se da en doble vía, desde fuera y desde dentro.

En esta trama, la migración se pensará como una situación colectiva, aunque sólo se vaya uno, aunque eso pareciera dejar a un individuo 'suelto', siendo además una decisión que no se toma desde parámetros simplemente racionales, sino como un acto de amor y compromiso. Es decir, el que migra lleva sobre sus espaldas los sueños de muchos, alientos de varios y deja tras de sí a otros que con igual amor y compromiso lo esperan, lo añoran y le 'echan ganas' para ir construyendo eso que les llevó a decidir la separación. El impulso a la migración lo dan las violencias sistémica y simbólica desde los referentes de éxito, de familia y de lo que hay que 'proveer' a las nuevas generaciones. En esto, también se plantea cómo la decisión de volver: el cuándo y el cómo, se vuelve día a día más difusa e inasible para todos los que en un momento decidieron que era un buen plan partir.

A lo largo de este capítulo se busca ver cómo se entretajan la violencia sistémica, la violencia simbólica y la violencia subjetiva, hacia los afectos, los amores y las relaciones entre generaciones.

P.D. ¡Viva la familia!



Dentro de esta investigación considero pertinente hablar de la familia como espacio vital de las relaciones intergeneracionales, como el espacio que Kant señalaba como el de "la posibilidad de coexistencia", lo que incluye su caracterización desde una doble dimensión: la física-territorial y la socio-simbólica (en Reyes, 2002:61). Así, es un espacio desde donde se pueden mirar con detalle las opciones de vida que se quieren y sueñan de manera colectiva, para las y los jóvenes, niñas y niños, desde los parámetros de la vida comunitaria y de la organización, pero también a partir de la violencia simbólica que establece tiempos, espacios y conceptos de éxito que llegan

desde la escuela, los medios de comunicación y programas de gobierno, que sumados a la violencia sistémica, desvanecen las opciones de vida en el campo y con ello la permanencia de otros mundos.

Para el caso de las comunidades llamadas 'tradicionales' o campesinas se utiliza el término de 'grupo doméstico' para "englobar la unidad de residencia, la unidad reproductiva y la unidad económica" (Goody, 1972:106 en Balazote y Radovich, 1992). Hablar de la familia tiene doble propósito, por un lado, pensarla desde su base económica y productiva, los discursos, el imaginario social y las representaciones, y su función como eslabón de la reproducción social, por otro, desde las relaciones intersubjetivas que se tejen dentro de ella, a la vez que se enfrentan las vicisitudes de escenarios societales mayores.

De acuerdo a la teoría de la economía campesina propuesta por Chayanov (1966 y 1974), la unidad doméstica campesina constituye una unidad de producción y consumo en donde se desarrolla la producción y reproducción social y económica del grupo familiar, siendo el objetivo primordial de la producción campesina la satisfacción de sus necesidades de consumo. El grupo familiar campesino, según Chayanov, emplea sus propios recursos laborales, nunca compra trabajo, hasta el momento que logra establecer un ingreso anual viable que asegure la sobrevivencia del grupo familiar (Chayanov en Palermo, 1997).

De tal suerte que la 'familia campesina' tiene como base la *corresponsabilidad* de todos sus miembros. La obtención del sustento, vinculado a la producción agrícola y al uso del territorio en la recolección, caza y pesca, está en manos de las y los niños, jóvenes y adultos de una unidad de producción, cada uno tiene sus tareas y sus responsabilidades.

Esta corresponsabilidad no se limita al grupo doméstico, sino que se extiende para apoyarse en la familia extendida, por ejemplo, en el corte de café o en algunas celebraciones. Como se retoma en el capítulo cuatro, la corresponsabilidad se expande hacia la comunidad, en la prestación de cargos y servicios, en la participación en comités y en las fiestas. Esto se

vive en el trabajo comunitario, mismo que realizan principalmente los comuneros (jefes de familia, generalmente los hombres) y que sirve para mejorar lugares comunitarios como el camino, la parcela, el ganado común, las escuelas, etcétera.

Al estar platicando con Miriam, una de las maestras del bachillerato, que es de la comunidad, acerca de los cafetales, me explicaba que cuando son fechas de corte, se organiza un rol para que toda su familia (de momento, mamá, ella y dos hermanas) vaya a los cafetales de sus tías y las familias de sus tías van al cafetal de su mamá, en una especie de 'mano vuelta', de esta forma el café se selecciona y se corta, sin necesidad de pagar por el trabajo. También, como parte de la UCIRI, su mamá tiene unas vacas con un grupo de señoras, que se van turnando para ir a verlas, darles sal, y así entre todas van cuidando y manteniendo estos animales.

Aun cuando en muchas familias campesinas siguen funcionando y perviven elementos de corresponsabilidad entre sus miembros, y hacia la vida social en general, la idea de que los padres son responsables del éxito o fracaso (económico) de sus hijos ha ido incrementándose; los niños y jóvenes aprenden a pensarse como individuos que tienen que 'salir adelante' y cuya vida y futuro está en la búsqueda de 'cualquier otra' opción de vida, ya que el campo empobrecido, no representa tal cosa, 'decimos todos'. Esta forma de entenderse a sí mismos, la vida y el futuro, ha ido permeando como noción 'universalizada', constituyendo el elemento de fantasía, el soporte o fondo fantasmático de la noción ideológica universal de 'futuro' (Zizěk, 1998).

Ante esto considero pertinente hablar de la violencia simbólica y sistémica que trastoca las condiciones económicas, pero también las afectivas, sociales y de futuro de las familias y los pueblos indígenas, y por ende de las y los jóvenes; a través de lo que Zizěk (1998) denomina ideología universal, que viene en forma de imaginarios y prescripciones de desarrollo y superación de la pobreza, dando entrada al 'proyecto civilizatorio occidental' como ya se ha mencionado (Bonfil, 1987; Escobar, 1995; Naz, 2006). Estos temas se irán desarrollando a lo largo de este capítulo.

***Pocos hijos para darles mucho*⁴⁰**



Una de las veces que iba rumbo a San José el Paraíso, el camión de la comunidad se descompuso, y por un buen rato quedamos varados en el camino. Nos bajamos y caminamos rumbo a un lugar sombreado, un señor de alrededor de 60 años comenzó a entrevistarme: ¿Quién era? ¿Qué hacía yo ahí? Una vez que respondí que trabajaba en la prepa de San José, continuó con preguntas más personales: ¿Era casada? ¿Tenía hijos? Al responder que no a ambas preguntas, se me quedó viendo largamente, y buscando 'justificarme' explicó: "Bueno, es que aquí se puede tener muchos hijos, hay con que darles de comer". Luego añadió que él tenía cinco hijos, pero que él ya había cumplido, dos de sus hijas estaban en el pueblo, casadas con su propia familia y los otros se habían ido. Iba yo a preguntar más detalles, pero llegó una redila⁴¹ que llamó a los que íbamos a San José y tuve que despedirme.

Mientras viajaba apretujada en la redila que me llevaría a San José, me quedé pensando en las distintas versiones que había escuchado acerca de tener hijos, cómo: 'eso' que se necesita 'tener' para criarlos. Vino a mi recuerdo lo que decía otro abuelito: "aquí más tranquilo, porque en la ciudad se come dinero, aquí siempre tenemos maíz, huevo, verdolagas, fruta". Lo curioso, pensaba yo, es que estos pensamientos los había escuchado de boca de los 'abuelitos'. Lo que normalmente se escucha de la generación actual de padres de familia, es lo mucho que tienen que hacer para conseguir dinero para lo que sus hijos necesitan.

Esto me lleva a presentar ahora tres líneas de reflexión sobre las nuevas generaciones, regresando a la línea argumental de esta investigación, es

40 Nombre de una campaña del gobierno de México para el control de la natalidad en la década de los 80's.

41 Camionetas de carga modificadas para llevar pasaje, colocando algunas bancas y techo en la parte de atrás.

decir, los niños y los jóvenes, pero en este apartado, como parte de una familia. Las líneas de reflexión se entretajan, aunque se presentan separadas para fines del análisis, sin dejar de reconocer su entrelazamiento. La primera reflexión es sobre el control de la natalidad, insistentemente impulsado por el gobierno, desde la lógica de combate a la 'pobreza' y promoción del 'desarrollo'.

La segunda es sobre la pobreza, como idea impuesta, como realidad vivida, como búsqueda de estatus desde el consumo, es decir, sobre la forma en que muchas cosas se tornaron parte de los gastos comunes en los hogares y para las cuales se necesita un dinero que no abunda y que casi siempre escasea. En este sentido del consumo, pero en su propia dimensión, está el tema de las 'necesidades' de los niños y jóvenes como son la salud, la educación, la ropa, los productos de belleza, el empleo.

La siguiente línea de reflexión es sobre las formas en que se relacionan los padres de familia y las comunidades con los niños y jóvenes, a partir de los nuevos imaginarios que acompañan a los que nacen en estos tiempos, por ejemplo 'el éxito' o el 'futuro sin sufrimiento', la individuación de la vida y del futuro, y los costos que hay que pagar para lograrlo, como el tenerse que marchar.

Y en una segunda parte de este capítulo, la reflexión se dirige a algunas formas nuevas de la conformación de la familia, esto entendido desde lo planteado en las tres reflexiones anteriores. Estas cuatro líneas nos llevarán a entender la migración como una forma de expresión de las nuevas relaciones en las familias en un doble motivo, causada por - y como forma de enfrentar - la violencia sistémica y simbólica hacia los pueblos.

Mientras menos burros, más olotes

En 1798, Malthus advertía de los problemas que podía ocasionar el crecimiento de la población:

La capacidad de crecimiento de la población es infinitamente mayor que la capacidad de la tierra para producir alimentos para el hombre. La

población, si no encuentra obstáculos, aumenta en progresión geométrica. Los alimentos tan sólo aumentan en progresión aritmética. Basta con poseer las más elementales nociones de números para poder apreciar la inmensa diferencia a favor de la primera de estas dos fuerzas (Malthus, 1998:4).

Y aunque él no lo plantea así, el aparente cumplimiento de su 'profecía' acerca del crecimiento poblacional, ha sido y continúa siendo percibida como un 'problema' al que hay que atender, principalmente en zonas y comunidades 'pobres'. Este control del crecimiento poblacional se ha vinculado a discursos que proponen el control de dicho crecimiento en aras del 'desarrollo', la erradicación de la 'pobreza', los derechos sexuales y reproductivos - en especial de las mujeres - y la conservación de los recursos naturales; esto a pesar de que hay datos que muestran que la producción de alimentos es suficiente para la población actual y que es la desigualdad en el acceso y la injusta distribución son los que hacen que muchos no tengan acceso a ellos.

Estos discursos, se implantan como mecanismos de violencia simbólica y subjetiva, constituyendo lo que Foucault llama "biopoder" (Foucault, 1991:84). Este concepto designa las formas de poder ejercidas sobre personas en tanto objetos de estudio y de intervención. Es decir, las personas como miembros de la construcción científica de 'población' son sujetos a una serie de normatividades en la conducta individual, sexual y reproductiva, establecidas desde las políticas públicas (Foucault, 1991). Se ejerce el poder produciendo 'verdad'. La producción de verdad tiene que ver con el discurso histórico (Foucault, 1971). Es una forma de poder difuso y no actúa sobre los individuos, sino que determina un horizonte de acción. No disciplina, sino que normaliza (Mendieta, 2007:141).

Para explicar el biopoder, como mecanismo de la violencia sistémica, simbólica - y en algunos casos subjetiva - habrá que revisar el proceso a través del cual se fue dando la normalización del control de la natalidad en el imaginario social. Esto hasta lograr lo que Žižek (1998) denomina la "hegemonía ideológica", misma que implica que la ideología dominante incorpora una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada pueda reconocer en ella sus 'auténticos anhelos'.

Siguiendo a Žižek podemos decir que dicha ideología 'distorsiona' la expresión de este deseo con el objeto de legitimar la continuación de las relaciones de explotación y dominación. En este sentido se puede observar la transmutación de las políticas de control de la natalidad – eugenistas, racistas y criticadas por ser autoritarias y casi forzadas – a políticas de defensa de los derechos sexuales y reproductivos a 'favor de la población más vulnerable: las mujeres pobres'. Es decir, si uno pone atención al proceso histórico, hay una alquimia a través de la cual, se transforma el 'problema del exceso de población que tiene que controlarse' a una 'defensa para que las mujeres decidan cuántos hijos quieren y pueden (man) tener' (Cuevas, 2000).

Pero en esta alquimia, el fondo es el mismo, la idea es disminuir el número de hijos por mujer – especialmente en las mujeres que habitan zonas pobres –, aunque en este caso, a través de un discurso de 'maternidad consciente' que significa ayudar a que las mujeres 'desarrollen' una conciencia muy particular, basada en el 'miedo', ya que se basa en tener claros los 'costos' y 'necesidades' que representa tener un hijo y en lo mucho que se tiene que 'sacrificar' con respecto a sus propios anhelos, o cómo la maternidad representa una forma de opresión de los hombres, (obviamente representados en los hombres próximos/cercanos).

Con esto no quiero decir que la lucha por los derechos sexuales y reproductivos sea lo mismo que la batalla por el control poblacional – aunque ambas vengan de fuera y sean ejercidas desde arriba. Tampoco quiero decir que el tan sabido dicho 'Las mujeres como las escopetas, cargadas y detrás de la puerta', sea el ideal de la situación de las mujeres. Pero sí considero que 'disminuir el número de hijos' – por la razón que sea – hunde su raíz en lógicas ajenas a la vida en el campo y a las culturas indígenas, en donde además, como ya se mencionaba, ser 'familia', ser 'con los otros' se confronta con el 'individuo' desde el cual se basan estas premisas de disminución de los hijos.

Es desde la situación de las luchas feministas urbanas, de la lógica de exceso de población, incluso de lo que ha sido toda una batalla por la reivindicación de ser mujeres sin hijos, desde donde se ha ido buscando cambiar el referente de lo que se considera 'realizarse como mujer', que sólo podía ser desde 'ser madre', y pensando que sólo teniendo hijos una mujer era verdaderamente mujer. Pareciera que hay una política de contrariar, a las que quieren tener hijos, no las están dejando, y a las que no quieren tenerlos, se les presionan para que los tengan. Y de manera no tan sutil, podemos apreciar el biopoder, es decir, se trata de que el control del cuerpo no esté en manos de quien es dueño del cuerpo, normalizando ambos extremos, el que se controle el tener y el no tener.

Por otro lado, tener hijos 'racionalmente' 'pensadamente' 'decidiendo' es una forma de 'pensar/sentir/vivir' a los hijos, que tiene, en definitiva una ontología distinta; la vinculación con el cuerpo y con el que de éste toma vida se trastoca de raíz. El corazón mismo de las relaciones se torna otro, a los bebés, niños y jóvenes que nacen bajo estas otras percepciones, se les coloca en otro lugar. Aquí incluso, se pone en entredicho la lógica de ser mujer y ser madre como lo mismo, que si bien a bien, no lo es para las mujeres en otros lugares, en el campo y desde la lógica indígena lo es.

¿Cuál de las dos es la mejor manera de mirar el mundo? En este tema tan espinoso, podemos ver que definitivamente, las relaciones interculturales penden del poder reconocer que las inclinaciones que tenemos, tienen que ver con nuestra cultura y nuestras posiciones estarán firmemente arraigadas desde esta inclinación (Fornet, 2009). En el capítulo cuatro, se plantea que incluso, tal vez, las culturas no sólo son un asunto de inclinaciones, sino de ontologías, pero no nos adelantemos, pensemos por el momento que incluso si se piensan como inclinaciones, las diferencias generan disputas que difícilmente dialogan – a modo de lo que se entiende como diálogo intercultural - ya que están sobre las bases de una relación de poder desigual.

La pregunta se queda en el aire, pero creo importante reconocer que se considera 'progreso' al pensar que las mujeres además de madres pueden

ser 'profesionistas' - ir a la escuela, ganar dinero, migrar. Lo cual, como casi todo lo que voy planteando, cuenta con pros y contras, con ejemplos que podrían defender, y hay ejemplos para asustar. El tema para mí y para esta investigación es mirar cómo se extermina una forma de entender el mundo, una forma de entender el cuerpo y de entenderse a uno mismo, en aras del 'progreso' y de dejar de lado, algo que además se considera como 'ignorancia y atraso'. Ser madre' ya no es más algo sagrado o valorado, 'ser madre', se torna accesorio al 'ser mujer' (lo que sea que esto signifique desde esta perspectiva de la modernidad); es decir, se anuncia como logro el que ser mujer no sea un impedimento para poder competir por las 'opciones ilimitadas'⁴² que tanto se anuncian e ilusionan, y que con un poco más de tiempo, serán casi las mismas que las de los hombres.

Alguna vez escuché de algunas chicas 'ongeneras' que trabajaban en comunidades, en proyectos 'para mujeres', en tono molesto: "Las señoras, al preguntarles que proyectos querían para ellas, dijeron que tela de alambre para sus gallinas, y les decíamos: no, que es para ustedes, no para sus casas, no para su familia. Pero ellas insistieron que lo que querían era tela de alambre para sus gallinas". Ser madre/ama de casa como sinónimo de ser mujer, es algo que se ha vuelto 'molesto' porque pareciera venir de un lugar que no ha 'evolucionado' al ritmo de las nuevas ideas, donde uno se puede pensar individua y 'mujer' así, a secas.

Antes de adentrarme en el tema de los 'costos', 'necesidades' y realización personal de las mujeres, quiero exponer de manera breve ciertas cuestiones de los discursos de las políticas de población en México que conllevan una cucharadita de violencia, un toque de eugenesia, dos pizcas de racismo, y como algunos autores plantean, una ración de genocidio (Embid, 2000; Foucault, 1976; 1991; Saade, 2004; Žižek, 1998), buscando entender ciertas raíces de la situación actual de las familias, las y los niños y jóvenes indígenas, reiterando lo dicho en anteriores apartados, que la situación actual presenta una lucha de largo aliento y de resistencias profundas por parte de los pueblos indígenas.

42 Las 'opciones ilimitadas' que se analizan en la introducción, que son la ilusión y fantasía de esta modernidad, acompañadas de lo que veremos más adelante sobre la libertad.

Hay que mejorar la raza⁴³

El tinte racial de las políticas gubernamentales en materia de población se justificó con discusiones 'científicas' sobre el comportamiento biológico, la diversidad y las 'patologías sociales'. El alcoholismo, la criminalidad y la locura, fueron vistos como signos de retroceso evolutivo, y fueron localizados fisiológica y anatómicamente en los sectores socioeconómicos más pobres de la población. Estas conjeturas dan base a la creencia de una relación de continuidad y dependencia entre la biología y la capacidad moral e intelectual de la población; este saber científico impregnó completamente las políticas de población desde el poder político. En base a esto, se realizó una adaptación de las teorías raciales europeas; a finales del siglo XIX, la heterogeneidad étnica del país se convirtió en centro de reflexión, tornando el problema de construcción nacional en una guerra racial (Saade, 2004).

En 1929, la reproducción se ligaba con los papeles sociales de la mujer y la infancia, los cuales, con argumentos nacionalistas eran la base del tejido social para la formación de una identidad nacional. La necesidad de actuar sobre el ámbito 'privado' de la familia, la sexualidad y la maternidad eran del interés nacional (Saade, 2004), y aunado a esto "la nación fue pensada a partir de un proceso de homogeneización racial, que unió en un solo rubro 'la patria' con 'la raza'"⁴⁴ (Saade, 2004: 10); es decir, estableciendo una "biopolítica" (Foucault, 1991).

En 1931, se establece un escenario de discusión eugénico,⁴⁵ integrado a instituciones científicas involucradas con la salud, creándose: la Sociedad Eugénica Mexicana 'para el mejoramiento de la raza'. Estableciendo, desde el discurso 'científico' sobrepuesto en el discurso político, quiénes debían nacer y quiénes debían limitar su capacidad reproductiva (Saade, 2004).

43 Frase usual cuando alguien se casa con alguna persona con color de piel más blanco. Se dice que se mejora la raza, porque los hijos saldrán más 'güeros'.

44 Mestiza por supuesto.

45 Estudio de la herencia biológica, considerada pseudociencia y que fue mezclada con discursos políticos en pro de la modernización, al menos en México en el periodo posterior a la Revolución.

El programa de control natal eugénico juntaba el carácter hereditario de ciertas patologías con las condiciones socioeconómicas de la población indígena principalmente. Amparados en la medicina social, invocaron a Malthus para justificar la 'amenaza' que significaba el aumento de la natalidad en la población pobre (que tan malas mañas tenía fisiológicamente incluidas) (Saade, 2004), a causa de un 'típico caso de maternidad inconsciente'⁴⁶ (Stern, 2000). En estos términos, la responsabilidad recaía en manos del Estado, quien debía 'educar al pueblo'.

Hacia 1950, en el ámbito internacional, la relación entre pobreza-desarrollo generó la hipótesis del aumento de la población como responsable de la crisis en el planeta (Miró, 1999), aumentando la preocupación por el control de la natalidad, ahora como base de la supervivencia de la especie humana. El estado continuó siendo el responsable de dicho control, a través de la concientización, educación sexual y en términos generales una 'disuasión' acerca de tener menos hijos, para no agravar los problemas de pobreza de una región determinada. Esto sobre la base de la idea de que la pobreza está vinculada a un gran número de hijos por familia, siendo además la falta de 'educación y conciencia' lo que ocasiona esto.

En concordancia con esto Embid (2000) en su artículo "Del control de la natalidad al genocidio" plantea lo siguiente:

La tesis oficial "acusar a la víctima" consiste básicamente en lo siguiente:

La razón principal del rápido empeoramiento actual de las crisis en la salud, la malnutrición, el subdesarrollo, la ecología y el medio ambiente es que hay demasiada gente en el planeta.

La solución: control de la población, púdicamente llamado "planificación familiar" (p. 75)

Ante esto, habría que considerar además lo que menciona Barbieri (1985) cuando cuestiona si el control es sobre 'el crecimiento de la población' o sobre 'el cuerpo de las mujeres' ya que los índices de esterilización aumentaron dramáticamente, sin quedar claro si esto era una opción de las mujeres, o si esto es resultado del 'mandato' de las políticas

⁴⁶ Es decir esa que no se da bajo los preceptos racionales, que no es decidida, planeada, pensada y calculada.

gubernamentales. Esta duda permanece hasta el presente. Hasta la fecha, una vez que una mujer ha tenido dos hijos, se le presiona en la clínica familiar, en el hospital, y especialmente a la hora del parto del segundo, para que tome decisiones 'permanentes'. Algunas mujeres cuentan cómo las atemorizan y las amenazan, diciéndoles que posiblemente mueran si intentan tener más hijos: 'todos se quedarán huérfanos si usted no piensa bien las cosas'; además, estas 'charlas sobre la esterilización' se hacen durante todo el embarazo, pero si la mujer no ha 'entrado en razón' se les dan nuevamente durante los dolores de parto, cuando la mujer está vulnerable, asustada y comúnmente sola en una cama de hospital esperando que la lleven a tener a su bebé.⁴⁷

Así, el biopoder es una regulación de la vida, una inclinación, la educación y administración de lo viviente. La racionalidad política del Estado moderno total es el manejo del cuerpo viviente de las personas (Mendieta, 2007), donde "la socialización y 'educación' de las conductas procreadoras consiste en el control del Estado sobre las familias, en la medida en que se despliega un poder de la sexualidad que frena o promueve la procreación según un juego de cálculos económicos y políticos" (Toscano, 2008:101).

Como un claroscuro de estas políticas, debo mencionar que las mismas políticas de control de la natalidad han ido acompañadas de políticas de salud en torno a la disminución de la mortalidad materno/infantil. Pero a esto también se añaden las formas en que se ha desacreditado y menguado el papel de parteras y matronas en los nacimientos de los niños, debilitando el vínculo social que se generaba a partir de que los nacimientos sucedieran en la comunidad y no en los centros de salud alejados de las comunidades, siendo además, la asistencia a hospitales y clínicas el elemento que posibilita la 'creación de conciencia' sobre el uso de métodos anticonceptivos, como ya mencionaba anteriormente. En esto, se vuelve a mirar cómo los bebés llegan ahora al mundo individualizados, lejos, y como seres que no pertenecen más que a su mamá, cuando anteriormente, un nacimiento era un evento social, que incluía no sólo al padre y a la madre, sino a las abuelas, abuelos, padrinos, compadres, y demás personas

47 Plática con mujeres, 2014. Liz, Celia, Carmina, María, Rubicelia, Antonia.

vinculadas (Oñate, 2016). Y en este biopoder, la violencia subjetiva hace su aparición, en el caso de las esterilizaciones sin consentimiento o hechas a base de amenazas y el amedrentamiento de las mujeres en los centros de salud y hospitales. También en las lógicas de salud y en la relación con el territorio que abordaré en el capítulo cuatro.

La violencia simbólica se genera a través de la universalización de la 'familia típica' – nuclear con uno o dos hijos – como “soporte de la ideología universal” (Zizěk, 1998) misma que ha ido tomando fuerza como discurso hegemónico hasta los rincones más apartados de México, introyectando la responsabilidad de la propia pobreza, ejerciéndose una violencia simbólica al plasmar de distintas maneras la idea de que, si se tienen muchos hijos se les está condenando a la pobreza y a una vida sin oportunidades. Esta violencia simbólica, nos lleva a que frases como: “Se embarazó, tan joven... ya echó a perder su vida”, sean frecuentes en el caso de jóvenes embarazadas, dando no sólo la connotación de la mala decisión que significa tener un hijo, sino también dando a los nuevos niños, el carácter de carga y freno, para una vida 'llena de posibilidades'. Es preciso afirmar, que esta frase la he escuchado más de gente 'estudiada' que de los propios padres o de las jóvenes que quedan embarazadas, quienes parece ser, aún piensan que la llegada de un bebé es una bendición, aunque seguro costará trabajo 'sacarlo adelante'.

Dada la hegemonía de la 'familia nuclear' (Reyes, 2002; Zizěk, 1998), el discurso sobre el control de la natalidad a nivel internacional se torna de tono más suave, pero sin dejar 'suelto' el imperativo de la reducción del número de hijos por familia. Esto se plantea en el informe sobre población y desarrollo de La Conferencia Internacional en Población y Desarrollo:

Permitir a las parejas e individuos determinar libremente el número, tiempo y espaciamiento de los hijos que quieren tener acelerará el proceso hacia familias de menor tamaño y disminuirá el crecimiento poblacional, contribuyendo al crecimiento económico y reduciendo la pobreza, tanto a nivel de los hogares como a nivel macro (UNPFA, 2004:2, traducción propia, mis cursivas).

De esta forma, después de más de medio siglo de control poblacional a base de medidas médicas y de políticas gubernamentales y de una

concientización basada en el uso de la 'autoridad del Estado y el aparato de salud', se plantea una 'libertad' para decidir. En este caso, podemos ver que la triada de la violencia, se va reajustando, y por ello hay que mirarla en procesos de largo tiempo. Si miramos las generaciones, cómo se hizo en la cuestión de la lengua, podemos ver que la generación de los 'abuelos' tuvieron hijos muy jóvenes y en muchos casos entre 5 y 8 – o son los que sobrevivieron – la generación de 'papás' tuvieron 3 o 4, y ahora los jóvenes están tomando más tiempo para tener hijos, y muchos piensan tener sólo uno.

La justificación de la política de población, se expresa en términos de satisfacción de necesidades y de la repartición igualitaria de beneficios del desarrollo económico y social; esta es ahora también la justificación de las personas sobre el número de hijos que quieren tener – es decir, se sigue planteando en el horizonte tener hijos como el anhelo de hacerlo porque es parte importante de la vida, pero con tantos años de 'concientización' ya se ha introyectado el mandato de tener pocos hijos, tomándose como 'decisión personal'.

Esto se manifiesta además en la homogeneización de valores, actitudes y preferencias relacionadas con la reproducción, asociando las decisiones a sistemas más racionales, vinculados a la economía de mercado, a la democracia formal y al individualismo (Esteinou, 1999). Los programas, “enfocados a la puesta en marcha de una política médica que se apoya en métodos definitivos, a través de la esterilización, se dirigen de preferencia a las mujeres con alta fecundidad a las cuales se ofrece un medio rápido de poner fin a su período de procreación” (Cosio, 1984:156, en Barroso, 2004).

Este proceso lo describo más adelante desde el análisis del discurso de las 'necesidades de los niños' impulsado desde la lógica de mercado, las instituciones internacionales y el gobierno, mismo que han permeado en los imaginarios de la generación actual de madres y padres indígenas. Aunque

todavía es común que existan los 'hijos de crianza',⁴⁸ esto denota que los niños y niñas, siguen siendo seres, no cargas.

Dicho sea de paso, se suman a estos discursos el impulso a los derechos sexuales y reproductivos, mismos que a la par de otros procesos han generado un cambio en las lógicas de la relación entre géneros. Esto se discutirá más adelante en este capítulo en el apartado de los noviazgos, maternidades, arrimonios⁴⁹ y matrimonios.

Y mientras las frases 'la familia pequeña vive mejor' y 'pocos hijos para darles mucho' resuenan en las memorias de todos aquellos que fuimos niños y jóvenes durante las décadas de los 70's y 80's en México, la disminución de la tasa de fecundidad de 7.4 a 3.5 hijos por mujer de 1974 a 1996, manteniéndose así hasta la fecha (INEGI, 2006), muestra la efectividad de dichas campañas y de las políticas de 'disminución del crecimiento poblacional', siendo además, cada vez más las propias mujeres y hombres en edad reproductiva los que 'deciden' postergar la paternidad/maternidad y disminuir el número de hijos que quieren tener. Pero como ya adelantábamos, la lógica de la disminución se alimenta de los cambios en el consumo, las 'necesidades' de los niños y niñas de hoy, y en las formas en que se entiende a estos niños, niñas y jóvenes desde los referentes de la cultura del "éxito".

48 Los hijos de crianza es un mecanismo a través del cual en las comunidades no existe la orfandad, ni los niños abandonados. En algunos casos son parientes que se encargan de criar al hijo de una hermana, prima, o hija, que se haya embarazado fuera del matrimonio, o se haya quedado sola y que no pueda criarlo, en algunos casos tiene que ver con que haya tenido que migrar. En algunos lugares también son hijos de crianza los nietos o nietas que viven con los abuelos para que no se queden solos. La disminución del número de hijos ha llevado a que haya muchos abuelos que se están quedando solos en el medio rural.

49 Unión libre, pero en las comunidades tiene el mismo peso que el matrimonio.

Nadie sabe lo que necesita, hasta que lo ve en la tele

*Sabías que... si naces pobre no es tu culpa
Si mueres pobre, es tu culpa
Meme de Facebook, Bill Gates*

La violencia simbólica, como ya se mencionaba en el capítulo anterior, es la violencia que somete sin que sea percibida como tal a través de discursos y narrativas, conformándose como 'expectativas colectivas'; en el caso específico de este apartado, nos referimos al mito de la 'felicidad' en cuyo seno se incubaba el mito de la 'igualdad'. Debido a esto, la felicidad como 'expectativa colectiva' prometida desde el crecimiento del sistema económico, se fue traduciendo a un "bienestar" que luego fue requiriendo ser medido; las unidades de medida elegidas fueron los objetos y signos de *confort* (Baudrillard, 2009).

La violencia sistémica, por otro lado, ha ido normalizando el tener estos objetos y signos de confort como deseos, como metas en la vida, como signos de estar haciendo las 'cosas correctamente' y de ser 'exitoso', al mismo tiempo que excluye a un amplio sector de la población de obtenerlos, a través del empobrecimiento del campo y de políticas económicas.

Sobre la definición de pobreza y de pobre, Boltvinik y Hernández (1999) mencionan que dos cuestiones quedan claras, que ambos términos están asociados a un estado de necesidad o carencia, y que ambos conceptos conllevan la comparación entre una situación observada y una condición normativa. De acuerdo a Escobar (1995), la pobreza es un término que se instala en el lenguaje internacional a la par que el subdesarrollo con el objeto de establecer una normativa sobre la vida de la mayoría de la humanidad. Se impone la mirada de carestía como algo que debe ser erradicado, basado en el 'derecho natural a la abundancia' que como derecho individual tenemos todos los consumidores (Baudrillard, 2009; Escobar, 1995).

La pobreza fue ganando terreno, tanto en los discursos internacionales como en los imaginarios locales; paulatinamente, las formas de subsistencia locales fueron minadas o en palabras de Neef (Max-Neef, *et al.*, 1986): los satisfactores locales fueron sustituidos por otros que venían del mercado global, haciendo la subsistencia cada vez más dependiente de los ingresos monetarios y las necesidades cada vez más universales. Y la pobreza 'se ve, se siente, ahora está presente', se le mide y las mediciones pintan un panorama donde 63.8 millones de personas no tienen ingreso suficiente para los satisfactores básicos y 55.3 millones de ellos presentan una carencia en el ejercicio de alguno de los derechos sociales básicos (CONEVAL, 2015). Además, como se mencionaba arriba, no es lo mismo ser pobre en la ciudad que en el campo, donde algo se puede conseguir para comer.

Es entonces un campo 'empobrecido', retomando el dicho que usa Bartra (2006), por la ley de San Garabato, 'compras caro y vendes barato', donde los precios de los productos del campo, se han ido disminuyendo, no así los costos de los productos que vienen del mercado global. Además, se suman los costos de transporte, el que haya quien compre, y un largo etcétera, como comentaba el papá de un alumno del internado, una vez que llevó a regalar dos bultos de naranja, decía que le cobraban hasta 25 pesos por el traslado, y el precio estaba en 25 pesos el bulto.⁵⁰

Por otro lado, Rahnema (2007) coincidiendo con Boltvinik, habla de la pobreza como carencia o como necesidad insatisfecha, pero habla de cómo históricamente, la carencia era parte de la vida y las necesidades no eran cargas o castigos, como ahora es visto y entendido. Coincide con lo que alguna vez comentara Víctor Hugo,⁵¹ compañero del doctorado: "en sentido estricto, el consumo nunca ha sido mayor, comparado con épocas anteriores"; aún en las zonas donde la 'pobreza' ha hecho nido.

50 Papá de un joven del internado, y cuya narración coincidía con otros que llevaban elote, panela, camarones, para pagar algunas cuotas de la escuela, ya que se les tomaban los productos que llevaban a un precio más 'justo'.

51 Victor Hugo Sánchez Reséndiz.

En el momento actual, las sociedades campesinas se abren a los mercados nacionales e internacionales (como es el caso del café) y la agricultura, representa cada vez menos una posibilidad para conseguir el sustento, ya que lo necesario para la sobrevivencia – conocido como 'livelihoods' en la literatura anglosajona (Ellis, 2000) - ha ido tomando distancia de lo que se puede obtener en el entorno, haciendo que el dinero se convierta cada vez más en una parte indispensable para la vida de las familias en el medio rural. Esto se retomará a profundidad en el capítulo cinco.

Esto se ve claramente reflejado en el aumento de los estudios sobre la 'pluriactividad campesina', donde la producción de la tierra pierde centralidad y fuerza, tornándose una actividad más de las múltiples actividades que realiza una familia en búsqueda de las bases materiales para su reproducción (Arias, 2009: 2013; De Grammont, 2009) aumentando las actividades que se relacionan con el acceso a dinero en efectivo, e impulsando con ello la migración que veremos más adelante.

La pobreza, además de asumirse como condición y posición en el mundo – como escasez - ha ido estigmatizándose, tornándose situación de vergüenza, sufrimiento y para colmo, como 'responsabilidad propia' (como se lee en el inicio de esta sección). Luego entonces, es algo de donde hay que salir 'por propio pie', 'trabajando duro', resuena en el imaginario social: lograr la moderna 'salvación', a través de la igualación en la abundancia con 'los otros', esos que llegan de fuera, esos que salen en la tele. La pobreza se torna enemigo a vencer, ya que el crecimiento es para todos, el volumen de los bienes aumenta para generar un bienestar, y aquel que no los tiene, es 'porque no quiere' (Baudillard, 2009).

Que la condición de pobreza cambie, se busca para la 'siguiente generación', especialmente por lo que se explicaba en el apartado anterior, donde la relación del número de hijos con la pobreza se ha difundido y transmitido ampliamente, con el tenor de que la situación económica de los hijos es por lo que los padres logren o no darles como 'arranque'. Es en este sustrato donde el estudiar como la base de la movilidad social enraíza y el consumo como expresión de 'estatus' se enreda cual frijol en el maíz.

La filantropía y las 'ayudas' han hecho a esos 'pobres' una población 'vulnerable', objeto preferido de los programas de asistencia y de los ahora famosos programas de transferencia condicionada de recursos – mismos que traen cargas culturales y de mecanismos de participación ajenos a las comunidades. Éstos han significado la ruptura de las relaciones comunitarias de solidaridad – para mayor detalle se pueden revisar estudios sobre los impactos del programa Oportunidades – y han establecido nuevos mecanismos de control hacia dichas comunidades 'pobres', como se discute en el capítulo cinco (Freire, 2000; Lutz, 2013; Vizcarra, *et al.*, 2009; Žižek, 2009).

La 'caridad' viene siempre con alguna prescripción, a partir del propio discurso del desarrollo. Y al igual que el discurso de la educación, la pobreza ha trasminado las formas de pensar los pueblos indígenas; casi siempre, al comenzar a hablar sobre ellos, se escucha a los investigadores mencionar cómo esos pueblos están en 'alto índice de marginalidad' 'bajo índice de desarrollo humano' 'pobreza multidimensional' y otros adjetivos que parecen ser características más que condiciones causadas por el detrimento de las formas propias de subsistencia, sumado a mediciones basadas en otra lógica de vida, que tiene que ver con la abundancia como índice de 'felicidad' e 'igualdad'.

En esto, las ayudas, coadyuvan a la destrucción de las vías propias de subsistencia, especialmente cuando el dinero entra engendrando nuevos patrones de consumo, más para favorecer el consumo y las numeralias macroeconómicas. Las lógicas mundiales de producción de alimentos golpean constantemente la producción local y las crisis climáticas y económicas, en conjunto con las políticas del Estado en torno al campo, van socavando la producción agrícola campesina, como se verá capítulos más adelante.

Tendríamos que pensar también en dos implicaciones que se viven como violencia desde el principio de que hay 'trabajar duro' para salir de la pobreza. Por un lado, las formas en que se valora el trabajo, trabajar

físicamente, ha sido devaluado, se le considera un 'trabajo inferior', y la remuneración que se obtiene de este tipo de trabajos es baja. Por otro lado, la imagen de los campesinos como 'flojos', que promueve la explicación de que: 'no salen de la pobreza porque no trabajan'. Porque el trabajo en el campo tiene un tiempo y una distribución diferente a la que se encuentra en los trabajos de las ciudades.

Sumado a esto, las violencias sistémica y simbólica crean la idea de que 'trabajo' es sólo aquello que se remunera económicamente, por ello, ser campesino y ser ama de casa no se consideran como 'trabajos'; con esto, no se implica necesariamente que haya que monetarizar estos trabajos, pero, si las unidades campesinas viven de estos trabajos no remunerados, las cosas se complican cuando, como decíamos, los hijos 'tienen' necesidades que se cubren comprando.

Compro, luego existo

*Y les quiero decir que su cooperación
sirve para un aparato para el oído que necesita mi hija...
uno que se llama Ipod
(payaso afuera de un restaurante).*

Existen por lo menos tres posiciones, más o menos clásicas, que han tenido gran influencia en la forma de concebir el consumo y sus modos de existencia: la utilitarista, la de las necesidades inducidas y la que considera a los objetos como símbolo de estatus. El consumo desde las necesidades inducidas, se puede explicar a partir de la influencia de grupos de referencia, que en muchas ocasiones llega a las comunidades más alejadas por medio de la televisión, o que son necesidades que vienen con la gente que ha salido. La base es *la conformidad y la igualdad* - que en este caso vienen desde la 'colonialidad del ser'. Se condicionan las elecciones personales y se crean nuevas necesidades (Esteinou y Millán, 1991).

De acuerdo a Illilch:

Las necesidades se han convertido sólo muy recientemente en una experiencia universal, y sólo justo ahora ha comenzado la gente a hablar de sus necesidades de abrigo, educación, amor e intimidad personal. Hoy se ha hecho casi imposible negar la existencia de las necesidades (2002: 14).

En este tenor, los padres de familia actuales, que se plantean el número de hijos que *quieren* tener – apoyados por el aparato de salud pública ya descrito líneas más arriba – tienen que 'calcular' los hijos que *pueden mantener*, ya que el cambio en el consumo y las 'necesidades', especialmente la de darles educación, ropa, computadoras, celulares, para que logren 'salir' de las condiciones de pobreza que ellos han sufrido, hace que tener hijos se haya convertido en un ejercicio más racional y que tenga que hacerse bajo la premisa de costos. En esto, los hijos, más que ser parte de un colectivo, son pensados como un conjunto de necesidades, las necesidades siendo cada vez más parte de un consumo cultural y de estatus.

De una madre tierra proveedora, pasamos a una paternidad⁵² proveedora, donde los niños son un cúmulo de necesidades que tienen que ser cubiertas, mismas que se incrementan al mismo tiempo que los niños crecen, hasta que terminan la universidad, o antes si forman una nueva familia, y donde dichas necesidades incluyen un conjunto de bienes y servicios que 'posibiliten un futuro distinto'.

Esta transmutación de los niños y niñas en necesidades y satisfactores para un futuro distinto, tiene una distinción de género importante, como ya se ha presentado en el capítulo uno. Recordando, aunque esto ha ido 'igualándose', anteriormente mandar a las niñas a la escuela era visto como algo menos 'productivo'. Esto, bajo la premisa de que si la niña estudiaba se gastaba en ella un dinero que al casarse no iba a redituar, porque cuando una mujer se casaba se dedicaba al hogar, o, en otro sentido, porque los beneficios de haber estudiado se dirigían a la familia del esposo, ya que, en las sociedades patrilineales, la mujer pasa a formar parte de la familia del esposo al iniciar su propia familia.

52 En este caso, hablo de paternidad en el sentido de ambos padres, tanto la madre como el padre se vuelven proveedores de las necesidades de los niños y niñas.

Esto muestra claramente la visión de costo-beneficio, bajo la cual la dupla: tener hijos-'sacarlos adelante' como sinónimo de mandarlos a estudiar, se vuelve cálculo racional, es decir, se trastocan las formas de ver y entender al otro(a) en tanto miembro de la familia y corresponsable de la vida y subsistencia.

El consumo como estatus, expresa que la posesión de objetos y su ostentación constituyen un sistema comunicativo. A través del consumo, se genera un sistema de integración social y de diferenciación. Por medio del consumo de bienes, los individuos se distinguen entre sí, pero en la medida en que los objetos son expresión también de la cultura en la que se producen, constituyen un elemento común de integración entre quienes los usan. Mediante los objetos se comunica a los otros una posición en la sociedad y unos valores (Etenou y Millán, 1991:56).

A la hora de consumir, existen objetos relacionados, tanto con el status, como con las 'necesidades inducidas', encontramos aquí todo lo relacionado con la limpieza (y el olor asociado con ella) y la belleza personal. Así, shampoo, jabones de tocador, gel, crema, desodorantes, pasta de dientes, incluso tintes de cabello, perfumes, que sumados a la ropa y calzado de moda muestran una pertenencia a un 'grupo cultural' y a una generación en particular, existiendo una marcada diferencia en la cantidad consumida por los jóvenes con respecto a sus padres; esto propiciado porque ahora son más accesibles, ya que dichos artículos 'suben' con los tianguis en los días del cobro de PROSPERA. Es decir, están a la mano, y como en la otra hay dinero, se gesta una situación conveniente, especialmente para los comerciantes. Generacionalmente hablando, la relación es: el estatus lo 'muestran' los hijos, pero les 'cuesta' a los padres.

Y, no puedo dejar de mencionar el gasto en útiles y uniformes escolares, que además exigen zapatos, calcetas, vestuarios para festivales, dinero para regalos del día de las madres y otras cosas que dan pie para reiterar que los hijos, se convierten en los principales 'necesitados' y en los mayores consumidores, convirtiendo a su vez a sus padres en proveedores.

El consumo utilitarista incluye los alimentos procesados, o que no se producen en la región, que han llegado a formar parte de la dieta cotidiana, como son las papas, zanahorias, el arroz, las pastas, el azúcar refinado, mismos que se venden en tiendas que en muchos casos tienen precios más elevados que las tiendas en las ciudades; por el gasto que implica transportarlas a la comunidad. Por otro lado, están las 'golosinas' como: galletas, papas, frituras y refrescos, cuyo consumo se ha vuelto común, especialmente en las nuevas generaciones y que al representar 'estatus' en la convivencia, sobre todo escolar, se vuelve casi imperativo que los papás proporcionen dinero para eso.

Y con un pie en los tres lados, está la tele, que anteriormente solía ser compartida entre varias familias y que ha ido convirtiéndose en algo tan común como lo era antes la hamaca. Aclarando que cómo la señal de la televisión abierta no es ni siquiera cercana a regular, las más de las veces se cuenta con sistemas satelitales de paga a través de los cuales llegan películas, novelas, caricaturas con una carga cultural que se va haciendo referente para las nuevas generaciones. Y ya en este rubro de los electrodomésticos, pues llegaron el refrigerador y la licuadora como elementos esenciales en toda cocina y aligerando la carga del hogar, eso ni duda cabe.

Otro elemento que se agrega en estas lógicas de consumo, y que significan dinero para lograrlas, es la construcción de las casas de cemento. Anteriormente, las casas se hacían con trabajo colectivo y de materiales que se tenían que coleccionar, ahora, hacer una casa de "material", requiere no sólo de los materiales comprados, sino también de que haya alguien con conocimiento acerca de este tipo de construcción; en ocasiones se sigue haciendo con el trabajo de otros, que aportan voluntariamente, pero también ya es común que se tenga que pagar el trabajo, porque algunas veces, el que está construyendo anda fuera del pueblo, para ganar el dinero que hace falta para dicha construcción.

Todas estas 'cosas' que son ahora parte de lo que consume una familia, no son producidos por las familias, ni se producen local o regionalmente, en la mayoría de los casos, ni se sabe dónde se producen. En esta investigación no hablaré acerca de si son 'buenos o malos'; en el caso de algunos de ellos, se analizan más ampliamente en los siguientes capítulos, sumando su repercusión en la agricultura, sólo vale la pena mencionar que en conjunto están vinculados a un 'estilo de vida' que proviene de la modernidad y el desarrollo, y *cuestan*. Es decir, lo que se requiere para obtenerlos es dinero, que es lo que no hay cuando uno se dedica al campo; el tenerlos o no, se vincula con la escasez y por lo tanto con la pobreza, y muchas veces la gente sólo obtiene el dinero para conseguirlos migrando (Baudillard, 2009).

Matrimonio y mortaja del cielo bajan

Fourier propone que a cada estructura social corresponde un conjunto específico de relaciones afectivas (1973). Por ende, la estructura patrilineal campesina tenía unas, la basada en la familia nuclear, ahora de moda, conlleva sus propias relaciones afectivas. El rol de proveedor, depositado en los padres, tiene entonces una carga afectiva y para los papás se acompaña con un estilo de masculinidad particular, basado en la capacidad de ganar dinero, por lo cual, la migración florece, y más aún cuando la desesperación y la frustración por no lograr 'darles a los hijos lo que necesitan' o por las deudas que se adquieren para poder hacerlo, se convierten en emociones cotidianas.

Una señora en San José el Paraíso⁵³ me contaba del día que su marido se decidió a partir; su hija la mayor estaba estudiando el bachillerato en Ixtaltepec (comunidad en la zona de planicie), los costos de tener a su hija estudiando habían ocasionado que contrajeran deudas para poder llevarle dinero, pagar la inscripción, uniforme, etc. Según cuenta la señora, ese día llovía mucho, ella estaba en el cuarto dentro de la casa, que era de adobe, con sus otras dos hijas, que eran más pequeñas y dormían, cuando se escuchó un ruido muy fuerte y entró su pareja, quien se dio cuenta que

⁵³ Señora Ortiz, de San José el Paraíso, que tiene la misma edad que yo.

detrás del plástico la pared se había escurrido, dejando al descubierto la mitad de la casa, 'de puro milagro' no les cayó encima a ella y a las niñas; ese día, el señor tomo la decisión de irse. Una semana más tarde, pasó un compadre, diciendo que él se iba, y ese mismo día el señor tomó sus cosas y partió rumbo al norte. Su hija ahora ya terminó la licenciatura, pero las dos que siguen están una terminando el bachillerato y quiere estudiar la licenciatura; la otra iniciará la prepa. La casa ya es de material, pero los gastos de las dos hijas restantes no dejan ver claramente cuando será que el señor pueda regresar, una vez fuera, acostumbrándose a tener y poder contar con ese dinero para los gastos, no es fácil decidirse a dejarlo de lado.

La señora en estos años (siete más o menos) ha cumplido cargos en el pueblo, en la organización (UCIRI), en la prepa, además de estar en proyectos productivos (tiene unas vaquitas entre un grupo de señoras) y continúa trabajando el cafetal, apoyando en el corte a sus hermanas y encargándose de la construcción del hogar. Las hijas apoyan con algunas labores, pero como su principal ocupación es estudiar casi no se involucran, solo cuando 'no tienen tarea'.

Es decir, el cambio en la lógica de vida, en la forma de familia, en la manera de entender a los hijos como co-responsables del sustento y la vida de todos. La familia nuclear, patriarcal, donde el padre es proveedor de una serie de objetos y es el responsable de cubrir las necesidades de los hijos, para que ellos logren el 'éxito' o de menos 'salgan de la pobreza' los lleva como dijimos al principio a migrar, llevando los sueños de todos a costas y sin una fecha de retorno clara. Aunque la familia nuclear no cuaja del todo, los afectos mediados por la distancia, el extrañar y el añorar se vuelven parte fundamental de las nuevas emociones de ser familia. Estar aquí y allá, separados, es una nueva estructura social, con sus propias relaciones afectivas.

Esta historia, es una historia común, ver partir a los maridos, en busca del dinero que falta para 'las necesidades' de los hijos e hijas es escenario cotidiano, las familias así se vuelven monoparentales y un medio. Con esto quiero decir que las mamás quedan a cargo de casi todo, excepto de cosas

que tienen que consultar con los papás, particularmente en términos de gastos del dinero que ellos mandan, y así, siguen participando aún en la distancia y de ahí que no sean monoparentales a secas, sino monoparentales y un medio.

Las situaciones específicas son tan variadas como familias hay, pero en términos generales, al ser la 'familia nuclear fragmentada e incompleta'⁵⁴ el modelo de relación preponderante cada vez más es que los hijos varones queden un poco a la deriva cuando migra el papá, no hay 'jefe' de la casa, lo que los deja fuera de las actividades propias que aprenderían con sus padres, también los permisos y autoridad se difuminan entre el que se fue y la que se queda, entre la madre que no siempre tiene el poder de decir no, por los propios roles de género, y los hijos que se sienten grandes. Esto, basado en el modelo de hijos estudiantes, que, además como ya mencionábamos, sienten que saben más que los papás; aunque se dan algunos casos escasos de que los hijos estén más grandes y hayan dejado la escuela, entonces pueden llegar a asumir la responsabilidad de la producción en el campo, mientras no tengan otra mejor opción (Soto y Robles, 2008).

En una de las redilas que iba a San José (esas, que cómo ya se va viendo, son lugares donde la gente cuenta su vida a los extraños, al ser un camino de casi seis horas) un joven como de 23 años me contaba que había tenido que volver del norte, porque su mamá ya estaba grande y ninguno de sus hermanos estaba con ella, a él le correspondía volver, porque su mamá ya no podía trabajar la tierra, y en este caso, él, que no tenía familia propia, volvía a hacerse cargo del cafetal y de la casa.

Pero si los jóvenes están estudiando, las 'labores propias de los estudios' les impiden hacerse cargo del campo, y en muchos casos, hasta son los propios padres quienes se los prohíben, que para eso es que se está haciendo el sacrificio de estar separados, para que ellos puedan estudiar y 'salir adelante'. Los que migran son extrañados, añorados y se ansía su regreso. Aunque también, usando la historia del *Val pat ok* en otro sentido, a

54 Por la migración y la ausencia/presencia a distancia del papá.

algunas mujeres no les corre mucho la prisa por que vuelvan sus maridos, porque alcoholizados les daba por golpear, se volvían monstruos que atacaban a ellas y a sus hijos, y estando lejos esto no se extraña. La violencia intrafamiliar no es tema de esta investigación, pero no puedo dejar de mencionarla, aunque, también no es privativa a las comunidades indígenas, ni a las personas de escasos recursos, es un mal que aqueja a mujeres de todos los niveles socioeconómicos y que como tema, es todo un tema.

En el caso del alcohol, su consumo se ha extendido y profundizado, y estoy segura que la historia que escuché de una chica hace muchos años, no sirve para explicarlo todo, pero ciertamente es una explicación que vale la pena escribir. Contaba esta chica que estaba muy triste, porque un día tuvo que ir a la cantina por su papá, que en lugar de ir a casa después del trabajo se fue a 'echar trago'.⁵⁵ Ella llegó por él y lo saco casi cargando, y cuando le reclamó el papá sólo dijo: "Hoy fui a trabajar desde las 5 de la mañana, al llegar la noche me pagaron 50 pesos, que no alcanzan para nada y menos para la medicina que necesita tu mamá que está enferma, entonces pasé por aquí y pensé que tal vez una copa me haría sentir mejor, y luego me tome otra, y al final me gasté el dinero, ¿Con que cara iba yo a regresar?" Como decía anteriormente, la frustración es grande, el dinero escaso y posibilitar a los hijos con un futuro mejor es caro.

En el caso del café, que en San José es una actividad importante, tanto en la reproducción social, la organización y la economía, es una actividad que coordinan las mujeres. Como relata Bia'ni Madsa' (2015), son las mujeres las encargadas de coordinar la distribución de los surcos, de hacer la comida y el café, y de anotar los quintales que cada uno de los cortadores hizo. Cuando una mujer está sin marido, ella invita y hace las labores como siempre, cuando un señor está sin mujer, lleva a su hermana o a su madre para que lo ayuden en estas labores.

Por otro lado, al migrar los hombres, recae en las mujeres el prestar los servicios y hacer el trabajo colectivo que anteriormente hacía el jefe de

⁵⁵ Tomar alcohol

familia. Esto, ha propiciado por un lado que las mujeres tengan mayor participación política, pero con la doble o triple carga de trabajo que esto implica, ya que el hogar sigue siendo su responsabilidad. Pero esto se tratará con mayor detalle en el capítulo cuatro.

Las relaciones de familia, en la distancia y con la ausencia, crean formas nuevas de comunicarse, de decidir y de pensarse. Algunos jóvenes deciden irse también antes de iniciar su propia familia, para juntar dinero para construir la casa y 'llenarla'. Otros simplemente se van, y allá en otras geografías arman sus familias, algunos tienen la fortuna de poder volver a visitar a los abuelos, tíos y primos que un día fueron su cotidiano, otros no regresan porque la frontera es peligrosa y difícil. Las nuevas generaciones nacidas en otros lados, no se sienten del pueblo, es sólo un espacio de vacaciones y quien sabe si volver les sea importante una vez que sus padres hayan migrado o fallecido.

Otra situación que creo es importante reflexionar, son las madres solteras y los abuelos 'padres sustitutos'. Me comentaba una señora en la redila: "el papá de mi nieta ésta (señalando una niña como de tres años que venía dormida en sus brazos) es de San José, pero no quiso hacerse cargo, entonces mi hija sale cada semana a estudiar a Juchitán y me la deja aquí, y viene los fines de semana para estar con ella". Las relaciones de noviazgo y de que el matrimonio se retrase en el tiempo, 'hasta que los jóvenes terminen de estudiar' da origen a las madres solteras, ya que anteriormente los arrimonios se organizaban siendo muy jóvenes, y al haber un bebé, comúnmente se originaba en una pareja ya establecida como tal, o daba razón para que se juntaran, pero al no haber esta conformación, se aplica la 'ley' de "hijos de mis hijas, mis nietos serán, hijos de mis hijos, sólo Dios sabrá". Con esto, los jóvenes se 'zafan' de compromisos no 'decididos' de tener un hijo, mientras que las mujeres, difícilmente pueden negarse a asumir la crianza de un bebé. Por otro lado, se presenta con cierta regularidad el que las jóvenes que se encuentran en esta situación migren, ya que el rol de proveedor recae automáticamente en ellas, dejando, como en la narración anterior, a los hijos al cuidado de los abuelos. En otros casos migran ambos padres y los hijos se quedan a cargo de los abuelos.

Destaca entonces, como una de las transformaciones más cruciales y más recientes de la sociedad y de la familia, que la constitución de los matrimonios haya reacomodado otros móviles para dar cabida al del amor erótico en estas generaciones de jóvenes (Cuevas, 2000). Anteriormente se formaban las familias porque el otro y la otra 'sabían trabajar', había un valor puesto en que, al formar una familia el hombre supiera sembrar y la mujer llevar una casa. Ahora, el enamorarse forma a las parejas, el noviazgo se instala y en ocasiones, como comentaba una maestra en un pueblo, "no hay prisa por casarse, porque eso significaría atender un hogar y no es tiempo de eso todavía"; así la formalización se retrasa y se reconfiguran nuevos escenarios. Aunque ciertamente, en estos noviazgos más oficiales, si llega un hijo, se juntan, porque eso ya implica las responsabilidades de la paternidad que venimos discutiendo.

Liando el Petate...

Mi abuela fue la primera en levantarse. Y, como todas las mañanas, no demoró en agitar a propósito cada uno de los chinchorros en los que dormíamos para despertarnos. Medio dormida, me preguntaba si el chinchorro de mi abuela no era tan cómodo como el mío. "¿Por qué se levantará tan temprano?", me pregunté y de nuevo caí rendida.

Cuento Wayuu

Por último, quiero mencionar que, en todas estas formas de familia, los hijos se vuelven centro, se piensa en su camino a 'ser alguien' a 'salir adelante' a 'ser exitosos'. Y ya cuando jóvenes, junto con sus padres, algunos se dejan llevar entronizando el éxito como fin supremo. En tal condición se reduce lo demás – y a los demás – a la condición de medios instrumentales para su propia realización. En este sentido, el amor también se trastoca, los hijos se tornan centros de atención, entienden de 'ser amados y atendidos', la organización social se modifica hasta desconocerse, la vida de todos, las necesidades colectivas son ahora el segundo plano. El presente colectivo queda relegado a que se consiga el futuro deseado para las nuevas generaciones.

Los niños, los jóvenes, sus escuelas, sus maestros, sus útiles, se convierten en prioridad para muchas comunidades, el tener secundaria, bachillerato y el sueño de algún día contar con universidad (como el proyecto que tienen las autoridades de San José) se tornan parte del proyecto comunitario. Pero los niños y los jóvenes son enseñados a irse, para conseguir salir de la pobreza, son alejados del proyecto comunitario en aras de que consigan un 'proyecto individual', aunque éste se encuentre en un futuro incierto por las propias condiciones nacionales.

Como ya mencionaba, los niños y jóvenes muchas veces crecen sin papá. Los aprendizajes en la milpa, el bosque, el cafetal, son otros, ya que hay cosas de lo que los hombres están encargados y son responsables de hacer y enseñar. Esto también causa otras formas de relación con el entorno que se tratan con detenimiento en los siguientes capítulos.

Pero si bien es cierto que todo esto ha conllevado cambios, y está empujando fuerte, todavía hay cierta interdependencia, todavía permean en el corazón de los jóvenes ciertos elementos afectivos al mero estilo de las ontologías campesinas, donde, 'todo lo que tiene vida, tiene corazón', donde el corazón no sólo siente, también piensa y guía las acciones (Navarro, 2013). Esto hace que el retorno siempre esté pendiente, los difuntos, los animales, las plantas, la comida, son algo que permanece; hay expectativas de regresar en cuanto no se tenga que trabajar como empleado en una ciudad.⁵⁶ También hay jóvenes solteros pidiendo tierra para trabajar, porque dicen que no tiene que ser requisito tener familia para trabajar el cafetal y la tierra.⁵⁷

A partir de los referentes de población, que incluyen disposiciones sobre el control de la natalidad, a través de controles sobre el cuerpo, especialmente del de las mujeres, lógicas de consumo, necesidades e introyecciones de pobreza, las nuevas generaciones están convencidas que deben 'esperarse' para formar una nueva familia. La familia nuclear, la familia fragmentada,

⁵⁶ Entrevistas Olmer Figueroa y Lezfi Velásquez, jóvenes migrantes en la ciudad de Oaxaca, 2013.

⁵⁷ Entrevista con Onésimo que prestaba su servicio en el autobús de la comunidad.

las madres solteras, los abuelos como padres, aparecen en el escenario, y se van gestando y recreando nuevas formas de relaciones afectivas. El ser 'padre y madre' se está reconfigurando y también, como veremos en el siguiente capítulo, el ser niña y niño.

Capítulo III. Witzi, Witzi, araña.... Tejió su telaraña

Para hilar una mentira siempre hace falta madeja...

*El anuncio de mi muerte fue una exageración.
Mark Twain*

'Es posible que ésta sea la última generación de campesinos', es una afirmación que siempre que la escucho me da un escalofrío. Por un lado, la idea no es tan descabellada, las violencias sistémica y simbólica van avanzando y permeando la cotidianidad, siendo muy eficientes en eliminar la posibilidad de otras culturas; se suma a esto el genocidio hormiga, que se da a partir del aumento sistemático de la violencia subjetiva. Por otro lado, esto parece negar que hay niños aprendiendo a sembrar, teniendo experiencias desde la ontología propia de sus pueblos, imaginándose y percibiéndose ahí, en un ahí y ahora, desde su realidad motivacional/cognitiva/afectiva, y entrelazados con los otros seres que habitan su entorno y que como gotas mojando la tierra, van apareciendo múltiples procesos de resistencia y reapropiación territorial.

Tal vez la frase sólo sirva para imaginar y plantear formas que posibiliten que exista oportunidad de algunas otras generaciones más. Sirva también para preguntarnos a los que desde fuera miramos, participamos, 'intervenimos' ¿hasta dónde estamos coadyuvando al exterminio y hasta donde siendo interculturales? En esto, cabe mencionar que mirar los mecanismos de violencia y pensar en ellos, puede ayudarnos a disminuirlos, en palabras de Ardent: "Arrancar la máscara de la hipocresía del rostro del enemigo, para desenmascararle a él y a las tortuosas maquinaciones y manipulaciones que le permiten dominar sin emplear medios violentos, es decir, provocar la acción..." (2006:89).

Por ello considero que es importante seguir desmenuzando los procesos que se viven en las comunidades desde las distintas generaciones, aclarando que no se trata de que cada cosa que se menciona sea una 'violencia', sino de entender de qué forma las cosas que se van reconfigurando son hilos de

una red que está fuera, pero también desde los propios pueblos y que, al irse entretejiendo, están generando el exterminio cultural.

Como ya se ha mencionado, la violencia sistémica, simbólica y subjetiva hacia las identidades culturales y las ontologías indígenas se ha manifestado a través de la prevalencia del proyecto occidental y la desaparición de lo indígena, es decir, una nación con una identidad 'mestiza' desde los principios de la modernidad y el capitalismo (Bonfil, 1987). Esto se da a través de procesos sutiles y también de otros más avasalladores.

Los capítulos anteriores ahondaron en los mecanismos ejercidos a través de la escuela y las 'nuevas formas de familia', mismos que van forzando una forma de ser niño y de ser joven, que va tomando el lugar de la única forma posible de estar y vivir. Es un 'ser' homogeneizado que se va produciendo y constituyendo, que se plantea como promesa para 'mejorar' la premisa de que sólo 'obedeciendo y siguiendo estos principios' los niños y jóvenes podrán competir en igualdad en el mundo moderno, cuando sean adultos, es decir, son formas en que se impone no sólo un presente, sino un futuro, desde la ilusión y la fantasía de la posibilidad de un ser 'adulto', moderno, consumidor y fuera de la comunidad. Exterminando de generación en generación otras ontologías.

¿El hábito no hace al monje?

"Día a día, se niega a los niños el derecho de ser niños. El mundo trata a los niños ricos como si fueran dinero, para que se acostumbren a actuar como el dinero actúa. El mundo trata a los niños pobres como si fueran basura, para que se conviertan en basura. Y a los niños que no son ricos ni pobres, los tiene atados a la pata del televisor para que desde muy temprano acepten como destino, la vida prisionera. Mucha magia y mucha suerte tienen los niños que consiguen ser niños".

Eduardo Galeano

En este capítulo, pretendo explorar como las violencias sistémica y simbólica están conformadas por múltiples hilos que, a manera de telaraña, se entretejen, se conjugan, se embonan y se potencian con otros mecanismos, como los medios de comunicación. No todos los hilos son del

mismo grosor, pero todos hacen que tenga la fuerza que tiene y con esto, es mirar cómo se perfila el riesgo que se mencionaba al inicio: el que estemos frente a la última generación de campesinos e indígenas, porque vivimos un momento decisivo en la guerra de exterminio cultural.

Retomando lo reflexionado en los capítulos anteriores, se profundiza en cómo se gestó un fetichismo por los niños y jóvenes, creándose toda una parafernalia que los acompaña; la escuela, la salud, programas de televisión, juguetes, maquinitas, música, ropa. Los imaginarios sociales se trastocan al punto de crear sobre las nuevas generaciones una gran pausa, al mismo tiempo que un gran cascarón.

Los derechos de los niños, la escolarización universal, la disminución de la mortalidad infantil, el control de la natalidad, si los padres 'obedecen' tendrán un poco más de posibilidades de cubrir las necesidades de sus hijos para llegar al 'éxito'. Se aderezan en México con un programa de transferencia de recursos monetarios, para que los papás no tengan de pretexto el ser pobres, para no cumplir con estas prerrogativas (aunque no es un programa universal). Se crea un niño estándar y su paquete de atención. Los niños, niñas y jóvenes asisten a las escuelas a aprender lo mismo, en un espacio y tiempo desligados de la comunidad y el campo. Al mismo tiempo, se va creando la idea de que escolarizarse es para migrar, dejando atrás la pobreza, la ignorancia y el castigo del trabajo del campo.

En este capítulo se reflexiona además sobre cuestiones relacionadas con la alimentación, la individualización/masificación, el tiempo, el ocio, el aburrimiento, la belleza, y con ello, se presenta cómo asistimos a la producción en masa de aquellos que, con base en el panorama actual,⁵⁸ se augura serán futuros desempleados, pero que se van constituyendo como consumidores y eso si se da en el presente; aunque el dinero tengan que conseguirlo los papás. En esto, como dice Freire (2001), la masificación implicará el desarraigo del ser humano, su 'destemporalización', su acomodamiento, su ajuste. Y esto lo vivirán desde el cuerpo, la imaginación

58 En el momento actual el desempleo y la exclusión han aumentado - la tasa de desempleo de los jóvenes duplica o triplica la de los adultos - (Rodríguez, 2012).

y el corazón, desvaneciéndose lentamente la integración con su contexto, que resultaría no sólo de estar en él, sino con él, y no de la simple adaptación, no del acomodamiento, sino de la transformación, que se une a la capacidad de optar (Freire, 2001). La integración será diluida por el 'secuestro de la experiencia' y por la influencia de lo distante en la intimidad (Giddens, 1991; Vásquez, 2001).

Lo que generan estos mecanismos es que los niños y niñas dejen de ir al campo, porque esto no tiene sentido, ya que, si no van a vivir ahí no van a trabajar de eso, aprenderlo podría estorbarles más que ayudarles. El campo ya no es 'ni castigo para el que no le gusta la escuela', ya que la 'obligatoriedad' de la educación básica hace que maestros y directivos de las escuelas se empeñen en que, aunque no vayan muy bien, todos continúen estudiando, esto también por la baja matrícula y la decisión de aumentar los años promedio de escolaridad a nivel nacional.

Dejar de ir al campo podría parecer cuestión menor, pero resulta un punto nodal en la reflexión de la violencia hacia los pueblos indígenas. Desvincularse de la naturaleza y de las prácticas de producción y manejo de su medio ambiente resultan ser el ataque al corazón de la cultura y de la vida de estos pueblos. Algunos podrían decir que, aunque no regresen a sus lugares de origen, la identidad de su pueblo, de sus padres, el ser indígena es algo que es más allá que una práctica concreta; pero de acuerdo a Varela (2000), lo que pensamos es un proceso encarnado, inscrito corporalmente, envuelto en el mundo. Es decir, es la experiencia lo que da anclaje, a partir del afecto y el sentir sobre una realidad, es lo que da subjetividad constituyente a un campesino y esto posibilita que, si los caminos de la vida lo trajeran de vuelta, continúe siéndolo en el futuro.

La vida de los pueblos ha cambiado profundamente, la cotidianidad se modifica, el tiempo y el espacio han sido transformados por la llegada de caminos, la escuela, la luz, los programas sociales y de producción agrícola, por la propia organización, por la migración y la información que llega de otros lugares a través de los medios de comunicación.

Se cambian hábitos y prácticas, se reinventan realidades, la organización se mantiene a base de voluntades, saberes y de renovar entendimientos, además de que el campo sigue siendo el sustento de vida. En este capítulo trataré algunos de estos cambios, como el andamiaje perfecto para que los niños y jóvenes queden fuera del campo y de la relación con su territorio.

Por último, presento cómo la violencia subjetiva está haciendo su aparición, la forma en que el etnocidio hormiga viene en tono de muerte del bono generacional. Esta violencia se da desde el Estado, y desde el narcotráfico. Este tema se retomará en el capítulo seis, pero es importante ponerlo aquí, porque es parte importante de la telaraña.

Dime que comes y te diré quién eres

*Tráigame un agüita tradicional de Oaxaca...¿?
...sí, una coca bien fría por favor
Emma Beltrán, anécdotas del trabajo antropológico*

Parajuli (2004) habla de la *tierra alterada* como una de las crisis a las que se enfrentan las 'etnicidades ecológicas'. Retomo este término en este apartado, porque considero que será de gran ayuda para entender este primer punto de la 'experiencia secuestrada'.

El término 'etnicidades ecológicas' hace referencia a los grupos cuyo sustento se deriva del cotidiano uso y manejo de su medio ambiente inmediato (Parajuli, 2004). En este sentido, se ha planteado no sólo para pueblos indígenas, sino también para pueblos campesinos, pescadores, rancheros, que tienen una autosuficiencia alimentaria, o que su centro de vida recae en la relación con la naturaleza, es de ella de quien se depende para conseguir los medios de vida y subsistencia.

Para el caso de los pueblos de México, no se trata de hablar de la dieta que se transmite como imagen de exclusión, es decir, no hablamos de 'pura tortilla y frijol', sino una alimentación con una gran diversidad de hierbas, frutas, raíces y animales, que son recolectados y cazados del monte, que

son producto de un ambiente humanizado, conocido y cuidado a lo largo de muchas generaciones.

Pero, la diversidad se ha ido desmantelando, tanto por causa del deterioro ambiental, por cosas como la introducción de ganado que disminuyó la disponibilidad de animales para la caza, por la propia búsqueda de recursos económicos a través de la tala, o para la ganadería, por los caminos, por los postes de luz, y muchas otras razones. El número de especies cultivadas en el sistema alimentario mundial, actualmente apenas supera las 150 y, según Mangelsdorf, la inmensa mayoría de la humanidad vive de sólo 12 especies. Únicamente cuatro especies vegetales (papa, arroz, maíz y trigo) y tres especies animales (vacas, cerdos y pollos) aportan más de la mitad de los alimentos en el mundo (Esquinas, 2006).

También, como factor importante está la Revolución Verde, que se retoma con mayor detalle en el capítulo cinco. Dentro del paquete de la Revolución Verde está el uso de herbicidas, que se instauró para sustituir la mano de obra de los hijos (que, de todos modos ya no iban a tener), generándose maizales en donde antes había milpas. Los herbicidas entraron sin mucha resistencia, porque al mismo tiempo que ellos llegaban, los niños eran retenidos cada vez más en la escuela; sustituyeron a los niños sin que ese fuera su objetivo real, haciendo posible que una persona hiciera el trabajo que antes hacían entre cinco o seis. Es decir, la relación de los herbicidas y los niños en la escuela, no es una relación causal necesariamente, pero sí son situaciones que se pueden encontrar juntas en una línea de tiempo, y que se puede pensar que el que exista uno, hace que el otro suceda, o al revés. Estos dichosos herbicidas a la vez que ayudan a que los niños no 'tengan' que estar en el campo, hacen que se trastoque la alimentación, ya que mucho de lo que sustentaba la cocina eran hierbas y quelites que se recolectaban mientras crecía el maíz, el frijol, la calabaza, el chile y otras cosas que se habían sembrado. Y en los campos donde se utilizan herbicidas, se da solo maíz. Se retoma la cuestión de la producción en el capítulo cinco.

Otro factor es la migración que hace que las mujeres se ocupen de más labores que antes y tengan menos tiempo para destinarlo al traspatio, un mayor flujo de dinero, por la migración y los programas de transferencia de dinero de los que hablaba anteriormente, hacen que muchos alimentos se compren – pastas, verduras, enlatados, pan – y un último factor sería el famoso plato del buen comer que propone una alimentación basada en alimentos que normalmente no se producen en las comunidades, cambia la forma de percibir la propia alimentación, ya que en las fotos y conceptos difícilmente se encuentran los alimentos propios y las plantas endémicas y locales.

Aunado a esto, las tienditas se multiplican, Bimbo, Sabritas, Coca Cola, Gamesa, o sus marcas competidoras hacen presencia y aumentan sus fans y consumidores. Las grandes cantidades de grasa y azúcar contenidas generan una cierta adicción, además, los sabores son distintos y le 'dan gusto al paladar', así, los niños se comen unas galletas para darse un gusto o para entretener la lombriz entre alimentos, y ya no hay tiempo para ir a almorzar a sus casas. Una bolsa de Chicharrines o de Totis cuesta un peso, te dejan rojos los dedos y enchilado el paladar y no encuentran competencia con las frutas ni con otros alimentos que antes se producían en la comunidad. Habría que revisar también los estudios sobre la reacción del cuerpo ante las cantidades tan grandes de azúcar y de grasas presentes en este tipo de alimentos y su potencial adictivo, porque no sólo 'saben buenos' sino dan cierto buzz de energía, y hacen que uno se 'sienta bien'.⁵⁹

En el bachillerato de San José el Paraíso se consiguieron becas de alimentación de CDI, un camión aparecía una vez por semana (a veces tardaba un poco, pero casi siempre lo lograba) llevando azúcar, latas, pasta, arroz, leche en polvo,⁶⁰ y otro surtía frutas y verduras, carne, pollo, pescado y queso. Estos insumos los utilizaban las señoras del comité para preparar un almuerzo y una comida diaria para los estudiantes de la

59 Estudios como el de Shariff *et. al.* (2016) muestran una similitud en el efecto que tiene el consumo de azúcar y el consumo de cocaína.

60 En el capítulo cinco se retoman los programas alimenticios gubernamentales y quiénes ganan al ser los proveedores, especialmente en lo que a alimentos procesados se refiere.

escuela. Los que eran del pueblo llevaban la tortilla y así se completaban los alimentos.

Como se tenía el apoyo del CDI, no se estaba cobrando por los alimentos, pero en ocasiones no alcanza para todo el mes. Los padres de familia estaban en contra de cobrar a los internos (que vienen de otros pueblos) – esta propuesta se estaba pensando como una forma de nivelar el gasto de tortilla que hacían los externos, pero decían: “es que los papás de los internos *son pobres*”. Pero, si se juntaba la basura de galletas y chicharrines de una semana, el dinero ahí gastado alcanzaba para no estar contando y midiendo la comida y para no generar tensiones cuando llegaba a faltar o a no alcanzar, ya que, en alguna ocasión hubo un gran disgusto porque algunos se comieron 'más tortillas' de las que les correspondían. En esa ocasión, una de las cosas que mencionaron los chicos fue que al menos en sus casas la comida, especialmente refiriéndose a las tortillas nunca era medida, aunque no hubiera cosas como las que consumían ahí (latas, carne, pollo).

Se habló con los papás acerca del consumo de galletas, refrescos y demás, basura en mano para que no pareciera exageración, y esto llevó a la decisión en colectivo de cooperar para comer mejor todos. Lo interesante es que el gasto hecho en galletas y refrescos no estaba calculado antes de este ejercicio, los jóvenes decían a sus papás que les daba hambre y ellos les daban entre 5 y 10 pesos diarios para gastar; no suena mucho, pero en realidad significa una cantidad grande si se suman los consumos individuales diarios, y aún suena más si se piensa en ese dinero multiplicado por todos los niños y jóvenes de comunidades consideradas como 'pobres'.

Y al igual que aquí, en muchas comunidades, la producción y recolección han disminuido su porcentaje de participación en la alimentación, los tianguis y tienditas surten cosas que antes no se consumían, pero que ahora su consumo se ha vuelto cotidiano. En esto, el dinero se vuelve fundamental y la montaña se va desdibujando como fuente de alimentación,

incluso por ratos, en estas 'distorsiones del mercado' hasta parece mejor comprar harina de maíz, que sembrarlo.

Con ello se van muchas experiencias, como el ir de cacería, lo que se vuelve más una actividad de 'los adultos que ya saben' y que se realiza en ocasiones especiales, como en alguna fiesta o la visita de alguna autoridad del municipio. Pero ¿qué significaba ir a recolectar o a cazar? ¿Qué aprendizajes y experiencias se tenían que ya no se tienen más? Hace algunos años, Javier un joven de otra comunidad mixe llamada San Sebastián, me contaba que un día en las vacaciones había decidido que ir a cazar conejo, tomó la escopeta y se fue con su perro a buscar conejos a la montaña. Ese día lo dedicó a caminar para llegar a un lugar donde muy seguramente encontraría conejos, pero no halló nada, así que decidió quedarse a dormir ahí. Me contó como esa noche fue una de las noches más impresionantes de su vida, los sonidos, los olores, todo a su alrededor tomó otra forma, otra dimensión; su perro estaba junto a él, eso le daba tranquilidad. El perro compartía con él esa noche y era además el que le dejaba saber que no había peligro. El silencio se tornó mil sonidos y la oscuridad no era tal; al tiempo de estar ahí, logró distinguir las siluetas de los árboles, su altura, su grosor, veía que no había nadie más, veía las estrellas, tenía frío y hambre, sintió que esa primera soledad no era tal, había muchos otros ahí, y por fin se durmió con sueño ligero, cuenta que despertó en múltiples ocasiones por el aire, porque el perro se inquietaba por alguna sensación de presencia. Al despuntar el día siguiente, vio que había huellas de conejo en donde antes no las había, o no las vio antes, no estaba muy seguro, las siguió y consiguió regresar a su casa con el orgullo en alto y tres conejos para la comida. En realidad, nadie festejó mucho lo que para él era un 'gran logro', para los demás era normal o hasta común que eso hiciera alguien de su edad, pero para él había representado una experiencia de sí mismo y de la montaña que siempre lo acompañarían. Cabe mencionar que, si lo dejaron ir y sí pudo ir, fue porque desde más pequeño acompañaba a su papá, a sus tíos y primos, era un lugar común, no era un sitio desconocido, no había peligro que no supiera regresar, pero aun así, el hacerlo solo y lograrlo, fue para él señal de que ya no era un

niño, podía conseguir alimento en la montaña y la montaña lo había respetado.

¿Más vale solos que mal acompañados?

*Es la Regla de la manada.....Siempre cuidarse
Manny en la Era del Hielo*

Como se mencionaba en el capítulo dos, la cantidad de hijos por mujer ha disminuido, esto además de todas las implicaciones que ya se discutían anteriormente, genera un proceso de inmovilización para los niños y niñas. Los niños y las niñas habitaban la comunidad como crías de una manada, la distinción entre cual era de quién, existía pero no era trascendente, se daba de comer, se regañaba y se vigilaba a todos por igual. Más aún, los niños de distintas edades cual parvada se juntaban y los más grandes se ocupaban y encargaban de los más pequeños. Aprender a nadar, a pescar charales, a aventarse clavados, no eran actividades que los adultos enseñaran. Tal vez no iban solos al río, pero siempre había algún riachuelo al cual acudir, donde 'la compañía y vigilancia de un adulto responsable' no era requisito.

Claro que había tareas en casa - ya hablábamos del aprender/trabajar/jugar en el capítulo uno, y las salidas tenían límites como la oscuridad o la hora de comer. Claro que la manada se armaba de valor para intentar cosas que solos no se les hubiera ocurrido. Claro que los más grandes ya se habían raspado, cortado y pegado donde ahora lo iban a hacer los más pequeños. Y justo eso es lo que hacía que explorar y experimentar algo, más allá de la zona 'poblada' del pueblo, fuera posible. Además, los caminos para ir al cafetal o a la milpa eran espacios familiares, lugares cuyas marcas los niños sabrían reconocer y regresar fácilmente en caso de separarse del grupo. Andar por ahí, no necesariamente significaba caminar sin rumbo, había un entendimiento del espacio, una orientación, aprendida a través de múltiples experiencias cotidianas.

Al disminuir el número de hijos, y al cambiar el entendimiento y la forma de pensar y mirar a los niños, es decir, siendo ahora seres con necesidades y dependientes de los padres, reafirmado y confirmado por la escuela que no

deja que los niños tengan actividades no supervisadas, los niños se van volviendo cada vez más sujetos de espacios y tiempos donde el adulto esté presente y con actividades que sean aprobadas y acordes para dichos espacios.

Al tener menos hijos, al aumentar la cobertura de salud, al transformarse la vida se transforma también la muerte. Anteriormente, las señoras hablaban de los hijos que parieron y de los que 'sobrevivieron'. Aunque suene contradictorio, la muerte vivía en los pueblos, morir se era algo tan natural como nacer. Pero también la muerte ha cambiado su rostro, ahora se tiñe de 'mal augurio' para los padres descuidados; por eso, la 'inseguridad' se vuelve tema. El cambio cultural en términos de envejecimiento y muerte es profundo, antes a los 30 se era abuelo y el tan mencionado 'embarazo adolescente' era lo común, con un alto índice de muerte materna; llegar a viejo era algo destinado para unos cuantos 'fuertes como robles', ahora, con la modernidad, ha aumentado la expectativa de vida y el temor a la muerte ha ido instalándose. Esto es un tema largo y complicado que lo presento tal vez simplificado y escueto, pero que no puede dejar de aparecer. La relación con la muerte ha cambiado, porque cambió la relación con la vida, tanto con la propia como con la de las siguientes generaciones.

Además de la geografía en general, cambia la arquitectura, las casas, que anteriormente tenían un cuarto para todos y una cocina, se van transformando en casas con habitaciones; cada vez hay más casas con un cuarto para los niños, ellos al mismo tiempo como, reflejo de la individualización reclaman 'su derecho a estar solos', 'privacidad'. Las construcciones los escinden de los espacios que antes eran compartidos, se profundiza el hacerlos sentir 'especiales', 'distintos', 'con derechos'.

La escuela genera a su vez un rompimiento de la manda en grupos generacionales, no es lo mismo ser de sexto que de tercero, y mucho menos se puede pensar que sea lo mismo que ir ya en la secundaria, aunque la distancia sea de un año o dos, los grupos etarios se convierten en los grupos base, donde los niños y niñas juegan con sus pares, comparten experiencias en el aula, salen a recreo y se organizan para jugar, salen de

paseo juntos, aprenden las mismas cosas, se hacen 'amigos', y afuera de la escuela la inercia gana, todo se va armando de acuerdo a las cajitas en que se guardan a la hora de estudiar, diría Sir Ken Robinson (2010), se organiza y se piensa a los niños desde el paradigma industrial, es decir, desde su fecha de producción. Además, como ya apuntábamos en el capítulo uno, la sociabilización se enseña también en la escuela, lo que se puede jugar, cómo, desde qué relaciones, y esto se hace presente fuera de ella.

Los primos, hermanos, el ser niño con otros niños, pasa a segundo plano, cada vez hay menos niños en la familia cercana, desde que el número de hermanos ha disminuido, o ya sea porque los primos en edad de tener chamacos se han ido y las nuevas generaciones están naciendo fuera. O simplemente, son niños con muchos tíos y tías que mandan regalos y juguetes, que al venir de fuera, traen consigo también la consigna de jugarse dentro de casa – como los video juegos - o que se tienden a pensar que no deben salir de ahí, porque al ser de 'valor' no quieren las mamás que se vaya a romper o a perder.

Viene a reforzar todo esto, la televisión, que tiene segmentados los programas de acuerdo a la edad, así, los niños ahora comparten más intereses y conversaciones por los programas que ven, por lo que pasa en ellos, por los personajes e historias que les son presentados. Los juegos cambian, ir a pescar charalitos es menos emocionante que repetir lo que dicen los dibujos animados, "eso, eso, eso", así como dijo el chavo del ocho.

Y con esto paso al siguiente apartado que es la televisión y sus imaginarios, la venta de ilusiones y ficciones que van teniendo cada vez mayor injerencia en la imaginación y en la auto percepción.

Apagó la tele y empezó el aburrimiento

*La pequeña pantalla es la barraca de feria
donde el pueblo viene a ver las maravillas del mundo.
Kaximierz Brandys*

La televisión ha tenido comportamiento de humedad, se ha ido expandiendo en la vida cotidiana, de ser un 'mata tiempo' colectivo ha llegado a convertirse en niñera de tiempo completo, esto pasa más en las ciudades, pero no quiere decir que no pase en las comunidades. El grado de presencia (tiempo/espacio) en las comunidades no ha llegado al punto de una televisión por cuarto, pero ya casi hay una televisión por casa y las antenitas azules de televisión satelital inundan el paisaje. El cambio es abrupto, la televisión no tiene más de 20 años que llegó a esa región y los jóvenes de 15 ya la tienen como referente central desde donde entienden lo que 'es el mundo' y sus promesas de oportunidades infinitas: libertad, belleza, 'éxito' y 'amor'.

La televisión proporciona 'experiencias mediatizadas'. La muerte por accidente o violentas, la enfermedad, desastres naturales, la sexualidad, son tratados como parte de un espectáculo y terminan siendo escenarios comunes (Guiddens, 1991). Este mundo ficticio va supliendo las experiencias de la vida cotidiana, además, se accede a una diversidad de experiencias lejanas que no podrían ser vividas si no fuera a través de la televisión. Se crea una fascinación con el 'realismo de ficción', la vida cotidiana de otros y sus preocupaciones forjan una separación con la propia experiencia cotidiana, y las emociones se fugan.

En algunos casos se ha discutido la disminución de la sensibilidad ante el dolor o la violencia que sufren otros, la 'sangre' como espectáculo y desde la tele, crea una distancia. Este olvido, dice Žižek, implica un gesto de lo que se llama denegación fetichista, 'lo sé pero no quiero saber lo que sé, así que no sé' (2008:70). Así mismo, también hay quienes dicen que se aumentan las sensibilidades ante temas 'distantes' que posiblemente uno no estaría enterado si no fuera porque son presentadas en la televisión. Aunque, la sensibilidad no siempre significa posibilidad de involucramiento,

es decir, las temáticas se vuelven 'emoción sin concreto', 'sin tiempo ni espacio'. Mucho de la experiencia con la televisión se vuelven sentires, que no tienen tiempo, ni espacio, ni destinatario real, pero bien saben los que las producen que el sentimiento vende. El que está frente a la tele, no está más en una realidad concreta, su atención y carga afectiva están con los que corren, brincan, se enamoran, sufren, ganan o pierden concursos en la tele, o aquellos cuyos 'casos' son presentados ante el escarnio público (como el programa de Señorita Laura).⁶¹

Los personajes que ahí aparecen se vuelven presencias, son parte de una conversación cotidiana. Habitan mundos que no han conocido y los que los han visto creen haber visitado mundos, que la mayoría de las veces no existen. Se crean emociones y vínculos con los que ahí aparecen, los fans y los enamorados de los artistas aumentan día con día. Aunado a esto, la velocidad con que suceden las cosas, deja poco tiempo para que la cabeza piense algo más que lo que ahí sucede, las imágenes cambian cada 30 segundos, las luces y colores, los sonidos estridentes, el juego de emociones, cada cinco minutos. Así, pasa uno de la risa al llanto, de la muerte al sexo, de la explosión al amor; todo isin salir de casa!

Aunado a esto, toda esta información pasa casi sin filtro, es decir, no se reflexiona la experiencia, hay una interpretación inmediata, que tendrá que ver con los marcos de referencia y culturales propios, pero así mismo, esto también dependerá de qué tan cercano o lejano sea eso que se presenta frente a lo vivido y conocido. En esto cabe decir, que habrá entonces una diferencia entre lo que ve en la televisión un adulto que ha pasado la mayor parte de su vida sin ella y un niño que empezó a verla antes que empezar a hablar. Para los niños, la tele es parte de su referente inmediato, cotidiano y lo que ahí se muestra es algo que le parece 'cercano, normal y propio'.

Y la tele se apaga y de pronto aparece frente a sus ojos "Pueblo Quieto", la realidad es lenta, calmada, 'aburrida', el tiempo transcurre sin prisa, el

⁶¹ Programa que presenta algunos supuestos 'casos de la vida real' donde confronta a las partes interesadas, se le recubre con un halo de juicio sumario a aquel que tiene responsabilidad, la frase "Que pase el desgraciado" habla del énfasis que se pone en encontrar culpables.

espacio se llena de silencios y cantos de algún ave que cruza en el cielo. No perciben 'nada', el tiempo y el espacio ahí carecen de sentido, de acuerdo a los patrones de aventura, emoción y rapidez se interpretan entonces el entorno cercano como vacío. Creo que, en los últimos años es lo que más comúnmente he escuchado como queja en los jóvenes, 'estoy aburrido', 'aquí no hay nada'. Ya lo advertía Aldous Huxley:

Se mueven sin rumbo a través de la falsedad de la vida, tratando de llenar su vacío interior por medio de estimulantes externos, leyendo diarios, soñando despiertos en el cine, escuchando música y charlas por la radio, pasando toda clase de "buenos ratos" (1937:66).

Y eso que los niveles de 'desconexión' del mundo concreto del radio, y del cine, no llegan a los niveles que se logran con la televisión, tanto por que está en el centro de la casa, como por la cantidad de oferta disponible, hay de 'todo', para 'todos', a cualquier hora. Y rebasan por la derecha el internet y los celulares inteligentes que hacen accesible al instante cualquier cantidad de experiencias.

En el "Extrañamiento del mundo", Sloterdijk (1998) piensa al ser humano como mediocridad insatisfecha, semidepresiva, como una vitalidad atontada que triunfa como un animal triste que se menosprecia, hundido en la ambigüedad del propio yo. Y aunque el pensamiento de Sloterdijk suene drástico, es común oír a los jóvenes decir que su pueblo está aburrido, que no hay nada, que ahí no pasa nada. Los jóvenes comparan su vida con la vida de aventuras que viven otros en los programas de televisión y todo parece más lento. Y entonces, cuando no están frente a la tele "hallarán en la música el abastecimiento de la necesidad de huida del mundo y en las drogas, un fallido intento para derribar la ontología de la trivialidad" (Sloterdijk, 2000 en Vásquez, 2006).

Asociado a lo anterior, habría que pensar en cómo, desde lo que dice Scribano:

...los dispositivos de regulación de las sensaciones consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica la tensión entre sentidos, percepción y sentimientos que organizan las especiales maneras de "apreciarse-en el-mundo" que las clases y los sujetos poseen. Las cadenas y esquemas cognitivos-afectivos que conectan (y desconectan) las prácticas sociales en tanto narraciones y visiones del

mundo hechas cuerpo, constituyen los procesos que se caracterizan como ideológicos. Los mecanismos y dispositivos señalados son un gozne práctico y procedimental donde se instancian los cruces entre emociones, cuerpos y narraciones (2012:101).

El tiempo lento, sin ocupación, el tiempo de contemplación, de silencio, de habitar en el mundo sin prisa y sin tener que estar sintiendo una constante estimulación intensa de los sentidos, sin el constante 'adrenalinazo' ficticio, se tornan inimaginables o algo a evitar, se nos vuelve enemigos del silencio y la soledad, que representan la 'no emoción', el 'vacío', que llevan a pensar en el mundo de 'llenaderas y compañías' que se venden desde la música y las imágenes, desde las cargas emotivas de felicidad transmitida por las pantallas y los audífonos, la ideología del estar siempre alegre y ausente del presente y de la vida cotidiana, tan 'aburrida y sin aventuras'. No estar 'alegre' está prohibido, es de las grandes prohibiciones de nuestra era, ser 'feliz' se vuelve imperativo, hay que buscar siempre la forma de eliminar la tristeza, que eso significa ser joven y además hay que mantenerse ocupado, que al cabo se tiene mucha vida y energía.

Muchos jóvenes amanecen con el audífono conectado o con la música a todo volumen, y no se desenchufan a menos que alguien se los requiera insistente o amenazadoramente. Cabe mencionar que los celulares en San José y otras comunidades en Oaxaca no tienen señal, son por el momento los mejores aparatos musicales: son ligeros, aceptan buena cantidad de música y la pila puede durarles hasta más de medio día. Pero en los casos donde hay señal, se intensifica la presencia de ellos como mecanismo de contacto con el mundo, de estar en el Facebook, de estar en el Whatsup, de buscar en el Youtube insistentemente, contando sobre las alegrías o requiriendo atención, se vuelcan sobre el celular buscando ahí las alegrías y compañías que el mundo pudiera ofrecer, es decir, ante un cuerpo que se sabe solo y desacompañado del mundo exterior, se organiza el ritmo de la comunicación instantánea y de las presencias figuradas.

Esto de la música es también un asunto de interés en lo que transmite, o en lo que refleja de la realidad... Un día cenando en el internado, unos chicos hablaban de lo lindo que sería 'tener una troca, cuernos de chivo y

andar por la sierra estableciendo su ley'. Esto obviamente es parte de los mensajes que se transmiten por una música que ha ido acompañando la creciente 'narco cultura', donde se enaltece a los narcos como grandes negociantes, ricos y poderosos, con camionetas, con buena pinta y que además son admirados y respetados; sobra mencionar que los videos donde se tocan estas canciones añaden 'sabor al caldo' al presentarlos como aquellos que consiguen las chicas que quieren. Ciertamente, los chicos estaban diciendo esto un poco con sorna esperando ser reprendidos, es decir, sabían bien que el mensaje era considerado 'incorrecto', al menos en el ámbito escolar, pero lo bien que recordaban todas las letras de las canciones hacía pensar que no necesariamente lo hacían sólo con el afán de ver mi reacción.

Se dejaba ver la inevitable 'admiración' a aquellos que conseguían las 'cosas', tener helicópteros, tener trocas, tener dinero para ir y venir, tener lo que uno quiera, convertido en condición envidiable, sin importar cómo se consiga, sin importar que la vida dure sólo un instante, ha sido también parte de lo que ha llevado a que un considerable número de jóvenes, se alistén en las filas de los narcos. Pero sobre esto, se habla un poco más adelante, así que continuemos con el secuestro de la atención.

Esto de la música también crea distinciones, hay música 'más fresca' y música 'para nacos'. Es un asunto complicado expresar la sorpresa que sentí cuando oí a una chica decirle a uno de sus compañeros: 'tú escuchas pura música para nacos'... 'eres un naco'. La cercanía-distancia, la discriminación del otro, basada en un gusto musical, la diferencia creada por optar entre dos músicas que llegan de fuera, el uso de un término que seguro llegó por la tele, puede explicarse si pensamos que la música y los programas de televisión incluyen clasificaciones, aspiraciones, identificaciones y explotan ilusiones y fantasías. Es decir, la música es también el o los grupos que la tocan, una imagen de esos grupos que sale en la televisión o acompaña ciertos programas, y se van creando impresiones sobre la belleza y el cuerpo, la moda y lo que es deseable.

Han surgido también una serie de programas de televisión donde se convierten en estrellas a gente común y corriente, esto genera un proceso de identificación aún mayor con lo que pasa en este medio, que así como vende emociones y aventuras, vende la posibilidad de 'ser una estrella' de ser lo que se aparece en la televisión. De manera similar se aprecia con los jugadores de fútbol, que salieron de pobres y llegaron a ser grandes estrellas a nivel internacional. La televisión refuerza y vende a colores y con gran pompa el modelo de 'éxito' posible para todos, sólo es cosa de seguirse esmerando y se promete que al final: 'será posible'.

Un estudio realizado en Francia replica un experimento llamado el experimento de Milgram, que se llevó a cabo en los sesenta, pretende 'medir la obediencia'. El experimento consiste en que hay un individuo que hace preguntas a otro; si el que tiene que responder contesta incorrectamente, el que pregunta tiene que ir aumentando el voltaje y darle toques eléctricos al otro. En este caso el experimento fue realizado, basado en la hipótesis de que la televisión se ha convertido en autoridad en muchos sentidos para muchas personas. El resultado fue alarmante, más del 80 por ciento de las personas que formaron parte de dicha prueba, que en este caso se realiza como concurso de la televisión, es capaz de hacer daño a otro, sólo porque se lo indican. Esto hace posible transferir la responsabilidad del daño a la persona que lo está 'mandando', es decir, los que aprietan el botón para dar los toques eléctricos, no hacen 'más que lo que se les dijo'. Con esto comparan la influencia que tiene la televisión con la que tenía anteriormente la religión. Además de que plantea cómo los programas en su mayoría enseñan que es normal burlarse, eliminar y ser sádico (El juego de la Muerte, 2010).

La belleza está en el ojo del observador

*A veces me pongo triste,
pero luego me acuerdo que estoy Bien Guapo,
y se me olvida
Primitivo, exalumno del BAI.*

Ya en el capítulo anterior abordé la cuestión del consumo de ropa, cosméticos y demás asuntos relacionados con la imagen menciono cómo el cuerpo es el interludio de vinculación de afectos y emociones (Scribano, 2012). Si vuelvo sobre este punto es porque considero importante revisar lo que la 'imagen' significa y desde qué parámetros se va gestando una vigilancia y esmero sobre la misma.

El cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos (Foucault, 1977:24).

En la medida en que los niños y jóvenes van aflorando como 'proyectos', como individuos, como entes con necesidades, también va surgiendo el 'yo' en estos jóvenes como proyecto reflexivo (Giddens, 1991). La mirada frente al espejo se vuelve escenario antes poco o nada explorado; incluso, el que el espejo sea necesario es novedad. El pensar en un 'proyecto de futuro' personal, es pregunta que les llega de fuera, se instala en lo profundo y pareciera salir de sí mismos, aunque la respuesta nunca sea más real, que el decir lo que suponen se espera de ellos: estudiar, tener un trabajo y una familia. Pero su presente, se centra en el cuerpo, ese que de tanto mirar imágenes racistamente estereotipadas en la televisión, se asoma tímido como una lista de cosas que no es.

En esto, el cuerpo existe como un cuerpo inteligible, que se construye con representaciones de lo que 'debe ser' y que tiene contenidos que se retoman de los estereotipos de belleza. El estereotipo es parte de un sistema de sujeción, que inscribe los cuerpos dentro de un discurso que podría ser llamado la 'anatomía política del cuerpo delgado' (Foucault, 1995). Son las mujeres quienes están sujetas a esos controles con mayor profundidad, y la propia ropa que ahora se usa, coadyuva a generarlos.

Foucault plantea en este sentido, cierta discusión con el cuerpo útil, pero habrá que decirlo, el cuerpo inteligible no es en realidad pensado desde alguna utilidad específica, más que la de 'parecer'. Claro que se conecta con la posibilidad de ser atractivo a aquellos a los que se quiere enamorar, pero no con esto significa que éste sea el único objetivo. El tener un cuerpo 'ideal', es un fin en sí mismo.

Esto no sólo resulta importante, en tanto ingeniería de un mecanismo de control, sino que se llega al punto donde no importa el costo que haya que pagar por ello. Empiezan a presentarse en las jóvenes principalmente, desórdenes alimenticios como la bulimia y anorexia, aunque ciertamente, nos hemos enterado de ello porque las compañeras dan rápidamente señal de alarma. Dejar de comer o vomitan, tienen connotaciones fuertes en la percepción del propio cuerpo y en lo que significan los alimentos (dejan de ser sagrados y se convierten en odiados); pero, el que las amigas avisen significa que aún existen presencia y atención en el otro, eso es importante porque la bulimia y la anorexia son en principio desórdenes que tienen como base el secreto y el ocultamiento.

Esto no quita que, como tendencia, el cuerpo vaya tomando un lugar que antes no tenía, la escisión de la imagen del resto de la vida tiene una característica más, al salir de la comunidad la imagen que devuelve el espejo se vuelve aún más fuertemente vigilada y castigada. Afuera, en las ciudades, se nota que no son de ahí, que no pertenecen, y esto conlleva que los mecanismos de sujeción y control se aumenten, buscando lograr mimetizarse.

Sumado a esto, los procesos de pareja se van haciendo cada vez más procesos de 'amor romántico', donde la 'belleza' se torna punto central, y donde el cuerpo toma novedad. Los y las jóvenes están en espacios donde antes no estaban y están juntos, se tocan, se sienten, se miran, y miran quien los mira, ser mirado se vuelve central. Como ya se mencionaba en el capítulo anterior, formar una familia ha cambiado en el tiempo, ya no es

prioridad, así que los 'noviazgos' aparecen como un modo de conocerse, reconocerse y tocarse 'los unos a los otros'.

En este nuevo escenario, la belleza se reconoce como factor crucial en el conseguir pareja. Tanto en hombres como en mujeres, el ser 'llamativo' se vuelve misión. El ejercicio, la dieta, el atuendo, la pose, 'ser güero', se convierten en mecanismos de entrada al mundo del otro, al que quieren impresionar. Esto resulta contrastante con las prioridades anteriores para encontrar pareja, se dice que se pensaba más bien en que los hombres podían y sabían producir la tierra y las mujeres echar tortilla y cuidar el traspatio, es decir, ser pareja estaba centrado en la posibilidad de tener y fortalecer un hogar. En esto, el cuerpo gana terreno como centro de atención, y se coloca a las experiencias sexuales como el centro de emoción y de vínculo con el otro.

Además, si como dice Bauman (2007), esto lo pensamos desde el consumo, las relaciones interpersonales se convierten en una forma más de acceder a los objetos de deseo, o de 'ganas'. La diferencia estriba en los compromisos y el tiempo que hay para acceder a los objetos que los causan- haciendo de las relaciones con otros, una cuestión frágil e instantánea, donde los otros se convierten en la forma en que determino mi valor y mi belleza. Es decir, en algunos casos, el encuentro con el otro(a) servirá sólo en tanto de esa forma, se reafirma la autoimagen, determinada por cuantos otro(a)s se fijan en uno, por 'haber logrado' la belleza.

Y, aunque aún no se puede hablar de lo que Erich Fromm (1986) y Bauman (2007) describen sobre la prevalencia del 'sexo en sí mismo', se vislumbra ya una brecha que separa al sexo de la formación de pareja y aún mayor con la reproducción. En San José, a una pareja que cacharon 'en lo oscuro' la quisieron – como era la costumbre - obligar a formalizar la relación, pero las familias no quisieron y las autoridades decidieron al final no meterse más en 'asuntos privados'.

Y a partir de esta 'alimentación', 'corporalidad', 'entretenimiento' y 'enamoramientos' se puede ver que la felicidad se vende barata, ya que como señala Luhmann:

Sobre esta base se asocia la autorreferencia con felicidad y finalmente con sensaciones agradables. Felicidad y placer participan al mismo tiempo en la universalidad antropológica de la autorreferencia y son extraídas del sistema de estratos (...) La felicidad se transforma en la primera fórmula de inclusión de la sociedad moderna, en el primer postulado de la incorporación de la población entera en oportunidades de vida incrementadas a través de socialidad (Luhman, 1993 en Mascareño, 2006).

Nadie experimenta en cabeza ajena

La experiencia es una llama que no alumbra sino quemando.
Benito Pérez Galdos

Hasta aquí, la línea que sirve como base a estas reflexiones es la cuestión del extrañamiento del mundo en tanto experiencias secuestradas. Esto resulta central en términos de la violencia porque es a partir de los caminos que uno anda, el lugar a donde uno llega. Considero que pensar a los niños y jóvenes en futuro, lejos y fuera de sus comunidades, o incluso viviéndolos como inexistentes, dejando que la escuela se encargue de ellos, está significando no sólo una posible pérdida de conocimientos y de prácticas de manejo ambiental, sino la pérdida de formas de relacionarse con otros y con el mundo. Es decir, como decía en la introducción, una pérdida ontológica, ya que también esos 'otros' con los que se relacionaban los pueblos desaparecen, dejan de existir.

En los X-men, el profesor Xavier que tiene poderes psíquicos, se conecta con una máquina llamada Cerebro, a través de la cual él puede visualizar y reconocer a todos aquellos 'mutantes' que caminan por la calle. Es decir, es una máquina que resalta un cierto grupo de personas que tienen algo en común: una mutación genética. Si usáramos esa maquinita para buscar campesinos, igual que en la película, los encontraríamos en muchos lugares, vestidos de forma distinta, haciendo cosas distintas, confundidos y mimetizados en muchos contextos; algunos tal vez retornen a vivir de la tierra, muchos no lo harán. Pero también, esta 'maquinita' no reconocería a

muchos niños y jóvenes que aún están en la comunidad. Es decir, ser campesino⁶² se conjuga en tiempo presente, no se puede pensar que un niño 'llegará a ser campesino', si no que un niño 'es campesino' y luego entonces 'puede llegar a serlo'.

Y en esto, habría que aclarar, no es que la maquinita reconociera alguna esencia, sino la sabiduría del corazón, ganada a través de experiencias colectivas de aprendizaje, de aquellos que todavía logran percibir lo sagrado en el mundo y lo recrean a través de una relación amorosa, siguiendo las pisadas de los ancestros, donde la tierra responde devolviendo los frutos que seguirán alimentando y permitiendo la supervivencia hasta el próximo ciclo. Es decir, que son parte de "comunidades de sentimiento" (Appadurai, 2001), percibiendo, sintiendo y viviendo el mundo de cierto modo, desde lo que Melucci (2007) llama la estructura motivacional/cognoscitiva/ afectiva que es la precondition para la acción.

Y por ello, se reafirma lo que menciona Žižek como uno de los principales peligros del capitalismo: "aunque sea global y abarque el mundo entero, sostiene una constelación ideológica *sensu stricto* 'privada de mundo', despojando a la gran mayoría de la población de cualquier cartografía cognitiva significativa" (2008:100).

***Disculpe las molestias, nos están matando*⁶³**

"Vivos se los llevaron, vivos los queremos"
Consigna de las marchas por los 43 desaparecidos de Ayotzinapa

Esta sección se escribe a inicios de noviembre de 2014, más porque la realidad me abruma y exige ser parte de esta tesis, aunque ya de por sí rondaba esperando formar parte de la investigación. En el centro histórico del D.F. se está llevando a cabo la Audiencia Transtemática del Tribunal Permanente de los Pueblos, llamada "Destrucción de la juventud y generaciones futuras", a la par, un movimiento fuerte de indignación ante la

62 Me refiero a ser campesino e indígena, pero para efectos de no complicar la lectura, preferí dejarlo solo en campesino. Es importante dejar claro que sin producir la tierra no se deja de ser campesino, pero que al final, 'saber producirla' es parte esencial.

63 Consigna en una manta fuera del metro, durante las protestas por los 43 desaparecidos de Ayotzinapa.

desaparición forzada por parte del Estado de 43 normalistas en Ayotzinapa, Guerrero, de una normal rural e indígena; y con menos indignación y atención, pero no por ello menos importante, pasea en las noticias la ejecución de 21 personas en Tlatlaya, Estado de México, por miembros del ejército.

El sábado 8 de noviembre de 2014, después de una marcha pacífica donde se encendieron velas por 'los 43', unos jóvenes incendiaron la puerta de Palacio Nacional. Al día siguiente, miré perpleja en un puesto de periódicos, que la gran mayoría de las publicaciones ahí colgadas tenían en la portada la puerta en llamas, no las consignas en espera de justicia, no la demanda de la aparición de los jóvenes, no la esperanza, no la organización y la búsqueda de respeto desde las autoridades, no la multitud marchando pacíficamente pidiendo una respuesta digna, sino una puerta en llamas, que llamaba a la indignación frente a la movilización.

A lo largo de lo que va de esta tesis, se han presentado los mecanismos cotidianos de la violencia, la forma en que se transfunden sentidos, sueños, perspectivas de vida, futuro, ontologías y formas de relacionarnos con el Universo, las formas en que se invaden y se tiñen de otro color los espectros de posibles mundos, haciéndolos a todos a la misma medida y de los mismos materiales; aunque en una 'diversidad amaestrada' dijera Armando Bartra, o una 'homogeneidad disfrazada' diría yo.

Estos mecanismos son parte de la violencia sistémica y simbólica, pero en este caso, con lo que está sucediendo, toca hablar de la violencia 'subjética' que se encarna desde el 'genocidio hormiga', los feminicidios y juvenicidios, el despojo, las matanzas, desapariciones, ejecuciones y demás; especialmente toca desde el tratamiento del terror del Estado, de la forma en que el bono generacional ha sido y está siendo carne de cañón en una guerra que no se sabe bien contra 'quién' es, pero que se sabe bien, que es la generación actualmente joven la que está poniendo las víctimas (Pérez, 2014).

Más que situación de 'elección personal' o de 'racionalidad' o 'causalidad' de sus posiciones, para lo cual habría tal vez que hacer un tratado psicológico, se pondera el entramado de historias, situaciones, mecanismos, que nos confrontan, nos alejan, nos hacen mirarnos como 'extraños' y como enemigos, causando muertos, heridos, desaparecidos y detenidos, en una guerra de baja y alta intensidad, donde no hay un enemigo visible y claro, donde el Estado pierde su exclusividad y legitimidad en el uso de la fuerza, al encontrarnos frente a un Estado que no rinde cuentas y que se auto prescribe un suerte de 'carta blanca' para actuar, donde pareciera ser que todo se vale.

Los muertos los ponemos nosotros

*Nada en la tierra puede compensar la pérdida de alguien que te ha amado.
Selma Lagerlof*

Cuando leía las narraciones acerca de lo que sucedió en Ayotzinapa, eran curiosas las imágenes que mi cabeza armaba, los chicos, tenían rostros familiares: muchos exalumnos han estudiado en normales rurales, y muchos otros son policías o soldados. Esos rostros, tan familiares, tan conocidos, tan ajenos después de unos años, comparten una foto, algunos habían compartido banca, estuvieron cerca no sólo físicamente. Hicieron cosas juntos, pensaron juntos, se quejaron juntos, el origen es el mismo, la raíz está entrelazada y ahora de nuevo en escena, en bandos opuestos de una guerra.

Pensé en la canción de Alejandro Filio, "Caín, qué has hecho de tu hermano"; esos policías, esos soldados, esos normalistas, todos hijos de familias campesinas, alumnos de primarias, secundarias, prepas rurales y tal vez indígenas, compañeros los unos de los otros. Pensé en los rostros, concretos y conocidos, queridos, de aquellos que a diestra y siniestra parecían estar en escena. Tal vez, si fueran en realidad los conocidos de unos y otros, las cosas podrían ser distintas, si a los soldados y policías no los movieran tanto de aquí para allá. Tal vez reconocerían a aquellos a quienes están enfrentando. Esos unos y esos otros no se enfrentarían si un

día se toparan con los unos y los otros sabiéndose los nombres, los apodos, los terruños y los cariños; tal vez sólo es posible enfrentarse entre unos y otros de 'algunos otros'. Es el ser desconocidos, aunque no extraños, lo que los pone a unos frente a los otros, o como diría Žižek: "Un enemigo es alguien cuya historia no has escuchado" (2008).

Esto nos lleva a pensar en lo que hemos venido planteando, las experiencias secuestradas, las insistencias sobre el éxito, la desvinculación, los sueños de otros, la colonialidad del ser, la invasión de la imaginación, el robo de los niños y jóvenes de esas comunidades por el *Val pat ok*, o por el flautista de Hamelin que los desaparece para no volver.

Regresaban a mí imágenes, un salón, 30 estudiantes sentados, rostros, historias, amores; si hubieran hecho una quiniela sobre quienes estarían de un bando o quienes estarían de otro, tal vez hubieran perdido, tal vez no hubieran atinado. Es decir, no es que hubiera 'personalidades' o 'modos de ser o actuar', algo que dijera que unos iban para soldados y otros normalistas, y mucho menos que al final todos fueran para carne de cañón. No hace mucho, un exalumno me saludó y cuando pregunté a qué se dedicaba, su respuesta fue mejor no te digo me vas a regañar, pensé que andaba con el narco, pero su respuesta después de insistirle fue: 'estoy de militar'. Me sorprendió más que sospechara que lo iba a regañar, él había salido de la prepa pensando estudiar Ingeniería Forestal y de hecho había iniciado la universidad en esa carrera, pero por falta de recursos al final abandonó los estudios y se metió de soldado, porque eso le daba posibilidades económicas para mantenerse, ayudar a sus papás y mantener a su familia, aun cuando en algún sentido sentía que estar de soldado podía representar no ayudar a su comunidad y traicionar algo de lo que en la prepa había aprendido y sentido, sobre voltear y volver a su pueblo.

Y en esto, podemos pensar en lo mucho que se pierde, ya que como decía Ernest Haeckel (2008), el principal impulsor del darwinismo social, quién se oponía a la guerra porque en ella morían las personas equivocadas: "Cuanto más fuerte, sano y normal es un hombre joven, más probable es que sea asesinado por cuchillos, cañones y otros instrumentos similares de la

cultura". Y esto es lo que estamos viendo últimamente no sólo en México, sino en muchos lugares del mundo donde los muertos por distintos enfrentamientos y guerras están ocasionando la muerte de muchos jóvenes (Haeckel en Žižek, 2008:162).

Y en este particular caso, puedo entender y compartir desde lo profundo, el que la 'esperanza' de hallarlos vivos es lo que hizo posible la suma de tantos y tantas en la movilización; a muchos que normalmente no se hubieran conmovido, de haberse podido realizar el 'abracadabra' 'ocus, pocus' de volverlos culpables de su desgracia. El bien sabido 'ellos se lo buscaron, o quién sabe en que andaban metidos'.

El temor a que la policía te detenga existe y eso puede significar pasar tiempo en la cárcel, lo cual es muy malo; pero que no llegues a la cárcel y simplemente te 'desvanezcan' huele a 'dictadura', o a régimen autoritario en sus máximas expresiones. Esto tal vez por un instante impidió que como tantas otras veces, como tantos otros hechos, se suspendiera la "eficacia simbólica de lo presenciado", es decir, no se desvaneció tras un halo de normalidad, o de 'una mancha más al tigre' o de justificación de que no es algo que pase en primera persona. Por un momento, no aplicó el "Lo sé, pero no quiero saber lo que sé, así que no sé" (Žižek, 2008).

No me voy a poner a divagar, respecto a lo mucho, poco o regular que ha existido esto a lo largo de los años, más bien, esto me regresa al planteamiento que hacía desde el capítulo uno, estamos en una guerra civilizatoria que va avanzando y que, por ende, se va agudizando y oscureciendo el momento. El cambio de época está ya, el mundo que conocemos se desvanece, ese mundo que era una promesa de abundancia se rompe como pompa de jabón, después de estar por algunos años suspendido en el aire, habiéndonos ilusionado a todos; ahora, el mundo de escasez, desigualdad, injusticia, nos mira a los ojos y nos pregunta qué sigue, como imagen de la película Matrix cuando salimos del ensueño, cuando nos desenchufamos de la ilusión, cuando dejamos de ser alimentados por la imaginación de otros, nos damos cuenta que hay otra

realidad más allá de las ciudades y su voracidad, sus luces y su comida envuelta en papel dorado.

Pero, no es cosa de esperar a que el mundo antiguo se desvanezca por completo en el aire, para iniciar a producir sobre un espacio vacío. El mundo nuevo no surgirá cuando el otro se termine, están coexistiendo. Hay todavía muchas cosas sucediendo desde la ilusión de la abundancia y la lógica de la acumulación y ganancia, desde la lógica de crear 'desarrollo' y desde ahí, es que las violencias se viven, no sólo en lo simbólico y sistémico que es en lo que más me he enfocado. Pero desde ahí, como también ya se ha planteado en algunos lugares, se afirman, se apoyan, se nutren y abrevan mecanismos de violencia subjetiva, esa que duele y sangra.

Achille Mbembe (2003) sostiene que ante la presencia de un paisaje en el cual el orden (la regularidad, la predecibilidad, la rutina y la cotidianidad misma) se encuentra organizado en torno al hecho o la probabilidad de la violencia, "ya no podemos pensar en una oposición entre naturaleza y guerra por una parte y vida social y paz por la otra" (Apaddurai, 2006).

No se trata simplemente de una guerra total, como las que han librado Estados poderosos en diferentes momentos de la historia. Se trata de una guerra cotidiana, la guerra como una posibilidad de cada día, librada precisamente para desestabilizar la idea de que para alguien pueda existir '*lo Cotidiano*' fuera del espacio y el tiempo de la guerra. A esto el terrorismo suma con el elemento de lo impredecible, la clave para producir un temor constante, y en el caso de México, se puede poner como inicio de esta cotidianidad de guerra el 2006 a nivel general. En este año, el presidente en turno Felipe Calderón, decidió 'declarar la guerra contra el 'narco' estableciendo así, un terrorismo particular, porque es un terrorismo de Estado, cuya impredecibilidad no sólo está planteada en el tiempo sino en los rostros de los perpetradores, porque muchas veces la violencia viene vestida de uniforme.⁶⁴ Las desapariciones forzadas, las ejecuciones, las violaciones, se obnubilan desde los discursos que culpan a las víctimas y que hacen de todos un posible 'enemigo público'.

⁶⁴ Tanto las policías como el ejército han estado involucrados en distintos eventos de violencia.

Dice Appadurai:

El terror produce sus efectos borrando sistemáticamente los límites entre los espacios y tiempos de la guerra y la paz. Se esfuerza también para disfrazar sus principios de organización y movilización. Y se consagra sobre todo a diezmar el orden basado en la paz o la ausencia de violencia. El terror, en nombre de cualquier ideología de equidad, libertad o justicia, trata de instalar la violencia como regulativo fundamental de la vida cotidiana (2006:49).

Por otro lado, hay que reconocer que los flujos globales de armas, mano de obra y drogas se basan con frecuencia en sistemas de comunicación de alta tecnología y en la disposición de medios de violencia de alto poder. Esta es la zona en la que la violencia del terrorismo de Estado, y la independencia de diversos flujos globales ilícitos marchan juntas (Appadurai, 2006).

Podría enumerar las víctimas, las atrocidades, los números de este conflicto, pero en ese afán, podría perder de vista el objetivo de esta tesis, que pretende responder a las preguntas ¿Cuáles son los mecanismos de violencia hacia los pueblos y comunidades indígenas y cuáles las formas en que esto se vive desde las distintas generaciones? Por ello, resistiré a la tentación de plasmar el horror a detalle, sólo mencionaré que de acuerdo a un informe realizado por UNICEF se estima que:

El número de hombres menores de edad víctimas de homicidio se duplicó en una década en México, entre mil 200 y mil 600 menores murieron (78% de este número corresponde a los hombres), y alrededor de 40 mil niños se quedaron huérfanos. Por otro lado, entre 2009 y 2010 se incrementó 34 por ciento el número de adolescentes detenidos por su actividad en la delincuencia organizada, por portación de armas y delitos contra la salud (2015: 52).

Enredando la madeja

La sociedad contemporánea predica el ideal de la igualdad no individualizada, porque necesita átomos humanos, todos idénticos, para hacerlos funcionar en masa, suavemente, sin fricción; todos obedecen las mismas órdenes y, no obstante, todos están convencidos de que siguen sus propios deseos

Erick Fromm.

Como se ha ido argumentando, uno de los resultados de la violencia, en sus múltiples dimensiones, es la gestación de individuos cuyo principio fantasioso base es la 'libre elección' ante el incremento de opciones, aunque como ya se ha visto también, estas opciones no son necesariamente ilimitadas y en aumento, ya que de principio están disminuidas al negarse la posibilidad de ser campesino y ser indígena y, acto seguido, la ilusión de un sistema donde el que mucho trabaja, mucho consigue, en realidad no rompe la desigualdad más que en algunos casos que sirven de historias ejemplares que ayudan a que se mantenga tal ilusión. Y es en este sentido que se piensa que se da como violencia la gestación de un imaginario de posibilidades 'biográficas' para dismantelar la situación de exclusión y pobreza que genera el sistema (Beck, 2003), mismo que utiliza la energía y trabajo que la ilusión genera para aumentar la acumulación de aquellos que de por sí tienen.

Desde cierto punto de vista, el número crítico para el Sistema político/económico que estamos analizando es el número uno, el cual es el signo numérico del individuo. "Gran parte del pensamiento liberal imagina los grandes grupos como agregados de individuos (es decir, como infinitas combinaciones del número uno)" (Appadurai, 2006:80). Con esto se convierte en minoría a las grandes mayorías, al enfrentarse a un sistema que, desde los individuos, genera una lógica donde 'todos somos iguales, pero tenemos unos más iguales que otros'. Con esto quiero hacer referencia a lo que plantea Bonfil Batalla (1987), acerca de la minoría que gobierna este país, y que a lo largo de muchos años ha definido el rumbo que llevan las políticas económicas y sociales, dejando de lado una civilización que niega y que quiere desaparecer.

En el siglo XVIII, en tanto se genera el concepto de razón, que prometía la posibilidad de comenzar a organizar la vida en función de una inclinación individual a la felicidad (Mascareño, 2006), donde se concede la libertad de elección a cambio de que se haga la elección acertada; se da la libertad siempre que no se use realmente (Žižek, 2008), o como diría Bauman (2000): "Nunca hemos sido tan libres, y nunca nos hemos sentido tan impotentes e indefensos". Por otro lado, los estilos morales, en todo el mundo, son ahora considerados como si fueran dictados por los intereses y restricciones estatales (Appaduri, 2006).

Es decir, el Estado neoliberal, viene aderezado de una cultura que hace de la competencia, el éxito personal y la productividad individual el sustento espiritual del nuevo modo de dominación (Roux, 2009). De acuerdo a Verhaeghe (2014), la meritocracia neoliberal favorece ciertas personalidades y penaliza otras, sacando lo peor de nosotros al exigirse que seamos exitosos antes que otra cosa.

Esto, compartimenta la vida, eliminan las experiencias comunitarias y de relación con la tierra, se pone a los niños en la escuela y se difuminan los lazos hacia la colectividad para lograr 'salir adelante'. Los caminos son muchos y variados, entre ellos el ejército, el narcotráfico, ser maestro, empleado de papelería, cargador en un mercado, pero siempre pensando en la posibilidad de consumir y de que al formar la propia familia se pueda 'proveer' a los niños y niñas de la siguiente generación con las cosas que 'necesitan' y que estén en un lugar donde el paquete de atención esté a mano, porque se sueña que ellos 'no sufran lo que sufrieron nuestros padres, ni lo que sufrimos nosotros', y así se puede pensar en esa figura de la telaraña, que se teje a nuestro alrededor y nos va envolviendo lenta pero eficientemente, y al igual que en las telarañas, a algunos se les succiona la vida.

Parte II. El Territorio en disputa

El Centinela

Hace unos años, el cerro del Centinela comenzó a arrojar humo, el humo comenzó a preocupar a todos en el pueblo, por eso llegaron de la ciudad de Oaxaca expertos en geología y dijeron que en el cerro había azufre que se había encendido por algunos rayos y que estaría así por tiempo indefinido. En el pueblo se reunieron y llamaron a los dos señores que sabían hacer ritual, y éstos partieron con otras personas del pueblo rumbo al cerro con gallinas, mezcal, flores y velas. Mientras ellos se iban, la comunidad se reunió en las instalaciones del bachillerato (entonces CEC) para preparar una comida y hacer oraciones. Los señores estuvieron en el cerro por tres días, hasta que la tierra les respondió, para el momento en que bajaron comenzó una lluvia que duró más de una semana. Esta lluvia apagó el fuego de las entrañas del cerro y la vida volvió a la normalidad. La comunidad reunida en oración, recibió a los abuelos, todos comieron y celebraron la lluvia, respuesta de la tierra a la solicitud del pueblo de apagar el fuego del cerro sagrado.

Relato de San José el Paraíso

Saludando a los cuatro rumbos...

Destruimos al otro cuando somos incapaces de imaginarlo.

Carlos Fuentes

La historia del Centinela con la gente de San José, la escuché por primera vez de unos alumnos en Ixtaltepec, al ahondar en este relato del Centinela, los chicos encontraron que la explicación del fuego por la gente del pueblo, era que el cerro se había enojado ya que habían estado arrojándole basura; el pueblo 'olvidó' con este acto que el cerro tenía que respetarse. El tema de la basura, como síntoma de una nueva forma de relación con el territorio se retoma más adelante, pero lo central es pensar en que el cerro se manifestó como espacio sagrado a través del fuego. Y en esto, diría Eliade: "la manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el Mundo" (1981:14).

El rito realizado por los abuelos⁶⁵ no era solamente una petición a 'una naturaleza' - en abstracto -, sino un diálogo con el Centinela, con quien el pueblo buscó congraciarse. Entender el Centinela como un 'otro', hablar con él, dialogar sobre su enojo, pedir que llueva, hacer acuerdos, es algo que tiene que ver con vivir el espacio y el tiempo como sagrados; con reconocer

⁶⁵ En San José el Paraíso, sólo quedan dos abuelos que saben hacer este rito, ambos mayores de 70 años.

a los otros que habitan en él. Esta forma de vida implica una conciencia, una sabiduría y un ser con otros. La transmisión de esta forma motivacional/cognitiva/afectiva de relacionarse con el mundo y con los otros seres que habitan el mundo, es donde radica el corazón de la supervivencia de las ontologías indígenas.

Las ontologías indígenas en las que, como en el ejemplo anterior, se considera que el territorio está habitado por otros sujetos, es una ontología relacional, intersubjetiva, formándose un 'nosotros': "El mundo de la vida no es mi mundo privado ni tu mundo privado, ni el tuyo ni el mío sumados, sino el mundo de nuestra experiencia común" (Barabas, 2010; Escobar, 2014).

En San José el Paraíso, partiendo de su cosmovisión mixe, hay una fuerte relación con los demás seres que habitan sus territorios, las divinidades son elementos naturales como el rayo, el viento y las montañas, por lo que hay un respeto al territorio, donde habitan todos. Cada persona ayuuk (mixe) tiene un alma paralela (nahual) que es usualmente un animal. La salud se ve como un equilibrio en función del buen o mal comportamiento, así como el respeto a la madre tierra y a las divinidades (Villagómez, 2008).

A lo largo de esta investigación se ha ido dibujando en marca de agua, al fondo de cada capítulo, la disputa ontológica, que a ratos suena a nostalgia, pero ahora es momento de traerla al frente, ya que es de donde se parte y a donde se vuelve, tratando de visualizar y profundizar la disputa por los cerros, las cuevas, los ríos, los animales y las plantas, que incluye a los niños y niñas, las y los jóvenes, mujeres y hombres adultos y ancianos y que es a partir de la disputa por el territorio que se retomará en los siguientes tres capítulos.

Capítulo IV. Cuando el sabio señala a la luna, el necio mira el dedo...

El proceso de modernidad, como he venido argumentando, ha transformado prácticas y lógicas de la vida cotidiana, las cuales han significado en muchos casos cambios en lo simbólico y en los imaginarios sociales. Esto debido a que 'la felicidad', 'la comodidad', 'las posibilidades infinitas' no son sólo una jugada maniquea por parte del sistema económico para hacernos fieles consumidores, son también en un seductor porcentaje, eso que prometen; de otro modo sería difícil mantenernos en su persecución. La búsqueda de ese modelo de 'vida mejor', no puede ser definida como imposición o cómo colonialidad en automático. Luego entonces, estar mirando hacia 'afuera', el migrar o salir, para conseguir los pesos que cuesta, no puede considerarse traición, indiferencia o pasividad a nivel individual o en el caso de los jóvenes: de 'grupo'.

El desmantelamiento de otras formas de vida, a través de su empobrecimiento, de la discriminación, el considerarlas 'atrasadas e ignorantes', de la violencia en sus múltiples formas; el ataque a otras maneras de pensar, de sentir y de vibrar, a través de la interrupción y cooptación de las formas propias, por no ser 'eficientes y productivas', porque no hacen de forma 'racional' las cosas, porque son cerrados y no aceptan las bondades del cambio, genera a través de múltiples formas que los territorios se abandonen. El abandono es diverso, se deja atrás a los ancianos, se expulsa a los más jóvenes y fuertes, porque ahí no es posible la vida, porque ahí no hay empleo, porque es aburrido, porque se agotaron los cerros por la ganadería, porque ya no llueve. Al irse quedando solos, y al irse desmoronando los territorios, para generar riqueza, desaparecen del mapa otros seres. Me refiero a aquellas entidades y seres que existen en el mundo, a esos mundos otros que habitan con el nuestro, a los niños del viento, a los dueños del agua, a los cerros y cuevas, a los ancestros y los nahuales.

'Ya no hablamos con el viento' dice una canción; la historia se vuelve carga, y no sentido; el río se vuelve agua que se entuba: el agua H₂O. El futuro se vuelve todo; lo tangible y lo productivo se vuelven lo único; la ciencia se torna en la forma de acercarse, de conocer y relacionarse con el mundo. Del mundo hay que escindirnos, observarlo, transformarlo y apropiarse de él.

El distintivo de la conciencia moderna es que no reconoce ningún elemento de mente en los así llamados objetos inertes que nos rodean. De hecho, toda la posición materialista supone la existencia de un mundo 'allá afuera' independiente del pensamiento humano, que transcurre 'aquí adentro' (Berman, 1981:55).

Esta conciencia moderna, que se plantea a sí misma como 'camino universal', representa a aquellas culturas que no han llegado a esta forma de plantearse el mundo, como culturas atrasadas o 'primitivas' (Escobar, 2014; Berman, 1981). Pero esto es una construcción de una cultura específica que se ha instalado por medio de ideas que se transforman en 'verdad', en sentimientos y deseos (Pisano, 2015:17). Ya instalados como tales, se argumenta que las otras culturas son sólo 'inclinaciones' o 'perspectivas' distintas del '*mundo*' que se encuentra 'allá afuera'.

Es decir, se parte de la división naturaleza/cultura y sujeto/objeto para establecer 'relaciones interculturales' pero, por ejemplo, en el caso de lo que pasó con el Centinela, la relación que se establece con él como sujeto sería difícil de expresarse o explicarse partiendo de estas divisiones. En este caso, la explicación de los geólogos 'hay un material que causó un incendio en la montaña' plantea a la montaña como un objeto al cual le sucede un fenómeno. Entonces, la diferencia no es de perspectivas, sino de *formas de ser, entender y relacionarse*. El considerar que el cerro siente- y entablar con él un diálogo, no sólo a título individual, sino a nombre de un colectivo, establece una relación social, que enmarca existencias, tanto la del Cerro como la de la comunidad.

Desde esta forma de relación, existen 'muchos mundos', no sólo uno al que hay que aproximarse desde la 'ciencia'; hablamos de pluriversos, es decir, hay una *multiplicidad de formas que puede tomar la vida* (Escobar,

2014:22). Entonces, cuando se piensa que las culturas – o el diálogo intercultural – significa hablar con 'otras perspectivas', pero se parte de que existe una realidad 'afuera' y que la ciencia ha creado 'conocimientos universales' de ella, es reducir e invisibilizar la diferencia, domesticarla y al final ir haciendo de la lógica occidental la única posible, desconociendo y eliminando los 'otros mundos' (Escobar, 2014), porque sólo "se mira el dedo".

En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo es eso, también son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y son parte constitutiva de éste. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano (Escobar, 2014:103).

El espacio-tiempo, vividos como sagrados, se vinculan a los tiempos de lluvia, de sol, de estrellas y lunas, de nubes y aves; éstos traen mensajes, anuncian porvenires y recuerdan ayer. Los espacios son habitados por distintos seres, se distinguen entre ellos los que dan vida y los que la quitan, los que dan salud, los prohibidos y los permitidos. Pero saber escuchar, leer y entender el tiempo y el espacio, es algo que se aprende desde pequeño, enraizando en un conocimiento ancestral (Eliade, 1981; Escobar, 2014). Desafortunadamente, como veíamos en los capítulos uno y tres, la transmisión de este conocimiento es obstaculizada porque se ha priorizado que los niños y niñas aprendan los conocimientos escolares 'científicos', y por las 'experiencias secuestradas'.

A diferencia de 'lo sagrado' en las tradiciones occidentales, la vivencia del espacio-tiempo sagrado en los pueblos indígenas no es algo lejano o apartado, no es algo 'intocable' sino que, como plantea Marcela Tovar:

No se trata de que el objeto sagrado deje de ser lo que es: sigue estando en el medio cósmico que lo rodea, teniendo un lugar y una función en él. Esta función puede ser utilitaria, de disfrute o ritual. La vida cotidiana y lo sagrado se entretienen; la vivencia de lo sagrado se manifiesta en comportamientos que, teniendo como momento privilegiado aquellos en los que mediante el ritual se rompe con el tiempo ordinario, penetran y dan sentido a una multiplicidad de actos relacionados con la vida diaria (2014:3).

Pero la vida espiritual se ha ido separando de la vida cotidiana, y esto se irá analizando en las siguientes secciones; con respecto a la ontología relacional, los otros seres que se reconocen y habitan en los mundos con los que se relacionan las ontologías indígenas, se han ido 'desvaneciendo' a la llegada de la luz, de la televisión, de los discursos sobre la naturaleza que vienen desde políticas, programas y promotores de la conservación. Los lugares 'sagrados' o 'encantados' vistos desde la ciencia, o con la luz de la ingeniería del entretenimiento y de la fantasía de cartón, se vuelven lugares donde algunos piden 'comprobar' que algo extraordinario pasa; cuando como se lee en el párrafo anterior, es en lo cotidiano donde reside lo sagrado. O se tornan lugares vacíos, al perderse su sentido, ya no se logra ver lo que está ahí o cambian de uso, como con la basura. Ciertamente no todo es visto por todos, comunicarse con esas otredades es tarea destinada a ciertas personas de la comunidad, y también lo hacen a través de sueños y rituales, recayendo en ellos la tarea de ser vínculo y mantener la relación, como se ve en los ancianos que van a dialogar con el cerro o como veremos más adelante con los curanderos.

Pero también, siguen existiendo narraciones que muestran cómo esos otros mundos perviven y subsisten, a pesar de tanta luz y color desde esos otros recursos de sonido, imágenes y conocimientos. Está la narración del desencuentro con 'El Centinela', o como el señor que se enfermó mucho, pasaba los días en cama y no se curaba, después de un tiempo contó que había visitado una de las cuevas del río donde hay vestigios y cosas de otros tiempos, y había tomado algo de ahí; cuando alguno de los curanderos supo de esto, le ordenó regresar lo que había tomado; una vez que lo regresó, comenzó a curarse...⁶⁶

Los mecanismos de violencia hacia la raíz de la relación con el territorio los presento en dos secciones: los mecanismos de violencia simbólica y sistémica hacia las celebraciones y segundo, hacia el cuerpo como territorio.

66 Entrevista con Lezfi, 2014 joven que vive en la ciudad de Oaxaca, originario de San José el Paraíso.

A cada capillita le llega su fiestecita

Las descripciones históricas que hablan del proceso de evangelización y conquista, narran de las formas radicales y violentas que se utilizaron para erradicar una serie de ritos 'paganos' o de 'brujería', que implicaban rectificar la concepción del mundo y la idea del espacio que tenían los pueblos originarios (Carmagnani, 1988; Ricard, 1986). La relación con los otros mundos y seres, y el espacio-tiempo sagrados pervivieron pero desdibujados y diluidos bajo el yugo de la colonización. Sin embargo, tal vez por lo accidentado de la geografía, la dispersión de los pueblos, o incluso porque los propios evangelizadores cedieron ante ciertas lógicas de la vida del campo, cuando no eran del todo 'paganas', se cocinó a fuego lento un sincretismo religioso.

La ontología indígena pervivió en las celebraciones, elemento central en la vida de los pueblos, donde un cierto catolicismo se acomodó. Se celebraba, y aún en muchos lugares se celebra la llegada a la vida, la muerte, los antepasados, la siembra, la cosecha, la lluvia, las uniones, el inicio de la cacería, el nombramiento de autoridades, la fundación del pueblo con su respectivo santo; siendo estas celebraciones una experiencia de trabajo colectivo, de vinculación con los otros mundos y seres con los que se comparte la vida y a quienes se les debe la vida.

Aún hoy en día, lo 'sagrado' no está encerrado en los templos, ni el tiempo encerrado en el calendario litúrgico. Las fiestas patronales y los ciclos de siembra y cosecha terminaron por coincidir en tiempo. Los rituales a la tierra, a la lluvia, a los cerros, se llenaron de rezos y cantos 'católicos', pero las capillas no son centro de la vida religiosa, son sólo un espacio más o simplemente el espacio para recibir a los curas. Los curanderos y hechiceros tapizaron sus casas con estampitas de santos y veladoras, pero siguen aprendiendo a curar a través de los sueños y algunos transformándose en animales, según cuentan las gentes de los pueblos. El escalafón de cargos y servicios incluye los cargos religiosos, como la capilla y las fiestas. Las ceremonias de aceptación de cargos civiles incluyen una oración o símbolos

religiosos, donde se asume el cargo no sólo frente a los del pueblo sino también frente a los cerros y a los otros seres que conforman la comunidad.

Por ahí de 1993, me tocó visitar en Semana Santa una comunidad llamada 'La Mata', agencia municipal de Ixtaltepec, una comunidad de menos de 1000 habitantes que tenía ocho templos de distintas religiones. Esto coincide con los estudios que plantean que a finales de la década de los ochenta comenzaron a llegar y expandirse otras religiones de formas y estilos distintos en América Latina (Parker, 2005).

No voy a ahondar en la revisión de estas religiones, ni en lo que representa el pluralismo religioso, ni en la crítica o defensa del catolicismo, pero sí es importante decir que la llegada de otras religiones ha causado conflictos en las comunidades. No es que haya religiones buenas y malas, sino que, en muchos casos las religiones recién llegadas también son aceptadas como disidencia, ya que en muchos casos no es que se impongan, sino que algunos encuentran ahí dónde colocarse para expresar su inconformidad con preceptos y acuerdos comunitarios (Sierra, 1997).

Desde las trincheras religiosas, se enfrentan y se contraponen con la lógica organizativa; distorsionando no únicamente los cargos, trabajos y cooperaciones vinculadas a las celebraciones y fiestas religiosas, sino también rompiendo de raíz, sin hacer ruido, lo que se considera 'sagrado', así como el reconocimiento de la existencia y la relación con los 'otros mundos'. De esta manera se escinde la religiosidad de la vida, quedándose en un lugar aparte, con fechas y horarios para su estudio y discusión.

Hay algunas religiones que han traducido: la Biblia, cantos y películas sobre los evangelios al idioma local; como forma de promocionarse y ganar adeptos. Este mecanismo, como ya se mencionó en el primer capítulo, al hablar de la educación utiliza la lengua indígena para transformar los principios de vida y las formas de entender el mundo; así se difunden las creencias externas de manera más eficaz y profunda. La ironía está en que desde las comunidades se habían logrado resistir a muchas creencias y

formas religiosas gracias a que el catolicismo pasó del latín al español y los curas llegaban poco y casi siempre con prisa.

En algunos lugares como fue el caso del Istmo de Tehuantepec, donde la teología de la liberación fue opción del obispo don Arturo Lona, de los curas, y de los religiosos y religiosas; se intentó seriamente ser más sensible a las formas, lógicas y principios de los pueblos, pero sobre esto hablaremos en el capítulo cinco, ya que aunque esto permitió y reforzó lo que vengo discutiendo sobre la ontología, se visualiza más su presencia en la parte organizativa, que como ya mencioné, no por estar en otro apartado deja de estar vinculada a la parte espiritual.

Las celebraciones han disminuido, no sólo por las cuestiones religiosas, sino en general, al irse perdiendo la religiosidad cotidiana, es decir, al haber un cambio en la relación con lo sagrado, cada vez hay menos gente que hace rituales antes de la cosecha, o es difícil hacer los rituales al nacimiento, cuando los niños y niñas están naciendo en clínicas; pero la 'Fiesta del pueblo' continúa. Los acuerdos y negociaciones son variados, desde el dejar que no participen, el dividir la fiesta, encontrando espacios no religiosos para que participen los que no son religiosos, aceptando que los que no son católicos no pasen por los cargos religiosos (católicos), o los no católicos acepten pagar porque alguien más realice esos cargos en su nombre (Gross, 2011). También, estas fiestas son un tiempo/espacio donde se vinculan los que andan fuera; es el tiempo de pensar en el pueblo, mandar cooperación, para ayudar a que la fiesta no deje de suceder y estar pendientes para saber qué tal salió.⁶⁷

Pero en algunos casos, la división religiosa causa enfrentamientos entre los 'distintos bandos'. Esto se da principalmente cuando los que se cambiaron de religión se rehúsan a seguir participando en los cargos y servicios, pero en algunas comunidades pertenecer es participar. Al no querer participar se ha llegado a tomar la decisión, desde los otros, de expulsar a las personas que se niegan a participar (Montés, 1999). En muchos casos, aquellos que no participan se van sólo 'por la mala', siempre alegando que ésta no es

⁶⁷ Entrevistas a jóvenes migrantes en Oaxaca y Ciudad de México, 2013.

una acción 'legal', ya que la libertad religiosa individual es un derecho plasmado en la Constitución y esto no tendría que intervenir en la vida cotidiana. Ese punto, donde el derecho consuetudinario y el derecho constitucional se miran a los ojos, ese espacio donde la idea de que existe algo 'nacional', se encuentra de nuevo frente a frente con los límites de lo local, se retoma en la segunda sección de este capítulo, donde se analiza la parte política.

Las fiestas, al ser un tiempo de trabajo público y colectivo, era tiempo de 'avistamientos', las y los jóvenes se mostraban los unos a las otras, y las otras a ellos, desde lo que era valioso; ser trabajador y comunitario, ya que como se mencionaba, esto era lo que atraía para formar parejas; el baile era el momento en que se otorgaban o se tomaban ciertas concesiones para 'tocarse' al bailar, para acercarse y platicar entre ellos y ellas. Pero, ahora los y las jóvenes comparten tiempos y espacios por asistir a la escuela, por lo que las fiestas ya no significan el espacio de 'encuentro'; la asistencia reclama más un bonito atuendo que la participación, ya que cómo se ha mencionado, es la belleza y la apariencia – y en algunos casos la capacidad de ingesta de alcohol –, lo que ahora cuenta a la hora de emparejarse (Soto y Robles, 2008).

Este cuerpo no es mío

En los capítulos dos y tres, el cuerpo y sus políticas se abordan desde el biopoder: a partir de las políticas de control de la natalidad y desde el racismo mediático sobre la apariencia física, que genera estereotipos de belleza que desde lejos se les nota discriminatorios, pero que a partir de los mecanismos de violencia simbólica logran desencadenar una feroz carrera por conseguirlos, especialmente por las y los jóvenes que buscan pertenecer, gustar y enamorar.

En esta sección, quiero reflexionar sobre cómo el cuerpo también ha sido expropiado por 'su salud', nuestro cuerpo ya no nos pertenece, 'no sabemos nada de él', y se dice por muchos medios, que lo que se sabía

colectivamente transmitido por las abuelas y mamás, no es cierto o incluso es peligroso, la única que sabe es 'La Medicina'.

Como ya se mencionaba, los 'embarazos y nacimientos' han querido ser expropiados desde las políticas de población, ejerciendo control sobre el cuerpo de las mujeres. Desde la Iglesia se busca que tengan 'los hijos que Dios les mande', desde las políticas de salud, que tengan 'pocos hijos para darles mucho'. Esto ha llevado a que se busque imponer modos de pensar sobre la maternidad y los hijos, donde por un lado las plantas abortivas que se utilizaban en las comunidades fueron 'satanizadas' por la Iglesia y catalogadas como venenosas por sector salud, por otro lado desde los centros de salud se hacen esterilizaciones forzadas. En ambos casos, la decisión es puesta en alguien más, no siendo las mujeres las que pueden definir qué quieren y dónde, en general las mujeres son consideradas en 'falta'.

Aunado a esto, el embarazo, se vuelve ajeno. Anteriormente, las abuelas, tías, hermanas y parteras se volvían parte de la vida de la embarazada, el embarazo era social, aunque también transcurría en una vida normal, llena de labores como acarrear agua, cocinar, cuidar a los otros hijos. Esto tal vez porque 'estar embarazada' era casi tan frecuente como no estarlo, así que no había posibilidades de descansar o cuidarse o alterar la cotidianidad, pero las otras mujeres, a medida que avanzaba el embarazo o durante el periodo postparto cuidaban la casa, además de la alimentación de los otros miembros de la familia, de la mujer y del recién nacido.

Desde los pueblos indígenas, la madre y el bebé eran uno. Los bebés tomaban cuerpo al salir al mundo; al cual entraban en su casa rodeados de mujeres y hombres que los limpiaban, los recibían, les daban su nombre, enterraban el ombligo y reconocían su nahual; se les recibía para ser parte de una comunidad (Barabas, 2008).

El embarazo se transformó en un momento especial, porque se tienen hijos -'racionalmente pensados, deseados, planeados y fechados'-, que son además concebidos a mayor edad de la madre, por aquello que hay que

tener los medios para ello. Se tiene que asistir al médico, tomar pastillas, cuidarse, etcétera. Los bebés, como ya se veía en el capítulo tres, son 'individuados' (se les torna individuos) desde antes de nacer: se les pone nombre, apellidos, se ve su cara en 3D, se piensa en su cuarto y en sus cosas; en algunos programas de televisión llegan a presentar situaciones tal vez exageradas, tal vez un poco reflejo de la realidad, donde los padres tienen pensado hasta la universidad donde asistirán.

Los embarazos, desde esta nueva lógica del cuerpo enajenado, tienen que ser supervisados por profesionales de la salud. Los bebés, como decía en el párrafo anterior, son mirados como 'aparte' de las mamás, se reciben en lugares lejanos a su casa, en lugares donde la mamá está sola, y comúnmente, al nacer son colocados en cunas para ser revisados y explorados. Ingresan al sistema de 'atención estándar', con vacunas, revisiones y demás detalles que estén en presupuesto y en disponibilidad al momento de su llegada.

Y así, se ha ido forzando 'hasta convencer'.⁶⁸ pareciera que no hay mejor lugar para nacer que el centro de salud, la clínica o el hospital, la idea de que nadie sabe curar más que los doctores, se expande como la humedad. Nuestra salud, debe estar en manos de aquellos que saben cómo funcionan mecánica, química y físicamente nuestras diferentes partes. Así, el corazón pertenece al cardiólogo, los pulmones al neumólogo, la matriz al ginecólogo, los testículos al urólogo, los niños al pediatra y los ancianos al geriatra. En caso de vivir en comunidades pobres, estos seres habitan en un lugar muy muy lejano, casi nomás se les ha oído nombrar, o ni eso, pero sirven bien para justificar los mecanismos que, a través de programas de transferencia condicionada de recursos, se van estableciendo como lo que 'debe ser' para cuidar 'la salud'. Esta transferencia condicionada, incluye que las niñas y niños estén en la escuela y que asistan al centro de salud, a ser checados (medidos, pesados, vacunados) y a recibir pláticas donde se desestiman y atacan otras formas de curarse, haciendo a través de esta violencia simbólica que la bata blanca sustituya a todas las formas de curar propias, esas que sabían las mamás, las abuelas, los curanderos y que conllevaban

68 Similar al convencimiento de tener pocos hijos.

otras formas de entender el mundo, que también van junto con pegado a parar al bote del olvido etiquetados como supersticiones.

Ciertamente, los avances en cuestión médica han permitido aumentar la expectativa de vida; que la violencia y el azúcar han vuelto a disminuir (González, *et al.*, 2012); también es cierto que los cuidados durante el embarazo y hacia los niños han disminuido la muerte materna e infantil, pero esto es un fenómeno estratificado y geográficamente situado. Si uno vive en las ciudades encuentra hospitales, médicos, y medicinas; su disponibilidad y eficiencia dependen de lo que uno puede pagar por ellos. Si uno vive en comunidades 'aisladas' habrá que desplazarse en búsqueda de esa atención y el costo será mayor; también puede ser que no se llegue a tener la fortuna de ser atendido en una institución pública, porque éstas se encuentran rebasadas (Sesia, 2006). Con esto, la situación se complica, ya que aquellos a los que la medicina elude, porque no hay médicos ni medicinas para los que viven lejos, ni para los que no tienen dinero, también han visto cómo se desmantelan las formas de curar propias.

La salud se ha ido vistiendo de bata blanca o está en venta en las farmacias y tienditas, se anuncia 'desconfiar' de los conocimientos que tenían las mamás y las abuelas, y ellas mismas se asumen como 'ignorantes' a través de ese biopoder, y son ellas quienes cada vez recurren más a los doctores para atender los males de sus niños. Los niños se vuelven también aquí seres ajenos a los conocimientos propios. Alguien 'que sí sepa', porque si fue a la escuela debe ser quien defina los cuidados, y cómo los doctores no están a la mano, la salud es asunto de los que pueden pagarla.

Los sanadores, hueseros, brujos y chamanes han perdido asistencia y confianza, se considera cada vez menos que la salud esté fuera de lo físico; 'se ha demostrado' que hay bichos (bacterias o virus) asociados a las enfermedades y que siempre habrá 'una pastilla para aniquilarlos'. Las enfermedades crónico degenerativas han empezado a expandirse, por el propio aumento de la expectativa de vida, por los cambios en la alimentación y por diversos factores, y la medicina toca sus propios límites, y al mismo tiempo sigue lejos de ser posibilidad.

Así, el cuerpo es un territorio enajenado, también porque anteriormente se consideraba que los animales a los que estaba ligado el espíritu de una persona tenían que ver con la salud de la misma. Por otra parte, el cerro estaba lleno de plantas que podían curar diversos males: ya fuera en baños, infusiones, té; uno podía acudir a las personas mayores en busca de consejo para aliviar los malestares comunes o a los curanderos especializados para males más graves. Pero estos conocimientos se van dejando, tal vez porque ya nadie sueña o ya no saben recordar los sueños que enseñaban a curar, o porque por más que el monte llama y llama a alguien a curar nadie le contesta. Y es que la mente ha ido cambiando de frecuencia: ahora percibe imágenes, colores, sonidos, emitidos por la computadora, el celular o la televisión. La salud se disuelve en el jarabe que se anuncia en la televisión, invitándonos a automedicarnos, a probar 'remedios efectivos' que están siempre disponibles, si se está dispuesto a pagar.

Por otro lado, se ha expropiado la sabiduría y el conocimiento sobre plantas y se ha llevado a medicamentos, situación que ha sido denunciada por varios pueblos y organizaciones como: CENAMI (2001), GRAIN (1998); activistas e investigadores como Vandana Shiva (1998; 2001), López Bárcenas (2006), Chapela y Massieu (2002), Barreda (2001) y que es conocida como biopiratería; en el caso de plantas medicinales, las plantas han sido incluso posteriormente clasificadas como 'tóxicas' o cuyo uso se prohíbe desde la secretaría de salud. En otros casos, se 'envasan' plantas, que se venden bajo publicidad 'milagrera', pero que sólo ayudan a reforzar la idea de que la salud 'se vende' y viene en pastilla.

Las pastillas reemplazan, aunque también hay las que se suman a los remedios, pero mayormente restando remedios. Un té de hierbabuena con su Alka Seltzer para el malestar estomacal, un té de limón con su sobada de Vick Vaporub para la gripa, es decir, mercancías que se pueden comprar, se vuelven universales, con alguna otra cosita que no hayan ya prohibido. Los remedios se simplifican, por ejemplo, para realizar el corte de plantas medicinales había que hacerlo en ciertas épocas, en ciertos horarios, con

ciertas ritualidades (Soto, 2001), pero ahora se puede comprar en bolsitas o en la tienda. El monte se vuelve hierba, a su paso, si es que lo llegan a recorrer, los niños no ven 'remedios' ni 'alimentos', ven 'verde'.

Además, también enfermaba la tristeza, el enojo, la vergüenza y curarse era cosa de reestablecer los equilibrios entre mente, cuerpo, espíritu y el medio ambiente- familiar, social y natural - (Soto, 2001); curanderos y curanderas tenían la posibilidad de ver en el que estaba enfermo su cuerpo, su espíritu, y el curandero no actuaba solo, curar era trabajo conjunto de plantas, animales, difuntos, cerros, cuevas y ríos, las divinidades y los otros seres que ahí habitaban. Pero ahora, estos lugares son cada vez menos visitados, a lo cual se suma otro problema: la basura...

Barriendo la basura bajo la alfombra

La basura y la invasión de plástico en los paisajes de las comunidades es un tema que en alguna medida se abordó en el capítulo anterior cuando comenté el consumo de productos industrializados, como galletas, botanas, arroz, sopa de pasta, y se suma a lo que veíamos en la sección anterior. Comúnmente, estos productos vienen empacados en bolsas plásticas o metálicas, envases de Pet o tetra pack, que se vuelven desechos; se suman otros productos que se han vuelto de uso común como pañales y toallas sanitarias, incluso la compra de frutas y verduras se despacha en bolsas de plástico.

Anteriormente, la basura se quemaba – sobre todo cuando eran sólo desechos orgánicos del traspatio - y se daban los desperdicios de los alimentos a los animales que ahí se tenían, pero ahora, con el tipo de desechos y la cantidad, sumados a la prohibición de quemar basura por parte de los centros de salud (como parte del programa PROSPERA) hubo que encontrarles nuevo destino a los desechos. La dinámica de 'desaparecerlos', como suele entenderse con lo que sucede con ellos en las grandes ciudades una suerte de 'abracadabra', 'ocuspocus' de ponerla en los carritos y camiones de basura, para que se la lleven lejos, se comenzó a instaurar.

Es decir, las personas buscaron lugares 'afuerita' de la comunidad dónde depositar los desechos, lo que ha ocasionado una invasión de basureros a cielo abierto en los alrededores. Algunas comunidades han ido ordenando y limitando los espacios para la basura, especialmente cuando pasan cosas como la que se narra al inicio de este capítulo, donde el propio Centinela reclamó a través del fuego que al echarle basura le estaban faltando al respeto, o lo que también pasó en San José que, debido a una lluvia muy fuerte, la basura fue arrastrada colina abajo ocasionando que se tapara el 'boquerón' que es por donde sale el agua en época de lluvias, y la comunidad se inundó.

Cuando uno mira los pueblos con sus basureros alrededor, se puede pensar en la forma en que esto representa una relación con el territorio, como decíamos, los cambios en la arquitectura como el agua entubada y baños con drenaje, hacen que el río no sea más un lugar público, ni cotidiano, ya no sirve para tomar un baño, ni lavar ropa, ya no es lugar de encuentro, cada quien se baña, cocina y lava dentro de su terreno, y el río va quedando de lado, y como decía párrafos arriba, le llega la basura arrastrada por el agua de lluvia; pero 'nadie la ve' así que a nadie le apura. A esto se le suma lo que se estudiaba en el capítulo anterior, donde los niños permanecen cada vez más dentro de la casa, y esos lugares fuera del pueblo, donde se va y se deja la basura parecieran irse convirtiendo en espacios más y más lejanos. Además, conforme pasa el tiempo se vuelven espacios inaccesibles y 'peligrosos' porque se llenan de ratas y otras plagas malolientes.

Esto conlleva a pensar que va desdibujándose el territorio amplio, donde otros mundos convergían y donde el mundo no terminaba donde terminaba el poblado, sino que se extendía a lo alto, a lo profundo, a lo lejos y corría en forma de agua hasta el mar. Esos territorios, por los que también se pelea desde el ámbito político, para mantenerlos y defenderlos, para que sigan siendo y existiendo, frente a políticas y territorialidades que vienen desde el centro político, que no reconoce más que sus propios mapas,

donde todo es 'territorio nacional' y potencial de desarrollo, como se irá viendo en los siguientes capítulos.

Todos ponen

*Dímelo y se me olvidará,
muéstramelo y lo recordaré,
involúcrame y lo aprenderé.
Confucio*

En muchas comunidades indígenas, los representantes de cada familia tienen la obligación de cumplir con la participación en la asamblea, con las cooperaciones, en los cargos que se le asignen y en los tequios, de esta manera se obtienen los derechos para que él y su familia sean usuarios del territorio y de los recursos. Esta forma de organización es llamada 'Usos y Costumbres', en la que subyacen lógicas distintas al proyecto de individualidad y consumo, que los mecanismos de violencia tienen siempre en la mira y están bajo constante ataque. En el caso de Oaxaca, 418 de los 570 municipios hacen su elección de autoridades bajo este régimen (Owolabi, 2004:474).

Una primera lógica fuertemente disputada es que todos pueden ocupar todos los puestos públicos, porque van ganando experiencia con el paso de los años y van aprendiendo de los demás mientras tienen puestos de más abajo del escalafón, lo que se contrapone con los políticos profesionales de la democracia partidista, donde para hacer política, se tiene que tener 'carrera de político', y sólo estando dentro se puede aspirar a puestos públicos. Esto no es lo que la democracia como tal propone, en teoría, todos tenemos derecho a votar y ser votados, pero en la realidad, acceder a la posibilidad de ser votado, significa, en la mayoría de los casos ser político de tiempo completo.⁶⁹

Varias cosas han puesto en jaque la organización por usos y costumbres, una de ellas es que se ha venido priorizando el que los jóvenes estudien y

⁶⁹ Escribo en la mayoría de los casos porque en México ha habido algunos personajes que han llegado a puestos de elección popular desde el sector económico, y no desde el aparato político, pero esto tuvo que ver en gran medida con la simbiosis cada vez mayor entre el sistema político y el sistema económico derivada del neoliberalismo.

que para continuar los estudios deban irse, o una vez que estudiaron se vayan para buscar empleo, lo que hace que en muchos casos no estén en el pueblo para prestar sus cargos. Como se mencionaba, cumplir con los cargos da derecho a pertenecer y a hacer uso del territorio y se van aprendiendo las lógicas de la vida comunitaria, por lo cual, no cumplir con los cargos hace que los jóvenes queden 'suelos' y que no aprendan desde la experiencia de todos. En algunos casos, esta cuestión se resuelve como en el caso de San José el Paraíso, donde se creó una red de jóvenes profesionistas que prestan ayuda a las autoridades cuando tienen que realizar trámites en la ciudad de Oaxaca. También, se les asignan cooperaciones para la fiesta, de manera que mantengan vínculos; o se crean comisiones nuevas como de luz, carretera, radio (Fig. 3) Pero en otros casos, mientras los jóvenes están fuera, no se les considera parte de la organización comunitaria, y en muchos casos pueden reincorporarse si regresan y cumplen con cargos, tequios y cooperaciones.

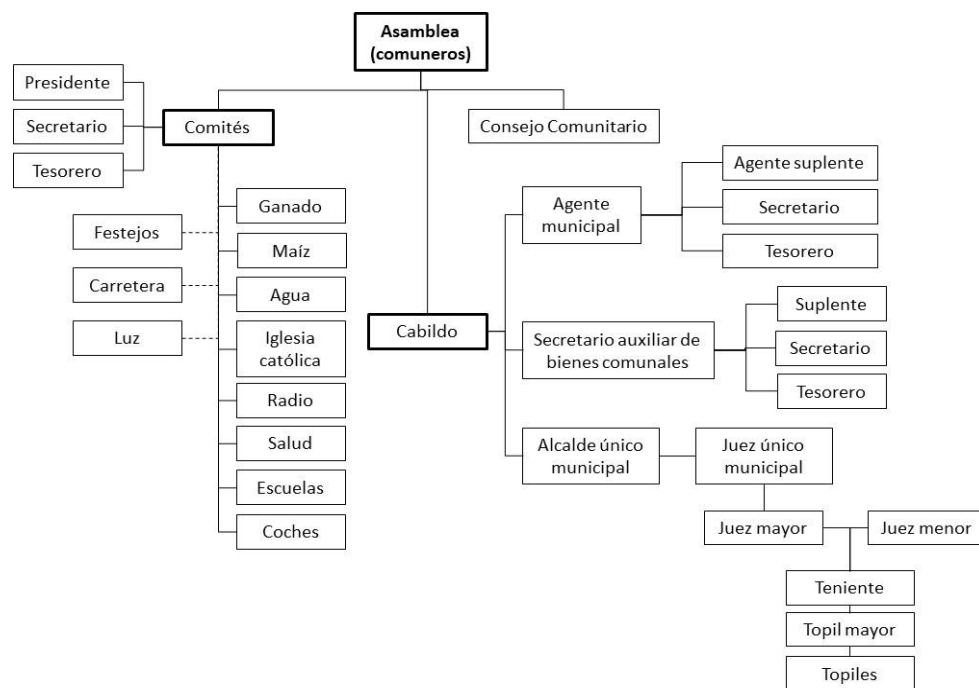


Figura 3. Organigrama de la estructura comunitaria de San José el Paraíso. Las líneas punteadas refieren a los comités temporales.

Fuente: Juárez (2015)

En algunos casos, al regresar y por haber estudiado, se les asignan cargos que impliquen capacidades de las adquiridas en la escuela, como leer y escribir mejor que los adultos que se quedaron en el pueblo, por lo que se insertan como secretarios, tesoreros y otros cargos sin haber pasado por el escalafón completo. Pero sí se han tenido conflictos con algunos de los que regresan y quieren ser agentes o presidentes de una vez, como veremos más adelante, por la falta de experiencia y de entender cómo funciona la comunidad.

Es frecuente que los jóvenes hayan nacido ya en un momento donde la comunidad tiene camino, escuelas, clínica, construidas todas con tequio, lo que los deja sin una participación clara para 'construir' la comunidad. Pareciera que el límite de lo posible se alcanzó y esto hace que no se tenga la experiencia de hacer comunidad al construirla y trabajarla. En algunos casos, como el que plantea Emiliano Palacios (2012) en su tesis, esta diferencia de tiempo se convierte en exclusión, porque en la comunidad a la que él se refiere, los jóvenes no tenían acceso a la red de agua potable porque no habían participado a la hora de su construcción.⁷⁰

Esto nos lleva a plantear que una vez más, no se puede hablar de homogeneidad en los pueblos indígenas, en particular desde ejercer sus usos y costumbres, porque la forma en que van resolviendo la vida cotidiana y sus vicisitudes son distintas, pero, algo que tienen en común las comunidades es el reto en la relación con las nuevas generaciones, porque si no prestan cargos no irán conociendo y aprendiendo las formas de gestionar recursos, de vigilar las normas, de resolver conflictos, y esto es algo que al ser casi en su mayoría tradición oral corre el riesgo de perderse, y de que los jóvenes cuando dejen de serlo, no logren organizarse, mantener la cohesión y el trabajo necesarios para el mantenimiento de la comunidad y su territorio.

Otra parte de la cuestión de usos y costumbres que se ha ido transformando por las nuevas realidades de las generaciones más jóvenes, es el que se acepte en la asamblea y en el uso de la tierra a jóvenes

⁷⁰ Ejido 'El Calabozo 2a Fracción', Michoacán.

solteros, porque como se decía, son los representantes de 'familia' quienes participan de la toma de decisiones, y a quienes comúnmente se les asignaban tierras para trabajar. Aunque, ya en algunos casos esto ha sido aceptado y se les va dando reconocimiento a su trabajo y participación, sin que hayan conformado una familia, que era lo que comúnmente significaba el inicio de la vida adulta, esto no es todavía, valga el término, una costumbre (Soto y Robles, 2008).

En este mismo sentido, aunque en otro tenor, se ha puesto bajo la mira a las asambleas y los 'Usos y Costumbres', por el hecho de que las mujeres no participan. Esto, desde la lógica de participación individual, huele a discriminación, pero desde la lógica de democracia representativa, donde los hombres participan como 'familia', podría no existir como tal. Esto es, si los hombres son mirados como individuos, ciertamente se tiene una dominancia en la participación y son ellos los que cumplen los cargos y servicios, los que llegan a ocupar puestos de autoridad y los que al final en asamblea deciden el destino de la comunidad en su conjunto. Pero si los hombres son 'padres de familia', que llevan los intereses y la voz de sus mujeres y sus hijos, esta participación se basa en la división del trabajo que existe como unidad doméstica.

Es decir, la igualdad, peleada desde la lógica individual, entre hombres y mujeres, desde el punto de vista económico y de funciones y espacios, es algo que no es automáticamente extrapolable a las formas de organizar la unidad doméstica en el campo y las demandas de igualdad no siempre tienen eco. Con esto, al menos desde mi experiencia, no existe una inquietud por las mujeres por prestar servicios y ser incluidas en el escalafón, aunque esto es generacional, las más jóvenes al estar más en contacto con la propuesta de la democracia de 'uno', sí se cuestionan por qué las mujeres (curiosamente refiriéndose a las adultas, más que a ellas mismas) no son partícipes de los cargos de autoridad. Pero, de acuerdo a una de ellas que realizó un trabajo escolar en Santo Domingo Petapa, era más importante – según las propias mujeres – el poder hablar en la asamblea; lo cual hacían con mayor libertad y fuerza las mujeres mayores, especialmente las viudas y las que tenían a sus maridos en el norte.

Una cosa que si es fuertemente sentida es la reducción y restricción de los espacios donde las mujeres discutían, charlaban y daban su opinión las unas a las otras, que ya se trataba en el capítulo tres. El río donde se lavaba, la fila en el molino son espacios que, al haber agua potable y molinos en casa, se desvanecieron, lo cual conllevó al confinamiento de las mujeres a sus casas y a la disminución de la vida pública y política de las mismas, otros se cooptaron por los 'mandamientos' de los programas, como veremos más adelante.

Así, mientras los escenarios cambian, los hogares uniparentales con jefatura femenina aumentan, como veíamos en el capítulo dos; en los casos donde los hombres migran las mujeres se vuelven representantes de su unidad doméstica, más que significar esto que 'ganen espacios en la participación', significa que siendo ahora las 'representantes de la familia' en el pueblo, corresponde a ellas ser las que estén presentes en la asamblea y cumplan con los cargos y servicios, duplicándose y hasta triplicándose su trabajo, tienen que hacer lo que ya venían haciendo y cumplir con lo que antes le tocaba a su compañero, al menos esto pasa en algunas comunidades de la región del istmo.

Un caso muy sonado, es el de Eufrosina, en la comunidad de Quiegolani, que puede ayudar a entender los dos puntos anteriores. Se manejó que la comunidad no 'dejó' que Eufrosina fuera electa presidenta municipal; esto, según la versión de la propia Eufrosina y de los medios, que hicieron de ella un ícono, fue porque ella era mujer y a los hombres no les gustaba que se metiera en donde sólo ellos tenían poder (Blancas, 2007; Cayuela, 2010). Este alegato ganó muchas simpatías y adeptos, al punto que Eufrosina llegó a diputada plurinominal en la ciudad de Oaxaca.

Según la versión de la comunidad, Eufrosina estuvo fuera del pueblo por muchos años y un buen día llegó diciendo que quería ser presidenta municipal, la Asamblea decidió que Eufrosina no podía entrar en la elección porque no participó con la comunidad, no hizo cargos, ni prestó servicios, ni mandó cooperaciones, entonces no podía acceder al cargo más alto, porque

carecía de experiencia, pero aún más importante, no había tenido pertenencia. Incluso hubo una asamblea para desconocerla como ciudadana y vecina posterior a estos hechos (CDDH Oaxaca, 2008).

Estas dos versiones de la historia reflejan el constante cuestionamiento sobre cómo se definen las cosas. Es un ejemplo de cómo el derecho consuetudinario se enfrenta al 'derecho nacional', que no necesariamente tiene en consideración las diferencias entre las lógicas de colectividad y comunidad y los derechos individuales democráticos. Esa democracia que en muchos casos conlleva a que las personas que acceden a los puestos públicos, no representen a nadie, porque a mayor población, menos se conocen las personas, y menos se considera que haya alguna responsabilidad con el entorno o con el resto de la comunidad.

Esto, no hace menos cierto mucho de lo que Eufrosina decía con respecto a la situación de las mujeres en las comunidades indígenas, acerca de una mayor exclusión, marginación y pobreza. Lo que no es tan claro, es que la situación actual de las mujeres esté directamente relacionada con que existan mujeres en puestos de autoridad y también están en distintas comunidades haciendo procesos para que las mujeres sean electas y puedan participar, algunas tomando otros servicios para poder homologar con el sistema de cargos de los hombres y poder ocupar puestos de autoridad.

Pero indudablemente, lo que más peso e impacto ha tenido, es que Eufrosina al mero estilo Benito Juárez, es un ejemplo de alguien que 'salió adelante' dejando atrás pobreza y marginación, y luego regresó a pelear por los derechos políticos individuales, haciendo resonancia con muchas críticas al sistema de usos y costumbres que han invocado por años el que se 'limita, coacciona y elimina' lo individual. En esto, Eufrosina encontró mucho eco, porque la 'libertad individual' es uno de los 'slogans' más profundamente arraigados y llamativos del modelo de desarrollo y progreso que hemos venido estudiando. Esto también se puede pensar, porque ha habido otros casos donde en iguales circunstancias, después de migrar y estudiar llegan a solicitar ser presidente o agente municipal y se les niega la

participación. Pero al ser hombres, y ser las razones más claras: no ocupó cargos, ni prestó servicios,⁷¹ esto no ha sido utilizado para causar tanto revuelo sobre los usos y costumbres en los medios. En general, desde las comunidades se duda de las personas que hacen esto, porque sus motivaciones no son tan claras al querer regresar a ocupar un puesto de importancia, sólo porque ya estudiaron (Jóvenes de Guienagati).

Por otro lado, se plantea que los usos y costumbres han sido 'respetados' porque representaban un pacto implícito con el partido en el poder (el PRI) de mantenerlo en ese lugar: 'te respeto, me respaldas'. Esto bajo la consigna de que la democracia de 'voto por voto' era importante en las lógicas de elección de gobernador, y las comunidades aseguraban el voto colectivo a ese partido (Owolabi, 2004; Recondo, 2001).

Pero esto no necesariamente ha significado que no se quieran 'convertir' más comunidades al sistema político partidista. Esto representa que los cargos públicos, que antes eran ocupados por cualquiera, se van haciendo de algunos cuantos 'más preparados'. Esto conlleva también que las responsabilidades se cambien, lo que era asunto de todos se convierte en asunto de las 'autoridades', y lo que antes eran problemas públicos resueltos con trabajo colectivo, se vuelven 'problemas gubernamentales' a cargo de las autoridades competentes; además, la política va quedando en pocas manos y también los presupuestos que llegan.

El cambio al sistema político partidista ha implicado también, como en el caso de las religiones conflictos internos interminables y confrontaciones violentas. Las comunidades se separan y generan enconos por las camisetas de colores, porque en realidad, los proyectos políticos no son tan distintos. En algunos municipios se llega a tener dos autoridades de distintos partidos, alegando que ambos ganaron y disputando el palacio municipal por meses, dejando todos los trámites y atención a la población en pausa.

71 Son más claras porque son parte de lo que está establecido dentro del propio marco de los usos y costumbres, desde el ser hombre, porque ciertamente no existe un escalafón para las mujeres, por lo que se decía anteriormente, que son los hombres en representación de sus familias los que prestan dichos servicios.

Este cambio también da entrada a la maquinaria de compra de votos, reparto de despensas, chantajes, extorsiones, promesas de apoyos y demás prácticas añejas del sistema político partidista nacional. Y poco a poco, se logra borrar los registros de la memoria colectiva, se rompen las resistencias y se impone sobre tierra arrasada el nuevo mando del capital, como requerimientos centrales en esta nueva tendencia histórica (Gilly y Roux, 2008).

Y así, mientras las nuevas generaciones piensan que la organización de la gente, la asamblea y los usos y costumbres son lo que mantiene al pueblo unido y lo que permite la defensa del territorio y de la propia vida, se va dejando de lado la práctica, el hacer, el trabajo como pertenencia, y pareciera irse quedando como narrativa de un pasado que se nos va.⁷²

Barriga llena, no cree en hambre ajena

*Desde los años 80 muchos/as venimos diciendo
que una política económica empobrecedora
no puede contrarrestarse con una política asistencial
de "desarrollo social".
(Espinoza, 2015 muro de su facebook)*

Poner como característica estructural de los pueblos indígenas la pobreza, la marginalidad y la exclusión, es un lugar común en los estudios que se realizan acerca de ellos; es idea añeja, con raíces profundas. En los escasos estudios comparativos existentes, las cifras de pobreza desagregadas por origen étnico-racial muestran diferencias de varios puntos con respecto al resto de la población, aunque como ya se discutió en el capítulo dos, la pobreza se relaciona con una manera de mirar el mundo. En los casos más extremos, como Guatemala, México y Perú, la diferencia entre indígenas y no indígenas puede alcanzar de 20 a 30 puntos porcentuales (Psacharopoulos y Patrinos, 1994:420). Estas mediciones tienen que ver con la idea de que todas las personas comparten el deseo de obtener riqueza material y hay que medir qué tanto se está logrando en los distintos espacios y en los diferentes pueblos. Esta diferencia se aumenta cuando se consideran las diferencias entre mujeres y hombres, siendo las mujeres las

72 Grupo focal jóvenes San José el Paraíso, 2012

que 'peor se encuentran', porque para colmo, siempre que tienen algo de recursos los usan, como ya decíamos, para cubrir las 'necesidades y deseos' de los niños y jóvenes, antes que en algo para ellas.

Pero, en lugar de plantear cómo el sistema económico ha ido recrudesciendo las posibilidades de sustentar la vida, se colocan sobre los pueblos indígenas dichas características, a esto se suma que desde el imaginario se ubica que ellos tienen mucho de responsabilidad en no cambiarlas, y se crean modelos de política social destinados a ayudarlos a 'combatirlas'. De este modo, los programas de transferencia condicionada de recursos han ido en aumento, ya que no sólo buscan 'otorgar' recursos económicos, sino lograr que las personas realicen lo que se les pide, ya que como se ha mencionado, 'ellos no saben bien que hacer', por eso siguen pobres.

El modelo de programas de transferencia condicionada de recursos, es un mecanismo de violencia, ya que, no sólo crea distintos modos de relación con uno mismo y cuestiona los conocimientos propios, como ya se ha visto en otras secciones y capítulos de esta tesis, imponiendo e introyectando modelos de ser niño y de ser madre, sino que también elimina y discrimina todos los conocimientos propios y locales. Así, los conocimientos del cuerpo y de la salud se asumen que vienen sólo de 'profesionales' de la medicina, incorporando también formas de ordenar los traspatios, manejar la basura, etcétera. Como ya se ha venido discutiendo, no es que en sí mismas las propuestas sean negativas, pero al quitar de las manos de las familias y de la vida comunitaria estas cosas se crea y se recrea el estatuto de 'ignorancia' de todos los que ahí habitan. Además, desde el discurso se plantea que las mejoras tienen que salir de ellos; contradicción que suena estridente cuando se asume que las mejoras sólo pueden venir cuando 'cambien' y se asuman dependientes de los conocimientos de afuera y compren, su salud, su nutrición y los añadidos de belleza y moda, o se vayan en su búsqueda.

Esto además ha creado nuevas formas de relación entre distintos miembros de la comunidad, en el caso del programa PROGRESA, OPORTUNIDADES, ahora PROSPERA (que en los distintos nombres que ha llevado, incorpora la

ideología que plantea) se nombra a una de las señoras como responsable, misma que recibe pláticas que tiene que reproducir a las demás, haciendo uso del modelo cascada, donde se forma a un grupo de personas que irán a distribuir el 'conocimiento' a sus pares, haciendo así, un ahorro de recursos, porque en realidad no existe personal médico en cada comunidad, son las 'promotoras' las encargadas de llevar la 'capacitación' de la salud, y esto además de que genera una traducción (las señoras dan la plática en español, pero comentan en lengua materna y esto hace que llegue mejor el mensaje) se genera un enmascaramiento de que eso no viene de fuera, porque lo trae alguien de la comunidad misma.

Pero, también se trastocan las relaciones entre las señoras, ya que estas mismas promotoras son encargadas de 'las listas', ellas reportan quién cumple y quién no cumple, las distintas labores que se asignan como parte del programa, que hace que se reciba o no el recurso. La lista representa un poder y es altamente conflictiva, muchas 'comadres' se han enemistado porque les pusieron una falta que consideran que no era justa: faltaron porque estaban enfermas, o tenían una llamada de su marido que está fuera; o sienten que hay favoritismos, porque a alguna otra señora le perdonaron una falta que ellas consideraban que no estaba justificada. Sumado a esto, los criterios de selección nunca son suficientemente claros, y siempre existen sospechas de amiguismos o favoritismos a la hora de crear los padrones: 'Está en el programa la de la tienda y esa tiene dinero'; 'La señora de allá tiene su marido en los Estados Unidos y le manda dinero'; 'Esa señora de abajo, les enseñó su casa antigua, no la de material, por eso quedó'. Esto genera divisiones, sospechas y una lógica de competencia y rivalidad entre vecinas. Se crean individuos diferenciadas por una lista, qué significa recibir dinero o no. Se pone la vigilancia en manos de otra, a la que además se le dan privilegios (como el salir a recibir capacitaciones), y es el caldo perfecto para dividir, haciendo que al final, se vaya volviendo más difícil juntarse a hacer algo en común fuera de los espacios convocados por la lista, cada quien está en su casa, encargada y responsable únicamente de su buen cumplir.

Además, como ya se mencionaba, hace que los niños tengan que asistir al doctor – colocando la salud en manos de los doctores (cuando hay) o de las asistentes de las casas de salud, transfiriendo este cuidado que anteriormente era principalmente de las madres y abuelas. Los niños y jóvenes reciben además pláticas sobre lo que deben comer – que por lo general incluye en el mandato, verduras y frutas que normalmente sólo se encuentran si se compran, lejos de las dietas locales; o sobre la sexualidad, que incluye entrega de condones que casi siempre terminan inflados y usados como juguete.

También cabe mencionar, que en muchas ocasiones es común ver que cuando llega el dinero del PROSPERA, llegan los tianguis, cargados de plásticos para el hogar, ropa, calzado, y es a esos productos a los que va una buena parte del recurso, dando como resultado que la marginación, pobreza y exclusión no se disminuyan, pero sí se aumenta el consumo. Así, los subsidios gubernamentales han adquirido una notable importancia, con PROCAMPO por el lado de la finca y PROSPERA por el lado del hogar, representan cerca del 13 por ciento del ingreso de los hogares rurales (De Grammont, 2009:29).

Ciertamente, estos programas cambian el registro de 'ingresos' pero no transforman las estructuras que generan la exclusión y pobreza, ni modifican la situación de pobreza en tanto la generación de recursos económicos sigue siendo menor a lo estipulado en sus propios estudios. Esto no ha impedido que este tipo de programas se propaguen por el mundo, en la lógica de que si pones 'condiciones' no son populistas o paternalistas, porque tiene que haber cambios para que la gente 'obtenga' ese dinero.

El hambre es canija, pero más el que la aguanta

A todo se acostumbra uno, menos a no comer.

La pérdida de soberanía alimentaria, causada por varias cosas, como el cambio en las formas tradicionales de producción: a la milpa la sustituyeron los maizales, el sorgo, las vacas;⁷³ el cambio en la frecuencia y cantidad de lluvias; la dependencia de agroquímicos para poder producir; la falta de apoyos al campo; la disminución de áreas donde se puede recolectar hierbas, frutas y cazar;⁷⁴ la importación de maíz altamente subsidiado de EU; la migración que envía dinero para comprar alimentos, que nunca alcanza por el aumento en el precio del transporte y de los alimentos en general; así como los programas destinados a los cambios de alimentación, enmarcados en la Cruzada Nacional contra el Hambre (CNH), han ocasionado que más del 42 por ciento de los niños menores de cinco años en comunidades indígenas se encuentren en condición de "pobreza alimentaria" (CONEVAL, 2013).

En el caso de los programas, éstos son diversos en su operación, en principio consisten en elevar el consumo calórico de los niños, niñas y jóvenes, algunas veces a los ancianos. Esta labor se combina 'audazmente' con la tarea de comprarles productos procesados a la industria alimenticia, que en muchos casos son los grandes beneficiarios de estos programas, porque se hacen compras masivas, para llevar estos alimentos a nivel nacional:

La CNH incluye también la transferencia de 322 millones de USD anuales mediante 717.000 tarjetas denominadas "Sin Hambre", para adquirir quince productos distribuidos con fondos públicos. La mitad de estos productos –incluido el café soluble, el chocolate en polvo, los cereales de avena, los chiles enlatados y la leche en polvo– son producidos por transnacionales de alimentos. A través de estas transferencias, el programa contribuye a substituir los alimentos locales por procesados, generando enormes ganancias a las compañías, hasta ahora con un dudoso beneficio en la reducción de la desnutrición (Arana y Cabada, 2015:78).

73 En México, hoy se conoce sólo el 20 por ciento de las variedades de maíz existentes en 1930. (FAO, 1997:35)

74 La superficie deforestada en México entre 2000 y 2005 se estima de 260 mil hectáreas anuales promedio (CONABIO, 2006).

Los programas, como ya se mencionaba, coadyuvan a transformar los hábitos alimenticios, agregando alimentos altos en grasa, azúcar, sal y chile, ya que como se menciona en el capítulo tres, estos alimentos también son buscados por cuenta propia en especial: las frituras, panes, galletas, o que son de más rápida preparación, como las altamente consumidas sopas instantáneas, consideradas económicas, como la pasta en general. Esto sumado al consumo de refrescos, ha ido generando que aumente el sobrepeso, y el sobrepeso con desnutrición, además del incremento de personas que padecen de diabetes en forma exponencial en los últimos años (Vizcarra, 2008). "La tercera parte de los niños, niñas y adolescentes tienen sobrepeso u obesidad. Este mismo problema afecta a siete de cada diez adultos" (Arana y Cabada, 2015:77).

Además, como dice Escobar (1995), las mujeres pobres difícilmente consiguen escaparse del imaginario social institucional dado a partir del discurso del desarrollo, de su lógica y de su visión. Para los programas asistenciales las pobres son consideradas como carentes de poder y libertad, éstos programas las convierten en sujetos vulnerables que requieren de asistencia y compensación, convirtiéndose de esta manera en población-objetivo (beneficiarias) de ellos. Poco a poco, haciendo uso de las condiciones y capacitaciones, se va convenciendo a las propias mujeres de este lugar, y se expande la imagen de la pobreza en cuerpo de mujer, a través de los mecanismos de violencia que hemos ido discutiendo.

Muchos programas de nutrición y de alimentación generan que las mujeres hagan 'trabajo' extra, haciendo roles para preparar alimentos en comedores comunitarios, para producir verduras en huertos de traspatio y criar pollos de engorda; todo ello 'guiado y vigilado' por las 'capacitaciones y visitas de control' de los expertos. Estos programas, representan específicamente una violencia hacia los conocimientos y participación de las mujeres, al poner en tela de juicio y enmendar las prácticas de salud, de alimentación, de educación y de conocimientos en general, haciendo que se asuman no sólo como 'beneficiarias' sino también 'ignorantes', 'incapaces' y 'dependientes', ya que al lograrse esto se transforma no sólo sus hábitos de consumo, sino

los de familias y comunidades enteras (Ruiz, 2006). Estos programas incluyen, además, – no oficialmente - pero si popularmente la constante referencia a los hombres como 'borrachos egoístas' que se gastarían el dinero si se los dieran a ellos, y que no lo usarían par 'lo que es'. Representa también una constante violencia a las formas familiares de coparticipación e interdependencia. Esto también se reafirma a partir de que, si el dinero lo reciben las mujeres los hombres pueden migrar; que a pesar de no estar ellos, las mujeres tendrán un recurso para ir sobreviviendo mientras ellos encuentran ingresos en su nuevo destino.

La producción de autoconsumo está en situación difícil, lo cual hace que la dependencia de recursos económicos para la alimentación aumente. De acuerdo con la CONEVAL, los estados que presentan mayores porcentajes de población en pobreza alimentaria en 2005 son Chiapas, Guerrero y Oaxaca con 47, 42 y 38 por ciento de su población total respectivamente; esto es un aviso importante y claro de que ciertamente, se puede ser campesino sin producir a nivel individual, pero a nivel general la soberanía alimentaria está en riesgo, porque en muchas comunidades no se puede comer sin producir, porque de acuerdo a esta medición, los ingresos hasta el momento no son suficientes para alimentarse y sigue siendo la producción de autoconsumo la que alimenta a una larga proporción del mundo (ETC, 2010; Vía campesina, 2014).

Abuelita dime tú

*Es muy feo llegar a viejo,
pero es más feo no llegar
Odilón Oviedo*

Desde hace varios años, en el BAI se comenzó a visitar abuelitos en las comunidades. Un joven iba a visitar a un abuelo o abuela que vivía solo, estaban en casas pequeñas, con poca luz, en general hacían actividades de mantenimiento mínimas a su hogar. Los abuelos contaban que alguien les llevaba comida – sus hijos o nietos -, y pasaban el día recordando los ayer. Visitarlos era un modo de recopilar historia, ya una abuela contaba sobre el tren de pasajeros que pasaba y al cual se subía a vender naranjas,

algún otro abuelo relataba sobre cómo se habían llevado todos los árboles para hacer las vías de ese mismo tren. Otros contaban sobre lo que hacían sus hijos: maestros, ingenieros, militares; o platicaban de sus achaques, de los remedios que usaban y recomendaban remedios para los males de todos los presentes. Ofrecían café y pan, y se lamentaban de su soledad y su vejez. Eran categóricos al decir que no dejarían su casa para irse a vivir con alguno de sus hijos o hijas, no pensaban dejar su pueblo, su casa, ni su soledad.

Son los hijos de la Revolución, la generación monolingüe, que no estudió pero construyó las escuelas y caminos, mandó a sus hijos a aprender español, y los vio partir por esos mismos caminos que abrió; algunos vieron eso hasta la generación de sus nietos, porque a ellos no les alcanzó para que los hijos continuaran los estudios, porque la secundaria y la preparatoria estaban lejos y no alcanzaba, pero estudiar fue semilla que llegó en esa generación. Les queda el orgullo de haber logrado 'sacar (adelante)' a sus hijos y el quedarse solos es el precio de haber logrado tal encomienda, porque aún aquellos que tienen hijos en el pueblo, el que la vida se centrará en sacar adelante a los hijos deja poco tiempo para los abuelos, hay que trabajar y ganar dinero, como ya lo hemos venido mencionando.

Si con los niños y jóvenes el cambio ha sido a individualizarlos y generar un halo de futuro a su alrededor, con los abuelos el cambio ha sido poco amable, para los hombres el ser los 'ancianos' a los cuales recurrir, aún funciona, cuando los problemas del pueblo tienen que ver con asuntos de caza, de organización, cuando se requiere recordar la historia. Pero con las abuelas, el papel arrebatado por la salud oficial para curarse, para nutrirse, de la escuela para educar, les ha dejado poco o nada que hacer.

La 'tercera edad', como la 'juventud', son compartimentos contruidos social y culturalmente (Feixa, 1996), la construcción actual de los abuelos, que han aumentado en número por el incremento en la expectativa de vida, han perdido su lugar en la vida: se vuelven entes obsoletos, muchos no hablan español y los nietos muchas veces ya no hablan la lengua, sus

conocimientos no tienen lugar en el mundo de la escuela y el ganar dinero; no saben de televisión y computadoras; la brecha generacional es abismo entre mundos distintos, tiempos dispares; son espacios que coexisten pero rara vez conviven.

Antes, cuando los abuelos quedaban solos, se les daba una nieta o un nieto para que los acompañara y los cuidará. Pero esto también está pasando a la historia porque los papás de estas nuevas generaciones, como decíamos, cada vez tienen menos hijos y si tienen sólo uno, no se va a ir a vivir con los abuelos. Y si estudiar es lo principal, su rol como entes con necesidades permanece, al contrario de que sean de ayuda, son una responsabilidad. En algunos casos, todavía toca a los abuelos criar a los hijos de los que se van. Los nietos renuevan el tiempo, pero la brecha es grande y se hace lo mejor que se puede, mandarlos a la escuela y ver que se use el dinero que mandan los papás de modo que alcance.

Por otro lado, el envejecimiento rural se vuelve presente y se anuncia futuro. Cuando se platica con los que andan fuera, la pretensión es volver al hacerse viejos, ahí en el pueblo uno se puede retirar, vivir tranquilo, en la ciudad no es lo mismo. Me tocó ver el caso de una señora que se fue en 1996 a alcanzar a su marido a los Estados Unidos, con sus dos hijos de 8 y 10 años, poco después se fue también una de sus hijas, la otra se quedó. Hace dos años los señores regresaron, estaban enfermos; ser ilegal y tener achaques no deja muchas opciones de vida. No traían ahorros, vivir allá no era fácil, los dólares que acá son mucho, pero allá apenas dan para sobrevivir. Decidieron regresar luego de 20 años, cansados, enfermos y volver al pueblo, los hijos se quedaron, no había nadie para ellos ahí pero siempre era mejor envejecer en el terruño. Tal vez, cuando uno piensa que los jóvenes van a volver, se olvidan que probablemente lo hagan pero lo harán cuando viejos, esto significa que el envejecimiento demográfico en las comunidades permanecerá... en el mejor de los casos.

O aún peor, como en la Ventosa que algunos abuelos decidieron rentar las tierras para los parques eólicos sin consultar a los hijos, porque era una entrada de dinero de las tierras que ellos ya no podían trabajar por su edad

(relatos en el encuentro de resistencia contra los eólicos en Unión Hidalgo en el 2006). Muchos de los hijos estaban molestos, eran, de acuerdo a ellos 'sus tierras' (en futuro). Pero para los abuelos esto no era así, las tierras seguían siendo de ellos. Pero la decisión sólo pasaba por manos de aquellos que tenían la tenencia formal. Esto se relaciona con la tenencia de la tierra en general, sigue siendo de los viejos, aun cuando la trabajen los hijos, porque cambiar la propiedad no es trámite sencillo y casi siempre es mandatario que el dueño original fallezca. En los casos donde no hay mucha tierra, esto casi siempre significa que, para la tercera generación no habrá tierras hasta dentro de mucho tiempo. Es decir, en algunos lugares no hay tierra para cuando se es joven, y si teniendo tierra es difícil pensar en quedarse, sin ella la opción es casi imposible.

En San José el Paraíso, Miriam, una maestra del BAI, me decía que su mamá le preguntó si quería cafetal, pero ella dijo que no, que mejor se quedara bajo su cargo, que ella le iba a ayudar; pero no estaba lista para tomar las responsabilidades que esto significaba; aun cuando tenía edad suficiente, novio y estaba próxima a casarse, prefería no asumirse adulta para la comunidad, hacer servicios, asistir a las asambleas, etcétera.⁷⁵ Los padres y los abuelos siguen tomando las responsabilidades a nombre de los hijos, porque el efecto de lo que se ha venido comentando, los hijos no son lo mismo que eran, se convirtieron en seres individuales y con necesidades que tienen que 'hacer su camino, tomar sus decisiones, vivir su vida' sin estar atados a la tierra ni a las responsabilidades comunitarias.

Así, la convivencia entre tres generaciones se torna ambivalente: entre el que la tierra es para los jóvenes como legado; entre que se les quiere traspasar la responsabilidad de cuidarla; entre que se ha ido haciendo todo lo que se puede para que se vayan; entre que se les da poco espacio para asumir responsabilidades; entre que no quieren asumirlas, pero se quejan de ello. Las nuevas circunstancias, que han traído el progreso y la modernización, la escuela, los caminos, los medios, los programas, hacen que sea hoy un momento nuevo en este camino. El hecho de que una generación sea monolingüe en lengua materna y sin escolarización, que la

⁷⁵ Entrevista.

siguiente sea bilingüe y medio escolarizada, y la tercera monolingüe en español y totalmente escolarizados sin mucha experiencia de campo, nos deja mirar la rapidez con que las nuevas lógicas se han ido instalando en los corazones y deseos de las nuevas generaciones.

Luna, lunera, cascabelera...



Si partimos de que la relación que se establece entre las personas y el resto de los habitantes del territorio no como objetos sino como sujetos, es la base desde la cual se aprende por los niños y jóvenes la percepción y experiencia del mundo (Bonfil-Batalla, 1998), lo sagrado como cotidiano, las fiestas, los otros mundos presentes, los cuerpos, la vida y su equilibrio, llamado 'salud', las formas de reestablecerlo o curarse, la alimentación, los 'Usos y Costumbres', los abuelos receptáculos de historia y experiencias, sus saberes y presencias, sembrados en un territorio específico, muestran una milpa que conectada con las estrellas y el tiempo dan nacimiento a otras ontologías.

Estas ontologías se confrontan con la ontología moderna que tiene un corpus de "creencias": el individuo, la economía, lo real y la ciencia (Escobar, 2016:115). Los mecanismos de violencia simbólica y sistémica, como he argumentado en esta investigación, han ido generando que estas creencias de la ontología moderna se infiltren en las formas de relacionarse con las nuevas generaciones y, por ende, en la forma en que las nuevas generaciones se relacionan con el mundo.

Esta lucha ontológica se refuerza con políticas gubernamentales que desmantelan sistemas de conocimientos en los adultos, haciéndolos considerarse pobres, ignorantes y sujetos a las normatividades y condiciones que se marcan desde dichas políticas para lograr la obtención

de recursos que posibilitaran el que las nuevas generaciones 'salgan adelante', atando la mayor cantidad de cabos sueltos en un mismo programa: el PROSPERA.

Así, se refuerza lo que se ve desde la escuela como ciencia, a través de los entendimientos de la división sociedad/naturaleza, del biopoder que impone una heteronomía del cuerpo y la vida; las relaciones con los otros se trastocan al generarse una individualidad que compite con los otros y desconfía de ellos, que desde el grito de 'democracia' llama a una igualdad que termina en profesionalización de la política y en desmantelamiento de las formas colectivas de resolución de la vida.

Así, los sistemas de conocimientos locales, que tenían sus formas propias de transmisión, pierden posibilidad de innovarse y de constituirse como poder frente a los principios de la medicina, la alimentación y la naturaleza (Marglin, *et al.*, 1990). Los programas se anuncian con trompetas de salvación ante el atraso, la ignorancia, la marginación y la pobreza, que al cabo de repetirse tanto y de contabilizarse cada vez más eficientemente, terminan por ser 'reales'.

La relación con el territorio se transforma a partir de esto. El territorio se convierte en un escenario desde donde mirar las disputas y el botín que parece estar en juego, por ello, se torna esencial profundizar los procesos políticos y productivos, así como de orden de conservación y proyectos extractivos.

Capítulo V. Me cuadra el campo, y el chiflido de sus aires

Hace mucho tiempo, dicen las gentes ancianas, había un ventarrón muy fuerte.

Cuando se calmó, entonces salió un hombre a traer su leña.

Llegó allí donde ahora se llama pojkuajky - Cerro del Viento - y vio sentados muchos chamaquitos sacando espinas de sus cuerpos. No tenían ropa, dicen.

Entonces el hombre les saludó y dijo:

- "Chiquitos, que cosa están haciendo?"

- "Abuelito", contestaron ellos, "aquí estamos sacando (espinas), es que ya hemos trabajado hoy"

Entonces, dicen, el hombre preguntó:

- "¿Y cómo se llaman?"

- "No tenemos nombres"

Y se fue el hombre a cortar su leña. Cuando llegó otra vez en el pueblo, él contaba de que así encontró esos chamacos.

Por eso, aún hasta ahora la gente cree que los vientos son vivos. Por eso, dicen, se llama aquel lugar Cerro del Viento⁷⁶

Cuento mixe.

'Los chamaquitos' se encuentran en *territorios indígenas*,⁷⁷ son parte de esos otros mundos de los que hablaba en el capítulo anterior. Dada la importancia de los territorios para los pueblos indígenas y de lo que representan en términos de biodiversidad y diversidad cultural, en este capítulo y en el siguiente se aborda la cuestión territorial, pero no como paisaje o telón de fondo, sino desde su historia y como entramado de relaciones, en donde es importante poner especial atención en los procesos y dinámicas por medio de las cuales los espacios y lugares son construidos e imaginados, percibidos, establecidos, apropiados, vividos y cuestionados (Gupta y Ferguson 1992:18; Lefebvre, 1991).

...para los pueblos indígenas, el término territorio denota mucho más que un pedazo de tierra – incluye todo el ambiente físico y sus recursos –; es también el espacio donde la experiencia colectiva y la memoria es sagrada e íntimamente relacionada con los seres vivos; incorpora también la libertad de las expresiones culturales y religiosas y el control político (Aikman, 1995; traducción propia).

76 Los chamacos tan preocupados con sus juegos, ni notaron el espinal antes de haberlo traspasado. Por eso terminaron sus juegos y se sentaron a sacarse las espinas. Estos chamacos son una especie de duende. cuando se ve un remolino jugando con las hojas secas o papeles tirados, dicen que los chamacos están jugando. Son traviesos y no malévolos.

77 No habitan exclusivamente en territorios indígenas, pero es a partir de cierta manera de mirar el mundo que se puede reconocer y percibir a estos seres no humanos, por ello es que es ahí donde se les encuentra más frecuentemente.

El territorio será entendido como una construcción política, económica, cultural e histórica en donde confluyen una multiplicidad de voces (Rodman, 2003). Es a partir de las dinámicas y relaciones regionales, nacionales e internacionales que los territorios indígenas se constituyen como espacios de diferencia (Gupta y Ferguson, 1992).

De esta forma, los territorios indígenas son constructos históricos a partir del 'encuentro', nunca han estado aislados, 'atrasados' o fuera de la historia (Gupta y Ferguson, 1992). Son espacios donde las relaciones económicas y políticas basadas en relaciones de poder inequitativas, crean espacios no sólo de diferencia sino de subordinación, exclusión e injusticia (Appadurai, 1988). Esto ha ocasionado que los territorios sean susceptibles a determinaciones e imposiciones en nombre de un bien mayor, para un 'todos' abstracto (como la Nación o el mundo) o incluso a nombre del propio beneficio de las comunidades y pueblos indígenas (Blaser, 2004:3). Esta subordinación e imposición territorial se obtiene a partir de políticas de asimilación, integración, protección ambiental o políticas de desarrollo.

Por ello, para entender cómo se construyen los territorios indígenas y cómo se define a sus habitantes, desde distintas voces y relaciones de poder, se retoman historias de distintas comunidades, en su gran mayoría ubicadas en la región del Istmo de Tehuantepec, aunque no exclusivamente, entretejidas a manera de ejemplo, buscando ponerles rostro, coordenadas y temporalidad a los conflictos, buscando develar formas concretas en que los mecanismos de violencia se aterrizan.

En este capítulo se retoma una relación más allá de lo económico, primero la exclusión y el alejamiento como consecuencia de la territorialización del capital y sus caminos; segundo, la cuestión de la etnicidad, vinculada con la tenencia y el control político; en la siguiente sección retomo la producción de la tierra como medio de subsistencia, en relación con la historia Nacional y las políticas desde el Estado, así como las posibilidades desde la organización; recordando que se resalta en estos procesos las formas en que se entretejen los mecanismos de violencia simbólica, sistémica y de despojo.

***Bajados del cerro a tamborazos*⁷⁸**

De acuerdo al CDI:

Las áreas donde se concentra la población indígena se encuentran en las zonas más accidentadas del país, de más difícil acceso y con deficiencias en los sistemas de comunicación, esto, entre otros factores, ha propiciado que registren los mayores atrasos económicos y los índices de marginación más altos en el país (2006:11).

Esta descripción, a modo de foto 'inocua', añade un elemento 'geográfico' a las causalidades que acompañan estas premisas. De acuerdo a Esquivel (2000), existe un rechazo abierto generalizado de la idea de que "geografía es destino", aunque, dice, si se hace el cálculo existe una correlación fuerte entre ubicación geográfica y nivel de desarrollo, esto se observa claramente al encontrar los países más desarrollados en las áreas más alejadas del Ecuador; aunque, hay que tener cuidado, porque el tomar esta correlación muy en serio ha ocasionado 'cosas' como el racismo, ya que se asume algún tipo de superioridad racial combinada con esta correlación. Esta correlación geografía-desarrollo sin considerar la historia y la política, raya en la fantasía, es decir, esto sólo tendría sentido si los países hubieran estado cada uno aislado del resto y al hacerse la correlación estos resultados surgieran 'limpiamente'; es decir, sin la sangre de los procesos de colonialización y de esclavitud, sin los procesos de imperialismo y sometimiento económico a partir de la deuda externa y medidas de ajustes estructurales (Galtung, 1971).

Ciertamente, la ubicación geográfica y los factores climáticos asociados a ella como la topografía, la disponibilidad de agua, los fenómenos meteorológicos, los cambios en el régimen pluvial de los últimos años, limitan y posibilitan actividades como la agricultura; pero como veremos en la siguiente sección, la agricultura tiene su propia historia con la economía y el desarrollo; así que, en esta sección me avoco a analizar la configuración

78 Se utilizaba para referirse a las personas que, se enteraban que empezaba la fiesta por el retumbar de los tambores de la banda que se alcanzaba a oír a la distancia y bajaban de las montañas a la fiesta de los pueblos 'centro'. Actualmente es una frase altamente racista, que se utiliza a manera de insulto, cuando alguien está 'fuera de lugar', o le cuesta trabajo algún espacio 'social'.

territorial, y los procesos de 'desarrollo y exclusión' que se dibujan desde el centro, ya que no podemos dejar de lado que somos un país altamente centralista (Hiernaux, 1995; Ornelas, 2003; Wong, 1997).

Los de adelante corren mucho y los de atrás se quedarán

*Aquí, puros caminos de 'primera'.
Porque si metes segunda,
se trastabilla el carro...*

La ubicación geográfica de los pueblos indígenas y la deficiencia en sus vías de comunicación se pueden explicar a través de un poco de historia, y también podemos ir tratando de dilucidar los mecanismos o situaciones que han desatado procesos tanto para excluirlos, sin estar totalmente 'fuera'; como para tacharlos de 'cerrados', por sus formas de responder a lo que se les impone.

El recuento de los eventos más importantes en este proceso, tendría que iniciar en la época de la Colonia, durante este tiempo la usurpación de tierras fue la base y lo cotidiano, y mientras se aumentaba el dominio por las epidemias, la conquista religiosa y en particular la biológica – a través de destinar tierras al cultivo de trigo, caña, algodón y a la ganadería -, se fue haciendo una acumulación creciente de tierras por las haciendas, las cuales limitaron las tierras que podían utilizar las comunidades indígenas (Crosby, 1988). Esta acumulación parecía no tener final, ya que, además, las tierras formalmente adjudicadas a las comunidades eran codiciadas por los hacendados y frecuentemente arrebatadas con violencia o con la complicidad de las clases gobernantes. Así, "...el avance de las haciendas y el deseo de eludir las ataduras más directas de la colonización llevaron a muchas comunidades a remontarse en zonas alejadas e inhóspitas" (Bonfil, 1987:142).

En esto hubo diferencias entre los distintos pueblos, es decir, la Colonia no fue lo mismo en el centro, norte y sur del país, y tuvo sus distinciones entre los pueblos nómadas y los que vivían en las montañas. Una causa de esta diferencia fue la distribución territorial colonial, ya que las mayores concentraciones de población europea se ubicaron en zonas de clima

templado, por la posibilidad de reproducción de sus formas de vida: agricultura, ganadería. Por otro lado, en los trópicos la expansión demográfica europea fue menor, debido a las enfermedades propias de estas regiones y a que las técnicas agrícolas, los cultivos y los animales mediterráneos no prosperaron (Crosby, 1988). Todos los pueblos fueron de un modo o de otro, dominados y limitados, cuando no perseguidos y eliminados si no aceptaban las nuevas condiciones. La distribución espacial colonial marcó el territorio nacional, creó 'un centro', a partir del establecimiento del poder político y económico, desde y hacia el cual se fueron abriendo vías de comunicación y comercio, propició un orden geopolítico que prevalece en muchos sentidos en el orden actual.

Otro momento importante fue el Porfiriato, durante el cual se construyeron y se mejoraron muchas vías de comunicación, como la red de ferrocarriles y los puertos; esto generó que se (re)creara el mapa de los lugares 'dentro' y fuera' del proyecto económico nacional. Se construye así una red de ferrocarriles cuya prioridad era conectar los centros mineros y las zonas que generaban productos para la exportación, hacia y desde la ciudad de México, hacia el Golfo y hacia Estados Unidos que se instauraba como principal socio comercial. En la comunidad de Ixtaltepec, cuentan los abuelos, que al ser en ese entonces el centro comercial de esa región se les presentó el proyecto de tener una estación del ferrocarril, pero los ejidatarios decidieron que eso cambiaría la vida al punto de volverla irreconocible y no aceptaron tener ahí una estación. La estación fue construida en Ciudad Ixtepec, lo cual implicó un cambio en las lógicas comerciales regionales, las cuales se mudaron de centro, tomando Ixtepec este lugar. La estación hizo que esa comunidad se 'desarrollara' y que además se ubicaran ahí dos bases militares. La vida de esa localidad fluyó alrededor de las vías del tren y del desarrollo económico que esto trajo. Este mismo tren, ahora trae miles de migrantes centroamericanos que en ratos se ven por los alrededores de la vía descansando, pidiendo algo de comida, mientras retoman su camino en 'La Bestia'. Algunos consideran que Ixtaltepec 'perdió' una oportunidad de desarrollo, ellos consideran que ganaron la posibilidad de mantener sus formas de vida y organización, su paz y su destino en sus manos.

Al abrirse las vías de ferrocarril, también los mercados locales e internos se modificaron, porque los latifundistas expandieron sus horizontes comerciales, con lo que el mercado campesino se redujo y los ingresos reales de los campesinos se vieron afectados, mientras que el dinero aumentó para los terratenientes (Conolly, 1994; Kuntz, 1999).

Durante este mismo periodo se instaura el hacer las obras públicas a través de contratistas, lo cual significaba que se separaba al que producía la obra de las ganancias generadas por la explotación de la misma y se financiaban principalmente con deuda pública, lo cual significó grandes ganancias para los que realizaban la obra, ya que estos contratos fueron otorgados a algunos personajes cercanos al gobierno de Díaz (Conolly, 1997). Es a través de este mecanismo que se realiza gran parte de las obras públicas del siglo XX, como fueron las de saneamiento, educación y salud (Conolly, 1994). Y es a través de este mecanismo que el 'progreso' va haciendo sus caminos y carreteras, en una distribución que favorecía a los poderes económicos, principalmente mineros y la incipiente industria, la producción de alimentos era tomada en cuenta sólo cuando venía de los grandes latifundios y en general, no existían las comunidades indígenas ni como imaginario, ni como espacio al cual acceder o comunicar.

Durante la etapa posterior a la Revolución de 1910-17, a través de la reforma agraria, se dotó de tierra a los pueblos, o se reconoció su propiedad anterior a la Colonia. Para aquellos a los que se les dotó de nuevas tierras, el implícito era que había que 'conquistar' la tierra, es decir, había que extender la frontera agrícola, pero las tierras aptas para cultivo fueron escaseando y se fueron incorporando tierras marginales (Warman, 2003).

Estas tierras con grandes pendientes, llenas de animales salvajes, y grandes árboles, fueron ocupadas y manejadas, como tierras de cultivo. Algunas porciones fueron conservadas porque eran espacios para caza y recolección, actividades que complementaban la sobrevivencia y también se conservaron algunos espacios para mantener las fuentes de agua.

Actualmente estas mismas zonas son consideradas de alto valor por su biodiversidad, y no falta quien quiera meter mano, bajo pretexto de que los pueblos que las habitan las ponen en peligro, pero ya llegaremos a este punto en el siguiente capítulo.

Por ello, es importante decir que ese 'lejos' es algo que se conforma a partir de las rutas trazadas por los caminos, y se constituye con respecto a otros lugares, es decir, el lejos habla más de cómo se construye el territorio que de las zonas en sí mismas. Este 'alejamiento' creció y sigue creciendo a la hora que se mantiene la línea dibujada, y se vuelve a repasar para mantener la distribución espacial a partir de los centros de crecimiento económico establecidos. Este diseño, deja fuera del mapa del 'progreso' a grandes zonas. La red de comunicación se fue alejando de los lugares donde habitan los indígenas, ellos no se alejaron, el espacio se fue territorializando para el capital, lo cual no quiere decir que las actividades de las comunidades quedaran fuera, los procesos productivos, los intercambios comerciales, culturales, de agua y alimentos que fluyen hacia las ciudades y zonas urbanizadas, continuaron y continúan siendo siempre un intercambio desigual, al irse gestando una lógica de valor que como veremos más adelante, hace que la pobreza se genere y se mantenga. En esto también habrá que decir que muchas comunidades 'se encaminan' siempre hacia fuera, ya sea para migrar o para vender, hacer gestiones, arreglar papeles, ya que el centro se vuelve espacio de atracción, por las razones que ya he mencionado y se permanece en la idea de que hay que 'subir' a él, si se quiere lograr algo.

La planeación y construcción de carreteras, muestra así una territorialidad desde el mapa, y se hacen en nombre del 'bien mayor', o de un 'todos' abstracto, como ya decíamos en la introducción, aunque en realidad se hacen a favor del capital, ya que estos proyectos están dirigidos y pensados desde el proyecto de desarrollo económico (Blaser, 2004). Así, las carreteras son pensadas desde la política gubernamental, sin considerar a los pueblos y sus tierras, no se considera ni a las personas que habitan a su paso, y mucho menos a los animales y plantas que podrían con esto ver transformado su espacio de vida. Por ejemplo, en el caso del Istmo, existe

un plan regional que ha ido cambiando de nombre, que incluye entre otras cosas que el flujo de mercancías a través del continente, similar al de El Canal de Panamá, a través del transporte multimodal. Este gran proyecto, llamado en algún momento Plan Puebla Panamá, ha sido confrontado por diversos procesos de resistencia porque el territorio sólo existe como espacio económico estratégico, y no existe en su planteamiento una visión de los pobladores, de la naturaleza, ni de nada más que lo económico transnacional. A partir de las resistencias, el proceso comenzó a hacerse diferenciado y por partes, para ir entrando poco a poco, y así ir abatiendo los procesos de organización y lógicas territoriales existentes.

Ejemplo de cómo los pueblos pueden ser 'alejados' a partir de los procesos de distribución espacial de los proyectos económicos y de desarrollo lo conocí desde la visita y las narrativas de las personas de la comunidad llamada Magdalena Guelavence, que es una comunidad del municipio de Jalapa del Marqués. Esta comunidad tiene una iglesia del siglo XVI (según deja ver la fecha grabada en las campanas), con grandes bóvedas. La historia que cuenta la gente es que antes de que existiera la presa de Jalapa del Marqués y la carretera que va a Oaxaca, ellos estaban en la ruta principal de comercio. En el libro de Puerta del Viento (Cobo y Bartra, 2007), las personas de Guienagati y Lachiguiri narran como salían hacia Jalapa del Marqués, antes de tener carretera que los comunicara con Ixtepec, probablemente pasando por esta comunidad.

La iglesia, por tamaño y arquitectura habla de que ahí era un lugar muy 'importante' y centro de paso y de comercio, coincidiendo con las narrativas de los abuelos del lugar. Al paso de los años, se construye la presa de Jalapa del Marqués y se hace la carretera, dejando al pueblo alejado y casi incomunicado. La última vez que fui, por el año de 2008, tomaba llegar ahí, desde la comunidad de Jalapa del Marqués casi 3 horas por un pequeño camino de terracería, bastante peligroso por las subidas escarpadas, las curvas cerradas y la tierra suelta. El pueblo tenía unos 500 habitantes que contaban que todo esto había pasado porque 'hacía un tiempo ya', al no entender los preceptos religiosos del cura en turno, lo habían hecho enojar. El cura salió del pueblo maldiciéndolos, diciendo que ese pueblo nunca iba a

crecer y que iba a quedarse en el mismo estado en que se encontraba para siempre, y al parecer, la carretera y la presa ayudaron a cumplir con tal maldición.⁷⁹

Esta es una historia que se repite, si uno camina y pregunta. Las comunidades tenían 'veredas' que los comunicaban con otras, y las carreteras se planearon y construyeron sin tomar en cuenta las lógicas propias de movimiento e intercambio, organización y comunicación; las carreteras, llegan con una lógica espacial propia, que tienen sentido sólo desde el centro donde se programaron, trasgrediendo y reconfigurando las relaciones espaciales previas.

Jugando con las cartas marcadas

Por otro lado, algunos pueblos narran cómo sus caminos fueron abiertos por las empresas madereras, que interesadas ofrecían abrir camino a cambio de madera. En San Sebastián mixe narraban que al final el bosque había sido bastante menguado y el camino, por el mismo paso de los camiones madereros, estaba siempre malo y seguía siendo difícil el acceso a su comunidad; el camino, al igual que las carreteras, no había sido pensado para las personas del pueblo, sino para los intereses económicos. Esto mismo ha pasado en otras comunidades, como se narra acerca de Guienagati (Cobo y Bartra, 2007), o como narraban los abuelos de Lázaro y Chivela agencia de Ixtaltepec, cuya madera fue utilizada para construir el ferrocarril.

En el caso de San José el Paraíso, actualmente se está abriendo una carretera (adicional al camino que ya existe), que bloqueará la salida del 'boquerón', que es el lugar por donde las aguas de lluvia salen, la última vez que el boquerón se bloqueó por basura, la comunidad se inundó. Esto ha conllevado a que como comunidad intenten detener el paso de esta carretera, y que se busque negociar con las autoridades que simplemente dibujaron la carretera por ahí. Esto ha ocasionado nuevos problemas con las comunidades vecinas - con quienes ya tenían otros conflictos territoriales -

⁷⁹ Diálogo con el encargado de la capilla de Magdalena Guelavence, 2008.

que estarían comunicadas por dicha carretera, porque pareciera que los de San José, simplemente 'no quieren', porque no les interesan los vecinos.⁸⁰

Anteriormente las carreteras se dibujaron siguiendo a los ríos, o a los cerros, haciendo que pasaran en medio de los pueblos; esto representaba para algunos la posibilidad de generar recursos extra a través de comedores, tiendas, talachas, etcétera, pero en la lógica de eficiencia – donde se busca que se recorra una mayor distancia en menor tiempo – llegaron las autopistas, que se dibujan en línea lo más recta posible, haciendo puentes, túneles o lo que sea necesario para acortar el tiempo, y en esta misma lógica de disminuir los tiempos, se trata de dejar fuera toda interacción con asentamientos o cosas que puedan causar que se disminuya la velocidad, bardeando a lo largo de todo el trayecto. Se 'toman'⁸¹ tierras de ejidos o comunidades, se dejan campos de cultivo partidos en dos, como les pasó a algunos en Comitancillo y de Mixtequilla cuando se construyó de la carretera de Ixtepec a Salina Cruz. Incluso, se impide el que la gente entre a estas carreteras, y cuando bien negocian, les hacen un puente para pasar al otro lado. En el caso de esta misma carretera, se encontraron restos arqueológicos sobre los cuales se pasó el asfalto, porque la carretera tenía prisa y prioridad.

La construcción de carreteras, llega anunciando el 'desarrollo' y beneficios a los pobladores, casi siempre en forma de 'empleos para todos', pero en realidad ofrecen empleos precarios, sin seguridad social y con salarios mínimos o menores al mínimo. Un ejemplo cercano, es el de la comunidad de Colonia Benito Juárez, ahí por el rumbo de Guelavence, donde no muy lejos se está construyendo la autopista a Oaxaca. En la construcción de esta autopista, la empresa que tenía la concesión empleaba gente de las localidades cercanas 'por día'. Un chico de 15 años, que eventualmente llegó a estudiar al Bachillerato, pensaba que su futuro era en su comunidad y que su labor sería cuidar a sus padres, se dedicaba al campo y a cuidar los borregos. Cuando llegaron los que estaban construyendo la carretera a

80 Entrevista Ulises Juárez, 2013

81 Se realiza en forma 'legal', actualmente por medio de la compra y antes de la expropiación de la tierra en cuestión, y cuando alguna comunidad se opone, es utilizada incluso la fuerza pública; el monopolio estatal de la violencia se pone al servicio de la creación de condiciones e infraestructura para atraer capital extranjero.

ofrecer trabajo, a él le pareció que trabajar una temporadita y ganarse unos pesos no le caería mal, pero un día al estar trabajando, se descompuso la máquina que trituraba roca y lo mandaron destrabarla, cuando se subió la máquina empezó a trabajar y le molió su pierna. Los que lo 'contrataron' lo llevaron al hospital, donde le tuvieron que cortar la pierna; ellos dijeron que él tenía que decir que lo había aplastado un árbol, y que, si decía eso, buenamente lo iban a 'apoyar' con la prótesis, pero que al final, ellos no eran responsables de él. El muchacho, no tenía ningún comprobante de haber trabajado con ellos, el pago era siempre en efectivo y no existía ninguna 'relación laboral', por lo que no le quedó más que aceptar la 'amable' oferta que le hicieron. Estas lógicas de emplear por día, se hacen muchas veces justificadas en que la gente de por ahí luego no llega, se desaparecen, no se puede confiar en ellos y también porque, de acuerdo a muchos discursos, el tener empleados 'contratados' hace que el costo en impuestos sea muy grande y sea demasiado caro como para que sea negocio.

Después de un tiempo, en el que pasó largas horas en la hamaca, deprimido y haciendo lo posible para acostumbrarse a la prótesis, y algunas visitas nuestras, optó por regresar a la escuela; no es lo mismo el campo cuando no se tiene una pierna, cuidar chivos en las montañas se volvió tarea casi imposible. Y de paso, podemos decir que la geografía vuelve a jugarle chueco a Guelavence, porque a pesar de que tendrá la autopista muy cerca, seguirá estando incomunicada y 'lejos', todo pasa a su lado, 'cerquita', pero sólo sirve para dejarla aún más excluida.

Y así, los pueblos no viven 'lejos' sino que han sido excluidos del trazado de caminos y la inversión pública se ha destinado a la construcción de infraestructura para beneficio del sector económico, y casi todos podríamos pensar que esto es lo lógico, ¿Para qué invertirían en hacer caminos para algo que no genera ganancia?, es decir, los caminos casi siempre están pensados en función costo/beneficio y el beneficio significa ganancias económicas. Por lo tanto, abrir caminos hacia donde vive la población indígena no es rentable, a menos que exista la posibilidad de algún proyecto de 'desarrollo', ya sea extractivo o de paso hacia otros centros económicos,

entonces sí, a pesar de lo que los pueblos no quieran, esos caminos se abrirán y darán paso a la 'inversión' y flujo de mercancías, que para eso sirven los caminos ¿qué no? Otra razón para abrir caminos, se mostró cuando en la zona zapatista en Chiapas los caminos se abrieron a partir del conflicto, para buscar el paso del ejército y tener control y vigilancia, que para eso también tiene sentido abrir caminos.

Los caminos también han facilitado el ingreso de productos alimenticios procesados, cuya influencia en los hábitos alimenticios ya se ha visto en el capítulo anterior. Es decir, sigue saliendo beneficiado el sistema económico, más que los pobladores; ya que, como cereza del pastel, es importante además decir que una vez que se abre el camino, surge el problema del transporte y en muchos casos éste es escaso y caro. El control queda en manos de la gente de las ciudades que tienen para comprar un vehículo y que cobran lucrando con la necesidad de movilidad, costo que además se incrementa si llegara a existir 'urgencia'.

En otros lugares, con el paso del tiempo los caminos se van abriendo, aunque a una velocidad distinta y con una calidad diferente. Muchos de ellos se abrieron con trabajo colectivo y organización. Además, estos caminos se mantienen funcionales gracias al trabajo colectivo, porque en muchos casos las fuertes lluvias y las grandes pendientes hacen que éstos queden intransitables en tan sólo una noche. Pero no faltan las voces que dicen que 'esos pueblos, esperan que todo se los de papá gobierno, nomás estiran la mano'.

En el caso de San José el Paraíso, los precios y la constancia del transporte se han mantenido y son accesibles gracias a que se tiene una cooperativa de transporte, que se inició desde la UCIRI. El año pasado lograron renovar el autobús y es parte de los cargos que se tienen cuando se es miembro de la organización, aunque hay temporadas del año que por las lluvias no se puede bajar porque el camino no es apto para el camión y en ese tiempo dejan entrar camionetas para que se preste ese servicio. Comentan que, en el camión al 'ser de ellos' no tienen que pagar por los bultos, por ejemplo, que bajan para vender; pero en las camionetas se les cobra cada bulto, por

lo que al llevar cosas a vender, significa que una parte de su ganancia se queda con el del transporte.⁸²

Arrincónamela para arriba

Además de pensar que las comunidades indígenas están lejos y en zonas de difícil acceso, se dice que la falta de servicios en éstas está relacionada con la forma en que se tiene la distribución espacial entre las casas, es común escuchar que están todas muy dispersas y que eso es un 'freno' al desarrollo. La dispersión se genera principalmente porque las casas no son sólo el espacio de construcción, sino que cuentan con traspacios donde se siembra algo de maíz, se tienen árboles frutales, plantas medicinales y algunos animales; incluso, como eran las casas en San Mateo del Mar que sólo tenían un cuarto para guardar cosas, pero la vida cotidiana, incluso dormir, se hacía en el patio.

Desde las lógicas espaciales del centro, donde la vida cotidiana se lleva a cabo al interior de la casa y lo que está 'dentro' de la casa es lo importante, se plantea que, si se rediseña el pueblo enderezando las calles y agrupando las casas, haciendo urbes, sería más sencillo otorgarles servicios. En esto se juega el que producir los alimentos o tener plantas o animales está de más, se sigue 'poniendo en la mesa' que lo que va en la mesa se debe comprar. Esto se refuerza con los programas alimenticios que veíamos en el capítulo anterior, y con el dinero que ahora se busca incansablemente por parte de los miembros de las comunidades, haciendo que se aumente la dispersión y multiplicidad de ocupaciones y actividades económicas.

Así, el sistema privilegia como espacio de vida a la ciudad, y a sus casas de cemento con televisión y electrodomésticos los exalta como sinónimo de progreso; se plantea que sólo al urbanizar, pensado en un modo plano y simple, se pueden dotar de servicios como agua, luz y drenaje, acompañados de calles pavimentadas y alumbrado público; a esto le suman el que se cree que para facilitar esto las localidades tendrían que estar más

82 Sr. Martínez, papá de varias exalumnas del BAI, miembro de UCIRI. El señor migró a los Estados Unidos, pero tuvo que regresar porque se enfermó.

cerca de los caminos ya existentes, aunque el resto de la vida: la milpa, la recolección, la cacería queden lejos y eventualmente se dejen de lado.

Esta idea, se hizo ya proyecto y se implementó, hasta el momento en Chiapas, se les llama 'Ciudades Rurales Sustentables' y por lo pronto, el resultado fue un gran fiasco, las calles se inundan, las casas se cuarteán, los servicios fallan y se torna imposible la vida, esta mudanza también implicó el aparentemente fácil 'acceso' a créditos para electrodomésticos y muebles, y es aparente, porque casi siempre representan deudas por largos periodos de tiempo, difíciles o imposibles de cubrir.⁸³ Estos espacios semejan más un desplazamiento forzado, confinamiento y empobrecimiento, así como una estrategia de desmantelamiento comunitario y de desvinculación con la tierra, según debatieron en un foro llamado "Exclusión... inclusión neoliberal, Miradas sobre las Ciudades Rurales Sustentables". Por otro lado, rompen con los derechos políticos y sociales de los pueblos indígenas, dijeron los de la Red por la Paz Chiapas y Caik, y como en el caso de los programas alimenticios, los beneficiarios reales son las empresas constructoras (Bellinghausen, 2012; Red por la Paz Chiapas y Caik, 2012; Rodríguez, 2014). Además de que, a un año de su construcción estaban casi inservibles y abandonadas, según el informe del relator especial de la ONU sobre el derecho a la alimentación, Olivier de Schutter en el 2012 (Mandujano, 2012). Este es sólo un modelo de desplazamiento y más adelante hablaremos de otros 'motivos' por los cuales esto se genera, que en coincidencia, buscan un nuevo orden territorial, y que se pueden considerar en general como despojo.

Aunque es harina de otro costal, no quiero dejar de mencionar, el establecimiento en 'asentamientos irregulares', que se transforman en 'colonias populares' en los 'cinturones de pobreza' alrededor de las ciudades, con un crecimiento urbano desmedido, en casi toda Latinoamérica, conocidas como favelas en Brasil. Estas colonias son comúnmente pobladas por migrantes rurales e indígenas, alrededor (o dentro) de las ciudades; aun estando cerca y en conglomerado carecen de

⁸³ Las tiendas con ventas a 'pagos semanales', y las casas de empeño han aumentado en número y funcionan desde una lógica de usura que se ha 'legalizado'

servicios como transporte, luz y no existen posibilidades de empleo, sus habitantes terminan trabajando en la economía informal, es decir, el 'alejamiento' continúa dado por la violencia sistémica, desde la exclusión política y económica, no necesariamente por la geografía (Ruiz, 2008).⁸⁴ Y se suman también los campamentos de jornaleros agrícolas en estados como Sinaloa, Baja California donde las condiciones laborales y de vida son poco dignas y están lejos de ser las esperadas al migrar.⁸⁵

Por último, un día allá por 1997, un abuelo de la comunidad de Emiliano Zapata, allá por los Chimalapas, me preguntó que de dónde era yo, le dije muy segura de mi misma: de la Ciudad de México, pensando como habitante del 'centro', que todos sabían dónde estaba mi pueblo, y él me preguntó: "y ¿y eso dónde está? ¿Cómo a cuánto tiempo caminando está de aquí?" El mundo, visto desde la distancia medida en 'horas caminando' es radicalmente distinto al que se percibe en 'horas de vuelo'. Así, podemos decir que las experiencias de tiempo y espacio están siendo radicalmente transformadas, aunque se excluye a muchos, o sólo se medio incluyen a 'voluntad' si hay ganancia de por medio.

Se acelera la movilidad haciendo que todo parezca más cerca, a través de la construcción de caminos y carreteras, puertos, aeropuertos y las telecomunicaciones (Harvey, 2001:123). Por un lado, el mundo se ha encogido, por otro, las comunidades parecieran alejarse todavía más, en resumen, la percepción de las distancias es otra. Este mundo, donde las distancias son percibidas distintas, es también generacionalmente definido. Muchos niños y jóvenes en estas comunidades, tienen a los Estados Unidos en sus mapas, hablan de ir ahí como algo cercano, a veces se menciona más que ir a la capital del Estado. Esto se debe a que es un lugar que se ha acercado a través de la experiencia de los que han migrado de su pueblo, la televisión y el Internet, todo esto, hace que se perciba realmente cerca. Al final, no es tan fácil acceder, en el caso de los jóvenes de Oaxaca, hay que cruzar el país y entrar a los Estados Unidos, que no es asunto menor sin pasaporte o visa; pero esto no cambia que la percepción de distancia, sea

84 Visita y conversaciones con habitantes de Miravalles, México, D.F.

85 Presentación del contexto por parte de profesores del Bachillerato Intercultural de Navolato, Sinaloa, verano 2014.

otra, aunque no sean pocos los jóvenes que regresan en cajas porque fallecen en el intento.

Todos somos iguales, pero habemos unos más iguales que otros

Lo 'indígena' es una categoría que nace 'de golpe y porrazo'. Antes de la Colonia existían distintos pueblos que habitaban lo que hoy se considera el territorio 'nacional'. Las relaciones comerciales, políticas y de guerra eran parte de una reconfiguración constante de los límites y fronteras entre unos y otros. A la llegada de los españoles, los 'locales' fueron agrupados en torno al 'indio'. "El indio es producto de la instauración del régimen colonial... La sociedad colonial descansó en una división tajante que oponía y distinguía dos polos irreductibles: los españoles (colonizadores) y los indios colonizados" (Bonfil, 1987: 121 y 122). El sistema de castas fue parte esencial de la conformación de la identidad durante la Colonia, perviviendo hasta este siglo, en lógicas discriminatorias y racistas, que buscan la erradicación del 'indio' como ya se ha venido revisado (Barrón, 2010).

Al nacer la vida independiente en México se 'decretó' la igualdad de todos los mexicanos, sin distinción de razas, desapareciendo así nominalmente, la división de la Colonia. Pero la realidad étnica del país no podía desaparecer sólo porque una disposición legislativa así lo ordenara; ya que, por un lado se contaba con la sentida superioridad de las clases gobernantes, que asumía que eran los 'otros' los que tenían que buscar dejar de lado sus lenguas, costumbres y formas de vida (Stavenhagen, 2002).

Fraser (1972) hace un recuento de cómo esto no sólo tenía tintes raciales y culturales, sino que se le sumaba la cuestión de las formas de tenencia de la tierra, las lógicas liberales, que pugnaban por el establecimiento de una nación, disputaban la propiedad comunal y las formas de organización indígenas heredadas de la Colonia, tanto porque de acuerdo a aquellos en el poder, estas formas 'contribuían a su atraso' y porque 'no se utilizaban eficazmente las tierras'.

Fue desde siempre y desde entonces, que se atacó la propiedad de las tierras indígenas, haciendo además que aquellos en el poder trataran de disponer de ellas, enviando cada vez más lejos, a los cerros y montes a aquellos que no querían, no sólo no cambiar, sino no ser peones de las haciendas y grandes latifundios, como se ve en el apartado anterior.

En 1861 el gobernador de Oaxaca manifestó que la desaparición de las divisiones de razas era una tarea ardua, pues muchos pueblos oaxaqueños se gloriaban de no contar en su seno 'gente de razón'⁸⁶... y huían 'despavoridos' a los montes para vivir como fieras (González, 1958:175).

Así, no sólo se trataba de la desaparición de las identidades en tanto tales, había también una disposición de que las comunidades se desamortizaran y perdieran sus bienes. "En 1859 se dispuso que los terrenos y ganados de comunidad o cofradía se redujeran a propiedad particular" (González, 1958:178).

Algunos historiadores plantean que, desde la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma y después durante el Porfiriato, se continuó con el proceso de exclusión y desarticulación de las tierras de los pueblos indígenas, quienes no iban en tiempo y forma con los principios de la propiedad privada, y de la naturaleza para ser sojuzgada, transformada y utilizada para producir una nueva era industrial en el país (Fraser, 1972; Simonian, 1999).

La Revolución Mexicana, fue un movimiento formado por una gran diversidad de sublevaciones; desde el sentido campesino, la Revolución incluyó una reforma agraria que buscaba la recuperación de un territorio que era a la vez recurso material indispensable, espacio social, elemento lleno de significados simbólicos y emotivos, posibilidad de sobrevivencia y de continuidad, mientras que desde el sentido de los planificadores y dirigentes de México, era una forma de hacer justicia social, pero ante todo

86 Gente que hablaba y comprendía castellano.

un mecanismo para hacer producir la tierra en función de los nuevos proyectos de desarrollo nacional (Batalla, 1987:166).

Pero, la promesa de la reforma agraria se quedó en papel, ya que se cooptó políticamente el ideal campesino de restitución y reparto de tierras, incluido en el Artículo 27 en la Constitución de 1917; esto durante las décadas de los años veinte y treinta porque, una vez más, desde los círculos de poder se consideraba que los ejidos y las comunidades indígenas debían ser formas transitorias de propiedad, que debían llevar en algún punto a la pequeña y mediana propiedad privada (Romero, 2002). Coinciden diversos estudios del problema agrario que fue hasta el mandato de Lázaro Cárdenas cuando se impulsa la restitución y el reparto de tierras, a través de la creación de ejidos de explotación colectiva o cooperativa, y de comunidades agrarias, generándose la 'propiedad social', con el propósito de mantener una economía doble: una 'moderna' (en gran escala) y otra 'tradicional' (en pequeña escala) (Bartra y Otero, 2008; Simonian, 1999; Concheiro y Robles, 2014).

El reparto agrario fue configurándose desde algunas divisiones políticas existentes, pero se reacomodó estableciéndose la actual regionalización municipal, distrital y estatal. Por ejemplo, el estado de Oaxaca quedó con una división político-administrativa de 570 municipios cuyos territorios no siempre son continuos, y su composición no es del mismo pueblo o grupo indígena, y en algunos se encuentran las cabeceras municipales de 'mestizos' y las agencias municipales de uno o varios pueblos indígenas. Esto tiene consecuencias diversas, por un lado, algunas agencias municipales, sobre todo cuando pertenecen a distintos grupos indígenas o cuando están alejadas de las cabeceras municipales, se quejan de que no son consideradas en los presupuestos; las configuraciones son históricas y superan el alcance de esta investigación. Si podemos mencionar que, aunque la conformación político administrativa se gesta en gran parte desde el Estado y desde el reparto agrario, el establecimiento de poblados continuó, especialmente en aquellos municipios o ejidos que, por extensión territorial decidieron crear asentamientos en las fronteras, o porque algunos

buscaron mejores tierras, llegando incluso a separarse, como se puede ver en el siguiente caso de San José el Paraíso.

El territorio y los primeros pobladores de San José el Paraíso eran originarios de la localidad de Santa María Nativitas Coatlán. La separación inició cuando algunos de los habitantes de Coatlán que soltaban a sus caballos para pastar, fueron atraídos por la vegetación y el agua del valle en donde ahora se localiza. Con el tiempo los nuevos habitantes comenzaron a limpiar algunas zonas para sembrar maíz y frijol (Juárez, 2015).

Al inicio de la década de 1930, las primeras familias decidieron cambiar su lugar de residencia, aunque continuaban cumpliendo con los tequios y pagando sus cooperaciones en Coatlán. Esto último se fue complicando por la distancia y tiempo para trasladarse, y por el trabajo tanto individual como colectivo que tenían que realizar para ir dando vida a este nuevo espacio; generándose problemas con los pobladores que se quedaron en Coatlán.

Se dice que los que se mudaban invitaban a todos a irse, pero que los pobladores de Coatlán ponderaron las múltiples luchas territoriales a lo largo de su historia, tanto prehispánicas con aztecas y zapotecas, las de la época colonial, y las más recientes con la hacienda cafetalera alemana 'el Cántaro', y decidieron no mudarse al valle que era mucho más fértil y con más agua; al parecer el territorio donde se encontraban era suficientemente bueno para vivir y lo bastante malo para que se los quisieran quitar, como diría el dicho: "más vale pájaro en mano, que ciento volando".

Las diferencias entre los pobladores de ambos asentamientos se fueron agrandando, hasta llevar a la separación definitiva y la fundación de una nueva comunidad en 1944 (Juárez, 2015). Esto conllevó un gran conflicto, incluso un enfrentamiento armado que resultó en la muerte de personas de ambas comunidades y una enemistad histórica que aún perdura. Al final se optó por la vía legal, y se solicitó el reconocimiento de la nueva comunidad y sus tierras ante la Secretaría de la Reforma Agraria.

Así nacía San José el Paraíso en 1944. Esta fundación estuvo acompañada de la que es recordada hasta ahora como la peor inundación en la comunidad que ocasionó la pérdida de cosechas y la anegación de la tierra. Hubo también una gran plaga de cigarras. Fueron tiempos difíciles, que impactaron tanto en las formas de organización como en la forma de relacionarse con el territorio (Juárez, 2015).

Debido al continuo conflicto con las comunidades vecinas, tres años después de su fundación San José buscó el respaldo legal del municipio de Santo Domingo Tehuantepec a cientos de kilómetros de distancia, con geografía y culturas opuestas. Esta decisión fue políticamente estratégica, ya que la separación geográfica con la cabecera municipal y la comunidad permite cierta autonomía de la comunidad, aunque, como ya se mencionaba, esto ha implicado una falta de atención presupuestal por parte del municipio y también implica que para realizar ciertos trámites hay que desplazarse a través de cuatro municipios durante más de ocho horas.

En 1947 se llevó a cabo el reconocimiento, titulación y confirmación de bienes comunales de San José "El Paraíso" (Juárez, 2015). Sin embargo, el sello comunal y por lo tanto la propiedad oficial de la tierra ante las leyes federales pertenece a Coatlán que tiene los documentos históricos que lo avalan. Esta situación restringe algunas actividades, como por ejemplo la gestión de proyectos por el pago por servicios ambientales u otros programas federales que requieren los documentos que avalen la propiedad de la tierra (Juárez, 2015).

Esta historia me tocó escucharla de propia voz de las autoridades, en una reunión con los alumnos del Bachillerato, ya que ellos consideran que es importante mantener la memoria y la historia de la conformación de la comunidad. También contaban que en días recientes habían tenido que ir a montar guardia a algunos terrenos que aún están en conflicto. El territorio se defiende trabajándolo, dicen, así que van y limpian, hacen guardias, es decir, el territorio no es un territorio vacío, aun cuando no se esté sembrando en él; la propiedad se defiende a través de la apropiación.

Esta historia, que ejemplifica un conflicto territorial que sigue vigente, y que se complejiza como veíamos con la construcción de carreteras, la pertenencia a un municipio lejano, representa también la apropiación de un territorio que ha sido manejado e incluso protegido, desde la posibilidad de autonomía y de organización comunitaria, desde los Usos y Costumbres que se analizaba en el capítulo anterior y desde la experiencia de escasez durante su fundación.

Los conflictos agrarios, principalmente de los pueblos entre sí, también se atribuyen a la desigualdad con que se otorgaron las tierras a los pueblos o a la distribución duplicada por parte de las autoridades, como se verá en el caso de los Chimalapas en el siguiente capítulo. De acuerdo a los registros, existen cerca de cuatro mil núcleos agrarios indígenas en conflictos territoriales (Concheiro y Robles, 2004:78). Esto genera confrontaciones que llegan a escalar hasta la violencia, y que al paso del tiempo, desde fuera, se presentan con explicaciones como que los pueblos son 'violentos' (por naturaleza), respaldando con esto la idea de que el atraso y la falta de desarrollo son causados por 'la cerrazón y falta de ganas de los pueblos': "¿cómo van a conseguir algo? Si... 'hasta entre ellos se pelean'", claman los medios de comunicación.

Por otro lado, las divisiones político administrativas, los conflictos entre pueblos por la tierra y otras cuestiones, desdibujan el que los pueblos indígenas ocupen territorios compactos, no interrumpidos, donde son mayoría o parte sustancial de la población (Boege, 2008). Esto también causa que la conciencia de Pueblo no sea parte de los procesos cotidianos de decisión y negociación con las instancias gubernamentales y se vea restringido el ejercicio de la autonomía territorial, política y económica. Otra consecuencia de esta fragmentación, no menos grave, es que se da la falsa apariencia de que los pueblos indígenas son poblaciones minoritarias asentadas en territorios interrumpidos (Barabas, 2004), y entre las grietas que esto genera se cuelan los proyectos de despojo y los procesos de la modernidad y el desarrollo.

La tierra no es herencia de nuestros padres, sino préstamo de nuestros hijos

*A veces quisiera dejar de estudiar,
pero luego me acuerdo que dura es la vida en el campo
.. y se me pasa.
Estudiante del BAI*

Desde una perspectiva temporal, el espacio y la vida se transforman durante la década de los cuarenta y cincuenta. El pacto social de 'México' echó raíces corporativistas y, expandiéndose como enredadera, las ramas del sistema educativo, del sistema de salud, de carreteras, de alimentación, fueron llegando con la noble misión, ya discutida, de 'mexicanizar'⁸⁷ a los indios y a los campesinos. Dado el enfoque intergeneracional de esta investigación resulta de gran interés que más de 2.5 millones de propietarios de la tierra tienen en promedio alrededor de 55 años de edad (Robles, 2007:40); 53% supera los 50 años y 24.5% tiene más de 65 años (Robles, 2007:151). Es decir, la mitad de los ejidatarios nacieron en la etapa posterior al establecimiento del nuevo régimen de tierras, son 'los hijos' del nuevo contrato social (Dietz, 2005). En este tiempo se inicia la construcción del andamiaje de los mecanismos de violencia antes mencionados; las 'comunidades rurales' se conforman. El cemento fluyó y con la mano de obra local hicieron su escuela, su centro de salud, su cancha de basquet, su tienda Diconsa, su caseta telefónica, abrieron caminos; hicieron de los espacios todo lo que necesitaban ser para que las siguientes generaciones tuvieran educación, salud, deporte, 'alimentos'.

Pero el mundo tiene ritmos diferenciados, las cosas pasan a distintas velocidades para geografías, géneros y etnicidades distintas. Los mecanismos de violencia anidaron y se fueron aumentando a ritmo lento, pero constante, hasta llegar a lo que hemos venido presentando en esta investigación, sobre lo que 'sucede' con estas generaciones. Por ejemplo, las escuelas rurales pasaron de tener 17,992 alumnos en 1922 a tener 593,183 en 1932 y 720 647 alumnos en 1940 (70% de la población cubierta) a partir de Vasconcelos. Aunque para 1975 el 83% de las escuelas

⁸⁷ Que refiere a la castellanización, mestizaje e 'incorporación' a la sociedad nacional de los pueblos indígenas.

cubrían entre el 1er y el 3er grado y sólo el 3% ofrecía el ciclo completo. Para el ciclo escolar 2013 se reporta una eficiencia terminal de la primaria del 98.2%, es decir, en dos generaciones la mano de la escuela alcanzó a todos los niños y jóvenes (Espinosa, 2002). Si sumamos a esta ecuación el desmantelamiento del campo, el *Val pat ok* se convierte en profecía cumplida, ya que la única opción es irse, porque quedarse en el campo es un 'destino fatal'.

Pero, no adelantemos conclusiones y deshilemos el proceso por el que el campo llegó a tener tan mal pronóstico, y cómo a partir de un proceso histórico se ensamblan y rompen posiciones con respecto a la función del campo y los campesinos, así como la forma en que la etnicidad se juega en este proceso. Pero antes, terminemos la historia que atañe a la tenencia de la tierra, que posterior a este periodo de 'tranquilidad' volvió a presentar un duro revés con la reforma al Artículo 27 en el año de 1992, acompañado del PROCEDE,⁸⁸ para hacer la titulación de las tierras. Una vez más, se impulsaba la propiedad privada como imperativo para mejorar la productividad rural.

Para muchos, esta nueva etapa significaba más que nada una tarea de despojo, ya que se puede prever la pérdida de la tierra, a partir del posterior endeudamiento o la venta y el consecuente retorno de grandes latifundios; en Sinaloa se habla en pláticas de familia de que esto ya es una realidad en algunos ejidos. Por otro lado, más del 70 por ciento de las tierras se mantuvieron como propiedad colectiva, debido a la resistencia de ejidatarios y comuneros que se negaron a participar en el PROCEDE o porque decidieron hacer la certificación como propiedad de uso común (Sandoval, 2015:2; Concheiro y Grajales, 2005). Esto puede deberse a que la 'propiedad' no existe como tal, sino que, aunque los predios son de 'usufructo individual', la tierra es de los que vienen detrás. Singular cuestión, porque se espera de los jóvenes que al mismo tiempo que se vayan y salgan adelante, que también cuiden de las tierras de sus antepasados, para las generaciones venideras.

88 Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos.

A esto se suma que, a pesar de las diversas políticas de 'mexicanización' y homogeneización de los indígenas, ya discutidas a lo largo de esta tesis, a partir de los 70's se generan distintas luchas por la reivindicación étnica, las más de las veces acompañadas por el control territorial. El año de 1992 fue un momento importante en términos de darse a conocer estas luchas a mayor cantidad de personas, al manifestarse una disputa fuerte por lo que algunos llamaron la celebración de los '500 años del descubrimiento de América', otros '500 años del encuentro de dos mundos' y que, desde los pueblos indígenas fue retomado como '500 años de resistencia indígena' (Stavengahen, 2002). Dos años más tarde, el levantamiento zapatista en 1994, visualizó a los que habían sido invisibilizados, colocó la cuestión indígena no sólo en la cancha pública mexicana, sino mundial. Se puede pensar que, a partir de este levantamiento y de los incumplidos Acuerdos de San Andrés, el rompecabezas nacional tomó nuevos colores y los propios pueblos indígenas se reinventaron, al retomar la identidad como arma de lucha y reivindicación, con un componente de autonomía política y sobre todo con la disputa por el control de sus territorios (Bartolomé, 1996; Bartra y Otero, 2008; Castellanos, 2001; Concheiro y Grajales, 2005; Dietz, 2005; Toledo, 1999).

Los pueblos indígenas, así como sus luchas por la autonomía y por el territorio, son diversos y no caben en un solo enunciado, son como el maíz criollo: de colores, adaptado a distintos lugares, conviven y compiten con otras plantas a la hora de producirse, pero comparten en su raíz la importancia y el corazón de la resistencia, la vida y la posibilidad de otros mundos. Paradójicamente, estos pueblos decidieron luchar bajo la misma 'etiqueta' que les quitó todo al inicio de la Colonia, es decir, la lucha se hace por los Derechos de los Pueblos Indígenas y es como tales que se unen y se identifican, frente a lo Nacional.

La disputa por el destino de los territorios no queda en la mera tenencia, a pesar de que desde la Constitución y desde la incorporación de convenios internacionales como el Convenio 169 de la OIT, existe el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas (López, 2012), aunque se les reconoce más como objetos de atención, que como sujetos de derecho:

La fracción VII del Artículo 27, que en su primer párrafo prescribe que: "se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para actividades productivas". El párrafo tercero de ese mismo artículo determina que "la ley, considerando el respeto y fortalecimiento de la vida comunitaria de los ejidos y comunidades, protegerá la tierra para el asentamiento humano y regulará el aprovechamiento de tierras, bosques y aguas de uso común y la provisión de acciones de fomento necesarias para elevar el nivel de vida de sus pobladores" (López, 2012:11).

Esta 'regulación', planteada en la Constitución, amarra con doble nudo la necesidad de la mano del Estado, justificada en que: "Las exclusiones, desigualdades e injusticias sufridas por gran parte de la población de América Latina son 'problemas técnicos' temporales que se dan a consecuencia del carácter incompleto de la modernización", *nunca* de la modernización en sí. Se asume que con la aplicación de un mejor conocimiento (es decir, conocimientos producidos por expertos desde la ciencia y el desarrollo tecnológico desde el centro) y una mejor educación (escolarización), producirá en definitiva la liberación de la exclusión, de las desigualdades y las injusticias, y que la modernidad llegará a su plenitud – es decir, 'un alto nivel de consumo de bienes será alcanzado' - (Aparicio y Blaser, 2008:73).

Así, la vigilancia y la aplicación de múltiples programas para una forma específica de 'producción', como mecanismos de violencia, se consideran en el siguiente apartado. Los programas y políticas siguen tratando los 'problemas técnicos' de que se adolece en las tierras indígenas, desde el parámetro de eficiencia y productividad, lo cual ha generado más pobreza y desigualdad, además de exclusión e injusticia que tratan de ser minimizadas con los programas sociales ya considerados en este texto y con otros de corte productivo. En la cereza del pastel, o como punta del iceberg, como se plantea en el siguiente capítulo, se reflexiona sobre cómo se 'vigila' que los pueblos tengan 'desarrollo' desde proyectos de extracción, que significan en realidad un despojo.

Juanito y las vacas mágicas

Pidiéndole peras al olmo.

La familia de mi mamá es de Sinaloa, debido a esto, cada vacación nos enfilábamos rumbo al norte a visitar a los abuelos, tíos, tías, primas y primos. El camino era largo, había que dormir en Guadalajara, parábamos también en Escuinapa donde vivían mis tíos, allá por los ochenta. Mi tío Eliseo había trabajado por muchos años en el Banco Ejidal, luego en Banrural y también en la CFE, contaba millones de historias sobre los ejidos, los proyectos, el riego. Él nos llevó a conocer granjas de camarón en Chametla y nos contó acerca de una fábrica de aceite que hicieron en Mochis. También nos contaba de sus hermanas, que se habían ido a los Estados Unidos a casarse con mexicanos que habían migrado, y allá se habían establecido en los cincuentas y llevaban una buena vida. Ellos no tenían tierras y migrar había sido la forma de salir adelante. Este tío era un personaje entre político y gestor de proyectos, la red que se tejía entre el PRI y su trabajo era tan clara, que hasta le cantaban 'dicen que es amigo de gente importante, de gobernadores y de ahí pa' delante'. Tenía su foto en la sala con el presidente López Mateos, en la inauguración de la presa de Mochis. El gobernador en turno en Sinaloa, Leopoldo Sánchez Celis era su compadre. Esta simbiosis entre el desarrollo rural y el priísmo, para alguien de ocho años acontecía como normal y al parecer también lo era para el resto del país, y que Vargas Llosa (1992) llamó 'La Dictadura Perfecta'.

Ya de camino a Culiacán, se podían ver a ambos lados de la carretera grandes campos verdes, había tomate, sorgo y maíz regado con grandes aspersores; este paisaje se perdía en el horizonte. Visité campos de hortalizas con sus empacadoras, donde trabajaba 'gente que llegaba de otros lados', grandes campos de maíz; las visitas incluían comidas en los ranchos donde los dueños de las tierras tenían sus grandes camionetas pick up y grandes casas. Este era 'el campo' para mí y es claramente el campo desde el cual se elaboran las políticas rurales gubernamentales.

Cuando el huarache apuntó para Oaxaca, era muy contrastante ver a la gente que se dedicaba al campo, ahí la gente que sembraba era pobre y siempre contaban que el dinero no les alcanzaba para pagar las cuotas de la alimentación de sus hijos. 'Algo deben estar haciendo mal' pensé, seguro la cuestión es que no les han llegado los 'conocimientos' que tenían en otros lugares y sería bueno que los tuvieran para mejorar su forma de producir, concluí y me lancé a estudiar agronomía. Fue hasta que estudié agronomía que visité comunidades asentadas en las montañas y tuve que caminar para llegar a algunas. Era una verdadera maravilla ver cómo en pendientes de más de 45° el maíz crecía, gracias a la lluvia de temporal y claro a las formas en que se sembraba. Entendí que los conocimientos generados en ese otro 'campo' que yo conocía, importaban, como dice la canción, una pura y dos con sal.

Lo cierto era que, en términos abstractos, desde el 'centro' del que hablábamos en la sección anterior, ambos campos son tanto igualados en términos técnicos como comparados en términos de eficiencia, es decir, qué tanto se produce por hectárea. Como imagen, sería como una competencia de nado donde unos están en alberca techada y con agua tibia, compitiendo contra alguien que nada para cruzar el canal de la mancha, en una carrera en la que gana el que hace más distancia en el menor tiempo. Es decir, las condiciones son tan distintas, que el sólo planteamiento de la eficiencia (toneladas por hectárea) como medida comparativa, resulta más que ilógica.

'El campo' comparte entonces la suerte de los niños, ya que para ambos se tienen paquetes de atención, cuyo costo es asumido en gran medida por los campesinos/padres. Estos paquetes hechos por 'especialistas', conllevan la puesta en marcha de una instrumentalización hacia los 'objetos' de sus intenciones, es decir, "se alinean una serie de instrumentos de carácter técnico, educativo, político y científico, para alcanzar determinados fines establecidos de previamente" (Castro, 2005:100).

Esta *instrumentalización* en México se puso en marcha en la época posrevolucionaria, construyéndose un aparato estatal que a la vez que

corporativizaba a los campesinos, generaba el engranaje al 'servicio' del proyecto de la producción agrícola y pecuaria (que no necesariamente al servicio de los campesinos e indígenas) que incluía la investigación, mejoramiento, producción y distribución de semilla, transferencia de tecnología, crédito, la compra/venta/almacenamiento y distribución de los productos del campo con instituciones como PRONASE,⁸⁹ INIFAP,⁹⁰ CONASUPO⁹¹, INMECAFE⁹², BANRURAL⁹³, FIRA⁹⁴ (Appendini, 2001; Espinosa, *et al.*, 2002; Paré, 1990; Pichardo, 2006).

Estas instituciones no sólo 'favorecían' la producción del campo, definían qué se producía, cómo y también se encargaban de la comercialización. Las instituciones partían de los principios de productividad, que conllevan que su percepción sea más la asociada a una 'fábrica'. Desde esta perspectiva, hasta la fecha, los paquetes tecnológicos establecen mecanismos de control territorial, una colonialidad del saber y en esto una violencia simbólica hacia las formas campesinas e indígenas territoriales (Giraldo, 2015). Efraín Hernández Xolocotzi habla de esta violencia simbólica que se convierte en mecanismos insertos en las formas de intervención de las políticas agrícolas: la agricultura tradicional, se considera hecha por "indígenas, paupérrimos, ignorantes, aferrados a sus creencias y poco productivos" (1988:673).

La agricultura tradicional, campesina e indígena, se etiqueta como 'falla técnica', que no sólo tiene que ser reparada, sino que al final, tendrá que eliminarse. Su falta de 'eficiencia', que se mide en toneladas por hectárea y de un mismo cultivo, le dan nula posibilidad de existencia en el mundo que se está construyendo: moderno y desarrollado, consumista y eficiente; haciendo que se dictamine, tanto sobre los indígenas como sobre sus formas de producción, que contienen "los gérmenes de su autoeliminación" (Hernández, 2007:116). Desde los discursos oficiales, se hace referencia a

89 Productora Nacional de Semillas.

90 Instituto Nacional de Investigación Forestal, Agrícola y Pecuaria.

91 Compañía Nacional de Subsistencias Populares.

92 Instituto Mexicano del Café.

93 Banco Nacional de Crédito Rural.

94 Fideicomisos Instituidos en Relación con la Agricultura.

esta eliminación: 'había que sacar millones de campesinos del campo', dicen los secretarios de agricultura, Hank en 1991 prometió 10 millones, Usabiaga 20 millones (Esteva, 2013). Estos campesinos, ya expulsados del campo saldrían a vivir a las ciudades, a trabajar como mano de obra. En fechas recientes, esta salida ha estado grandemente nutrida por las nuevas generaciones, especialmente aquellas con más años de estudios; los que se van son los jóvenes y muchos de los que salen engrosan las filas de la economía informal en las ciudades (Fitting, 2006; Pérez, *et al.*, 2013; Romo, *et al.*, 2013).

Desde el modelo de producción 'moderno' (Hernández, 1988) se tiene una lógica de monocultura, que se traslada a la agricultura en forma de monocultivos 'limpios'⁹⁵, lo que ha impactado seriamente la producción de milpa, tornándola maizal; además del impulso de frutas tropicales, hortalizas, caña, algodón, maguey y otros cultivos (Shiva, 1993; Hernández, 2007) y, por otro lado, el incremento de la ganadería. Esto último ha significado la pérdida de grandes extensiones de bosque y selva⁹⁶ (Toledo, *et al.*, 1995; Guevara, 2001; Guevara, *et al.*, 2008). Fue esta política agraria, la que a través del extensionismo llevó la Revolución Verde y sus 'beneficios' a lo largo y ancho del país, 'repartiendo'⁹⁷ fertilizantes, plaguicidas, herbicidas, haciendo una agricultura dependiente de los insumos (Pichardo, 2006; Appendini, 2001).

El proyecto de nación, incluía la producción de alimentos para el crecimiento industrial, así como parte de la balanza comercial internacional. 'Los campesinos' eran parte de ese proyecto, las más de las veces sin ser tomados en cuenta y, como ya se mencionaba, el PRI mantenía relaciones clientelares a través de los programas para mantenerse como partido en el poder (Appendini, 2001). Pero el proyecto nacional cambió, se tornó industrial y de productos de exportación; la alimentación recaía en las

95 Sin 'malas yerbas'.

96 También de fauna como el jaguar, que cuando la selva se disminuye no tiene fuentes de alimentación; y si por hambre ataca al ganado, también será eliminando.

97 Del mismo modo que en el capítulo anterior se habla de cómo se 'reparten' las medicinas, es decir, se dan como remedio infalible, pero las más de las veces los costos se asumen por parte de los que padecen el mal, en este caso, el 'mal' era la 'baja productividad'.

importaciones de maíz de los Estados Unidos. Así, a partir de los ochenta, la participación del Estado en el campo fue disminuyendo hasta casi desaparecer, especialmente en el campo de autoconsumo.

En 1994 se eliminaron los precios de garantía para todos los cultivos a excepción del maíz y del frijol (Calva, 1995). En este mismo año entró en vigor el TLCAN.⁹⁸ Al año siguiente de haberse ejecutado el tratado, se reforma el objetivo de la política agrícola de México priorizando el mejorar las habilidades de los productores y estimular el desarrollo tecnológico, para incrementar la productividad y la competitividad del sector dentro del contexto del TLCAN, dejando fuera a los pequeños y medianos productores agrícolas; una vez más, los pueblos indígenas son excluidos del proyecto nacional (Romero, 2002; Rubio, 2000).

Como ya se mencionaba en otros capítulos, la Revolución Verde con sus herbicidas y plaguicidas coincide temporalmente con los cambios alimenticios, y con el aumento de la monetarización de la vida, del aumento en la cobertura educativa y de los niños y jóvenes como 'seres especiales con necesidades', que si se les cubren tienen posibilidad de acceder a un futuro mejor. Es decir, el campo ese que es 'destino fatal' lo es no sólo porque es un trabajo de muchas horas bajo el sol, sino porque difícilmente genera dinero y cada vez menos genera lo que es necesario para 'alimentarse', desde los nuevos patrones de alimentación. Las 'malas yerbas' que eran base de la alimentación se las llevan los herbicidas. Esto se nota cuando los jóvenes que migran consiguen empleos en centrales de abastos cargando bultos o cuando familias enteras se van a pizcar mango, hortalizas, tomate o uva, y el 'trabajo' como tal es el mismo y en peores condiciones, pero este trabajo representa un ingreso al final del día, que es lo que no puede asegurarse al dedicarse a la tierra propia (Soto y Robles, 2008).

De acuerdo con Boege (2008) la diversidad actual del maíz es resultado del trabajo, conocimiento y manejo de este cultivo a través de más de 350 generaciones, mientras que basta sólo un ciclo para que sea contaminado

98 Tratado Trilateral del Libre Comercio de América del Norte firmado por Estados Unidos, Canadá y México.

con maíz transgénico. Se han perdido ya cerca del 80% de variedades de maíz,⁹⁹ por la promoción de semillas híbridas y mejoradas. Esto en términos de patrimonio biocultural implica una gran pérdida, que posiblemente sucedió a la par que la pérdida de conocimientos y formas de producción. Las semillas híbridas y los transgénicos, 'toman' un conocimiento ancestral, que está basado en la selección e intercambio de semilla entre campesinos, pero que se considera 'naturaleza' y por lo tanto 'público'. Las semillas 'híbridas y los transgénicos' son propiedad privada y están patentadas, lo cual implica que hay que comprarlas. Muchas veces los campesinos guardan semilla para un segundo o un tercer ciclo, pero esto se va restringiendo de acuerdo a las leyes de propiedad. El apoyo constante a las semillas 'mejoradas' como parte de la Revolución Verde representa una colonialidad del saber, que pondera el conocimiento 'científico' (Escobar, 1998) y, que como hemos dicho, descarta todo conocimiento local.

Y así, sin mucho trámite o investigación, el aparato de Estado se ha encargado de extinguir sistemas de conocimiento para la producción y la alimentación y con ello generó el empobrecimiento y contaminación de las tierras y fuentes de agua, además de la pérdida de germoplasma y diversidad.

Se me reventó el barzón, y sigue la yunta andando

*Somos hijos del maíz,
constructores de surcos y sueños...
Mejía Godoy*

Actualmente, la disputa por la crisis ambiental y de alimentos, tanto la actual como la que se presagia aún peor en el futuro por el aumento poblacional, se intensifica. En 'una esquina', están los promotores de la monocultura agrícola y los transgénicos como única posibilidad para alimentar a los futuros habitantes, y no sólo, también se atribuyen la posibilidad de sustituir a la energía fósil a través de los cultivos para biocombustibles. Se encuentran ahí a las principales industrias de transgénicos, fertilizantes, herbicidas y pesticidas como Monsanto y

99 En México, hoy se conoce sólo el 20 por ciento de las variedades de maíz reportadas en 1930 (FAO, 1997:64).

Syngenta; es decir, la tecnología como futuro de la producción agrícola. En la 'otra esquina' se plantea que sólo a través de la producción diversificada en pequeña escala, es decir, desde los conocimientos tradicionales, es como se podrá alimentar a la población del planeta. Organizaciones como Vía Campesina, Grain, Green Peace se encuentran respaldando a miles de pequeños productores. Estos consideran que los conocimientos de estos pequeños productores no son obsoletos, ni estáticos, sino que se van incorporando nuevas herramientas y elementos en su contacto con otros y también se han ido retomando por la agroecología y la permacultura.

El que tiene más saliva traga más pinole dice el dicho. Las grandes compañías se esmeran en anunciar las bondades de la tecnología, se promocionan cultivos 'mejorados genéticamente' con más cantidad de nutrientes, que resistan la sequía, que crezcan en lugares con suelos pobres; aunque de momento sólo se comercializan aquellos que son resistentes a sus propios herbicidas y otros con propiedades insecticidas; abejas y mariposas monarcas muriendo por estos cultivos, asociado principalmente al cambio en las poblaciones de 'yerbas malas',¹⁰⁰ gracias al uso de herbicidas; aunque estas acusaciones se desdeñan por las mismas compañías 'por falta de pruebas' (Aridjis, 2014).

Estos monocultivos, y muchos otros, se promueven por sus altos rendimientos y porque son también multipropósito; pueden usarse para alimentar personas, animales o generar biocombustibles. En el caso del maíz, hay una fuerte batalla por la aprobación del cultivo de maíz transgénico en el país, dado que somos el centro de origen biológico del mismo, se pone en riesgo la diversidad y, como se mencionaba, el conocimiento que esto implica, que ha sido creado por más de 350 generaciones de campesinos. Esto ha despertado movimientos como: Sin Maíz no hay País y la Red Mexicana de Defensa del Maíz, que de momento lograron la suspensión de permisos para su siembra en México, habrá que estar pendientes de lo que pasa, porque los promotores de estos cultivos no

100 Que se refiere en el caso de los monocultivos a toda aquella planta que no es el propio cultivo que está siendo producido.

cesan en su intento de 'convencer' sobre las bondades de este tipo de semilla, para el mejoramiento de la producción (Torrano, 2015).

Por otro lado, está una larga lista de monocultivos 'por contrato' cuya lógica se basa en el control territorial desde lo simbólico, donde el conocimiento viene en forma de 'paquetes tecnológicos'; hasta lo económico, ya que se promete comprar el producto final si se cumple con el uso de los mismos; es decir, se diseña y se define como condición. En este proceso de agricultura por contrato se transforma al campesino en un mero 'peón', aunque los riesgos y costos del paquete son completamente asumidos por aquellos que están produciendo. Así, los compradores se liberan de los riesgos propios de producir la tierra (Giraldo, 2015).

Dentro de esta modalidad, se tienen empresas cuyo objetivo ha sido controlar el mercado de alimentos, de la 'semilla a la mesa'. Como ya se mencionaba en el capítulo tres, se ha disminuido tanto la cantidad de productos, como la variedad en los mismos (Esquinas, 2006). Por otro lado, la disponibilidad se vuelve central, esto es, se ha logrado que se puedan comer estos pocos alimentos (papa, arroz, maíz, trigo, vacas, cerdos y pollos) en cualquier parte y en cualquier época del año. Esto ha implicado según el documental Food Inc. (2008), que estemos alimentándonos con algo 'parecido a...' lo que creemos estar comiendo, debido a los procesos que se tienen que hacer para que esta disponibilidad sea posible: el uso de gases para retrasar la maduración, la refrigeración y la congelación, etcétera. A esto se suman los alimentos procesados, enlatados, embutidos, congelados. Compañías como Nestlé, monopolizan los mercados de lácteos, café y chocolate que, además, han entrado en el comercio de productos orgánicos, que es un tercero en discordia.

La agricultura orgánica, que comenzó desde los pequeños productores, fue 'secuestrada' desde el modelo de monocultivo de gran escala para distintos productos, porque resultó ser buen negocio, sobre todo porque incluye un 'sobreprecio' por el cuidado de la naturaleza (Jurado, 2015). En esto habría que decir, que, desde la teoría de la Economía Ecológica, lo que tendría que salir más caro sería aquello que contamina más, al incorporarse las

externalidades, pero éstas nunca han sido parte de los precios, esas son distribuidas como costo social (Martínez, 2006; Reig, 2002).

Los productos orgánicos tomaron auge, especialmente en ciertos grupos cuyo consumo tiende a buscar incluir el 'bienestar del planeta y su salud', y por ello pagan el 'sobreprecio' incluido, convirtiéndose en un mercado de élites. Zizěk coloca esto dentro del 'capitalismo cultural', un 'todo incluido', ya que no sólo es el consumismo sino al mismo tiempo la redención del consumismo, que incluye ayudar al planeta y que incluye 'la caridad', todo por el mismo precio (2009). Y no lo sé de cierto, pero lo supongo, los altos mandos de las compañías biotecnológicas muy probablemente consumen orgánico, porque es lo mejor a 'nivel individual', aunque a nivel general promueven que sólo los transgénicos y los grandes paquetes tecnológicos pueden alimentar al 'mundo', a esos 'otros' que, parafraseando a *Susanita* en Mafalda, comen 'tortillas, sopas de pasta y esas porquerías'.

En San José el Paraíso se produce café orgánico y varios miembros de la comunidad están afiliados a la UCIRI.¹⁰¹ Esta organización surge en 1982 y actualmente forman parte de ella cafetaleros indígenas de 53 comunidades, a partir de que los cafetaleros se organizan para vender de manera conjunta su café, esto acompañado de los curas y religiosas quienes trabajaban desde la teología de la liberación en la discusión y reflexión de la realidad que se vivía en la región. Se dice que la UCIRI fue de las pioneras en el comercio justo, a partir del sello Max Havelaar (Roozen y VanderHoff, 2002). La decisión de que los cafetales fueran manejados como orgánicos los llevó a ser parte de una forma distinta de entender su propio espacio en relación con los otros que lo compraban. Es café producido bajo sombra se puede decir que tiene una estructura semejante al bosque, incluso, conserva árboles que sólo tienen nombre en mixe y que no tienen un 'uso'¹⁰² o función económica (Juárez, 2015). Esto como ejemplo de que la tierra entendida desde una ontología distinta, no necesariamente es concebida en términos de rendimiento económico o productividad, sino también como un espacio en sí mismo con su variedad, en esto los cafetales

101 Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo.

102 Los usos pueden ser madera, frutales, medicinales, para cacería, etc.

bajo sombra albergan no sólo café, sino son un agroecosistema complejo donde árboles, animales y personas son parte del mismo.

La organización UCIRI significó tener caminos, mejorar la producción y sobre todo eliminar a los intermediarios y tener mejores precios por el café que están produciendo. A nivel comunitario muchos dejaron la organización, porque al tener como base la lógica de organización comunitaria pertenecer significa participar y en muchos casos, como ya hemos visto, no siempre se tiene el tiempo o las posibilidades de cumplir con los cargos, que se duplican con los de la propia vida comunitaria. Aun así, la organización todavía es un buen regulador de precios y los propios intermediarios tienen que comprar a precios cercanos.¹⁰³

A partir de la roya los cafetales se vieron altamente afectados, lo cual hizo que apareciera Nestlé, que amablemente quería donar plántulas para la resiembra, esto conllevaría no sólo un acercamiento para la posterior compra, sino cómo ya se ha mencionado, incluso se tendría que tumbar algunos árboles, porque la variedad que se propone desde Nestlé necesita mucho más sol para crecer, con ello se cambiaría la estructura del cafetal. Por lo tanto, las prácticas mismas que han sido conformadas a lo largo de varios años en el manejo de la sombra serán cuestionadas y replanteadas por los expertos. Habrá que estar pendientes con lo que pasa en la comunidad y con la organización ante esta propuesta.¹⁰⁴

El café bajo sombra en su forma y funcionamiento agroecológico, representa también una fuerte alarma ante las propuestas de conservación tradicionales, donde se tiene que eliminar el factor humano para asegurar que la vegetación y las poblaciones de animales se mantengan en estado prístino, pero esto se trata el siguiente capítulo.

Por otro lado, el maíz se sigue produciendo, a pesar de que no es rentable, porque sigue teniendo un profundo arraigo para la comida, para las fiestas, y como actividad que une y que define lo que como pueblo se es.

103 Entrevistas con cafetaleros y cafetaleras que pertenecen a la UCIRI, marzo 2013.

104 Bia'ni Madsa' Juárez, comunicación personal durante su examen de Maestría, diciembre 2015.

Otra vez la burra al maíz...

*Con buena tierra,
agua y tractor,
cualquier zonzo es agricultor.*

El "espacio abstracto y la violencia van juntos" (Lefebvre, 1974:223). Es el espacio y por el espacio donde se reproducen las relaciones de producción capitalista y donde se disputan las distintas apropiaciones, significaciones y estrategias de vida. El espacio deviene cada vez más un espacio instrumental y, desde los centros de poder económico y político la definición de éste se va develando como proceso de exclusión, especialmente de aquellos cuyas lógicas no van de acuerdo a la maximización e intensificación de su explotación.

Los mecanismos de violencia simbólica y sistémica apuntan al corazón de las culturas indígenas, a sus formas de producción y reproducción de su territorio. La producción de alimentos, como parte de esta territorialidad, es un campo disputado poniendo en riesgo no sólo las posibilidades de vida de las futuras generaciones, orillando a la desaparición de los sistemas de conocimiento, esto, sumado a las experiencias secuestradas que se veían en el capítulo tres. Esta disputa contiene además las semillas de la necropolítica, ya que el que tenga control de los alimentos tendrá posibilidades de definir sobre la vida y la muerte de aquellos que no tengan dinero para producirlos o comprarlos.

Los territorios indígenas siguen siendo, además, trinchera de otras formas de entender el mundo, no sólo por la relación con otros, como se plantea en el capítulo anterior, sino por la propiedad colectiva que se confronta con el impulso privatizador que se promueve eficiente. La tierra, el bosque y el agua, son de los que vienen detrás, es decir, de las siguientes generaciones, aunque de momento parezca que permanecer en la comunidad no sea posible, y que cada vez más, se cierre la posibilidad de ser campesino...

El centro de poder político y económico sigue marcando las distancias, se contraponen lógicas 'nacionales', el 'bien de todos' y las territorialidades económicas sobre las formas propias y locales. Es también este espacio abstracto el que da pie a que se tengan proyectos y planes para los territorios indígenas que no los consideran, ni toman en cuenta lo que le podría pasar a los otros mundos presentes; imponen sus definiciones, trazan los caminos, 'conservan', definen la extracción de petróleo, la construcción de presas, como se ve en el siguiente capítulo donde se retoman las lógicas globalizadoras que disputan el territorio.

Capítulo VI. La punta del iceberg

*Aquí estamos, los muertos de siempre,
muriendo de nuevo, pero ahora para vivir.*
EZLN.

En los capítulos cuatro y cinco, se reflexiona sobre los mecanismos de violencia hacia las relaciones con el territorio, que han impactado y que impactan en las formas de vida, en las lógicas de tiempo y espacio, en los conocimientos y prácticas del cuerpo, de la montaña, de los otros que ahí habitan, de la producción y la propiedad, y se discuten los mecanismos para dejar fuera otros saberes y prácticas. Al dejar fuera estos saberes y prácticas, desde la violencia simbólica, se cubre el lugar con adjetivaciones de 'ignorancia' y de problemas técnicos; y en lógica lineal y simplista, pone estos mismos adjetivos como causales de la pobreza y la marginación. Esto se vincula con los mecanismos de violencia hacia las nuevas generaciones, hacia los sueños y deseos, desde lo motivacional/cognitivo/afectivo, que se trata en los capítulos uno, dos y tres. Los procesos estudiados hasta el momento se dan al centro de la vida, en la cotidianidad y se tejen con los procesos económicos y políticos nacionales. Pero estos procesos, algunos sutiles encarnados o hasta seductores, que se vuelven normalidad, no son los únicos que están viviendo las comunidades y pueblos indígenas, se vive también la violencia subjetiva que aterriza en formas rapaces y feroces, donde para lograr la generación de ganancia se despoja, desplaza o elimina a aquellos que 'estorban' y desde esto, se vive no sólo una disputa, sino una lucha encarnizada por los territorios. En este capítulo se vuelve central entender cómo se están gestando un genocidio hormiga, que no distingue generaciones, pero que no lo hace menos importante para los procesos de vida y futuro de las comunidades.

México es actualmente un territorio disputado y convulsionado en muchos sentidos. Por un lado, asistimos a lo que ocurre en muchos otros estados-nación en el mundo, que se encuentran atrapados entre la necesidad de escenificar la soberanía nacional y, simultáneamente, una apertura calculada para incitar la llegada de los beneficios del capital y de las

multinacionales. Esto ha significado cambios profundos en la naturaleza de las instituciones nacionales, las cuales en muchas sociedades ejecutan políticas globales dentro de marcos nacionales, generándose la pérdida virtualmente completa hasta de la 'ficción de una economía nacional' y la planificación central (Appadurai, 2006).

Contrario a lo que opinan algunos, de que los Estados han ido desapareciendo, en realidad se podría pensar que más bien han ido cambiando de forma, ya que tienen una creciente importancia, porque son los encargados de poner en el 'territorio nacional' el sistema de provisión de energía, transporte, infraestructura social y administrativa, fuerza de trabajo calificada, servicios, recursos científicos y tecnológicos, condiciones de mercado, escalas de valores socioculturales y pautas de conducta, estabilidad política, posibilidades de acceso a recursos ecológicos, medidas de apoyo administrativo y subvenciones que los hagan competitivos y llamativos para la inversión de las empresas multinacionales. Aunado a esto, son los encargados de hacer uso de la coerción abierta (como instrumentación del monopolio de la violencia física por parte del Estado) para imponer dichas condiciones en caso de que alguien se oponga y así proveer las condiciones 'requeridas' especialmente por las grandes corporaciones. La competencia no está fácil, así que aquellos Estados que logren poner las mejores condiciones, es decir, que logre abaratar más la mano de obra, ofrecer mejores condiciones fiscales y de infraestructura, 'controlar' mejor la oposición, incluso a costa del bienestar de la población (que se manejan en el discurso como pequeños sacrificios que serán luego recompensados con empleos e inversión) serán los elegidos (Hirsch, 2001).

Por otro lado, cómo decíamos en el capítulo tres, la guerra que desde el discurso oficial terminó, o que por un pacto de silencio pareciera haberse desvanecido, desde las realidades locales sigue en pie entre el Estado y los grupos delictivos, sumada a la de los grupos delictivos entre sí, lo que genera una vida cotidiana de sobresalto y un aumento en 'problemáticas sociales'.

Y en estas convulsiones nacionales, las comunidades indígenas luchan. Es el mundo de la economía, de la política, de las resistencias en las que se pone en juego la vida, porque la perspectiva de lo que puede pasar de no hacerlo, es peor que la muerte (Žižek, 2008). Se disputa la etnicidad, la tierra, los 'otros' que ahí habitan, los bosques y selvas, en resumen, la posibilidad de sobrevivir siendo lo que se es, definiendo el destino de sus vidas y de sus territorios.

Este capítulo, trata de estas disputas, a través de los procesos de 'desarrollo y progreso' globales que invaden los territorios indígenas, sin considerar a sus habitantes y sus territorialidades, primero se aborda la visión planetaria, de la economía globalizada, posteriormente el planteamiento mundializado de Medio Ambiente, cuestión que en ratos se pinta de aliado y en ratos se vuelve piedrita en el zapato; extrañamente, este planteamiento nos conduce al modelo de extracción y despojo de lo que se considera 'bienes comunes', donde los mecanismos son similares, pero se revisan las 'figuritas'¹⁰⁵ que toma la violencia en forma de despojo del agua, aire, tierra y energía. Por último, se trata la territorialidad de los cultivos ilícitos y los mecanismos de violencia que genera el narcotráfico y las propias fuerzas de seguridad que buscan controlarlo.

En este capítulo nos vamos a concentrar entonces en dos cuestiones que a simple vista parecen de polaridades opuestas pero que, en cierto nivel, están irremediablemente de acuerdo. La primera cuestión es la obtención de 'materia prima' para la producción, en su lógica de 'extracción', que incluye a los territorios indígenas como fuentes de materiales, la segunda, es el imperativo de 'conservar', es decir, de excluir a los territorios indígenas para lograr que se presten desde ahí 'servicios' necesarios para mantener las condiciones ambientales actuales. Ambas comparten tanto la separación del mundo 'natural' del social y cultural, con el objetivo de que se mantenga el sistema capitalista global funcionando (Žižek, 2007). Los mecanismos de la violencia sistémica, simbólica y, principalmente en estos

¹⁰⁵ Las figuritas hacen alusión a las cartas de la lotería; los distintos proyectos que se mencionan se miran como un conjunto de formas que toma la violencia subjetiva en forma de despojo de los territorios indígenas, y se hace una breve revisión sobre ellos, reconociendo que cada uno tiene características que bien requerirían una investigación específica y a profundidad.

casos, la subjetiva, se entrelazan en la realidad y son parte de los procesos cotidianos desde donde pueblos y comunidades indígenas están dibujando otras posibilidades, desde la resistencia y la propuesta.

***En Cornucopia, reventar antes que sobre*¹⁰⁶**

*Es increíble que nuestra sociedad haya alcanzado un punto en el que el esfuerzo necesario para extraer petróleo del suelo, enviarlo a una refinería, convertirlo en plástico, darle la forma adecuada, transportarla en camión a una tienda, comprarlo y llevarlo a casa, se considera menor que el esfuerzo de limpiar la cuchara que se acaba de usar.
Meme de Facebook.*

Como ya se veía en el capítulo anterior, la experiencia de tiempo y espacio se ha modificado a partir de los caminos, los medios de transporte y los medios de comunicación (Harvey, 2001). El siglo XX se inaugura con tonos de expansión y, si fuera película escenificando el poder sobre la naturaleza, se vería a la ciencia empujando a la tecnología, echando a andar el ferrocarril del 'desarrollo y el progreso' (White Jr, 2007). El 'cómo' se hizo cada vez más importante, 'el por qué' se hizo cada vez más irrelevante. Esto basado en la convicción de que "el mundo está ante nosotros para que actuemos sobre él, no únicamente para ser contemplado" (Berman, 1981:21), cobijado en "el axioma cristiano que la naturaleza no tiene otra razón de ser que la de servir al hombre" (White Jr, 2007:86).

La acción sobre la naturaleza y los 'cómo' domesticados, hicieron que cual zacate en terreno baldío, la producción en línea y en serie, se organizara en serio. La mano invisible del mercado (Smith, 1776) y la mano visible de las corporaciones (Chandler, 1977), reformularon la extracción-producción-distribución-consumo-desecho (Leonard, et al., 2007), como cadena 'natural' de la economía, misma que se fue expandiendo como sistema de vida, gracias a que se tuvo una etapa de 'crecimiento económico' y de 'abundancia' de bienes y servicios que se anunciaba eterna (Hobsbwan, 1994:261).

106 El dicho original dice: "La ley del pobre, reventar antes que sobre". El cambio radica en lo que se discute en esta sección, sobre el consumo glotón que se promueve desde la modernidad.

Pero, la velocidad de producción se incrementó al punto de que la velocidad de consumo no podía alcanzarla (Packard, 1960). La industria, ya subida en el camión del constante incremento de producción, se enfrentó al reto de vender todo lo que producía. Esto implicó la expansión de la distribución y la búsqueda de recursos naturales para alimentar la etapa de extracción, generándose una nueva oleada de mundialización económica, que ha sido denominada 'globalización' (Almeyra, 1998; García-Canclini, 1990; 1995; 2004; Escobar, 2015). Aunado a esto, el crecimiento económico 'perpetuo' anidó en el corazón del funcionamiento del capitalismo planetario. Esto sólo puede lograrse con un consumo igual de grande que la producción, lo que lleva incluido una gran velocidad en la producción de desechos (Packard, 1960). Y como ya veíamos en el capítulo dos, el consumo y el desecho siguen en su mejor intento de expandirse.

Para lograr el 'crecimiento perpetuo' se hizo práctica común la obsolescencia programada, es decir, la duración de los artículos está entre un tiempo suficientemente largo como para que uno piense en volver a comprar, y un tiempo suficientemente corto, como para que la producción no pierda su ritmo. Esta obsolescencia puede ser real – las cosas se descomponen –, o puede ser percibida – las cosas nos parecen 'pasadas de moda' – (Packard, 1960). Evidentemente, este brillante plan ha generado múltiples problemáticas y la 'época dorada' de crecimiento económico y abundancia (de unos cuantos) culminó con un colapso que algunos llaman 'crisis económica, política, cultural y ecológica, al parecer más perpetua que el crecimiento.

La globalización económica, y esta 'crisis perpetua' que genera esta lógica de producción-consumo-desecho, conllevan nuevas reflexiones acerca de un 'destino compartido', que Kenneth E. Boulding (1965) resume en la metáfora de la tierra como una pequeña nave espacial:

Durante milenios, la tierra en las mentes de los hombres era llana e ilimitada. Hoy, como resultado de la exploración, la velocidad y la explosión del conocimiento científico, la tierra se ha vuelto una esfera diminuta, cerrada, limitada, superpoblada, y lanzada a través del espacio hacia destinos desconocidos (p.1).

La ilusión de Boulding era que esta visión llevaría a un cambio en la forma en que se entendían las relaciones entre lo social, lo biológico y lo físico dentro del sistema. Pero en la cumbre internacional en Estocolmo en 1972, a pesar de que se plantea:

A nuestro alrededor vemos multiplicarse las pruebas del daño causado por el hombre en muchas regiones de la tierra, niveles peligrosos de contaminación del agua, del aire, de la tierra y de los seres vivos; grandes trastornos del equilibrio ecológico de la biosfera; destrucción y agotamiento de recursos insustituibles y graves deficiencias, nocivas para la salud física, mental y social del hombre, en el medio ambiente por él creado (ONU, 1972).

El remedio propuesto, es el mismo que la enfermedad (ONU, 1972):

Principio 8. El desarrollo económico y social es indispensable para asegurar al hombre un ambiente de vida y de trabajo favorable y para crear en la tierra las condiciones necesarias de mejora de la calidad de vida.

Principio 9. Las deficiencias del medio ambiente originadas por las condiciones del subdesarrollo y los desastres naturales plantean graves problemas y la mejor manera de subsanarlas es el desarrollo acelerado, mediante la transferencia de cantidades considerables de asistencia financiera y tecnológica que complementen los esfuerzos internos de los países en desarrollo y la ayuda oportuna que pueda requerirse.

Esta cumbre y su contradicción dio el banderazo para la mundialización de un intrincado debate sobre la naturaleza, los recursos naturales y, sobre todo, de control territorial desde el desarrollo y también para la 'conservación', con algo que parece salido de doctrina eclesial: "que tu mano derecha no sepa lo que hace tu mano izquierda".

Esto no se ha transformando mucho, en la reunión de Rio+20, según organizaciones como Vía Campesina, la Red Indígena Ambiental, el Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM) y la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales se planteó: "Las propuestas mantienen el supuesto de que es posible continuar con el actual modelo de producción y consumo y, al mismo tiempo, cuidar el medio ambiente y el clima" (Mendoza, 2012).

Señor, hágase tu voluntad... pero con los burros de mi compadre

*Si la Amazonia, desde una ética humanista
debe ser internacionalizada,
internacionalicemos también
las reservas de petróleo del mundo entero...
De la misma forma,
el capital financiero de los países ricos
debería ser internacionalizado...
Cristóvão Buarque*

Distintas voces, posturas, medidas, reuniones, disertaciones sobre los recursos naturales y la 'Tierra' como planeta y destino compartido, han ido desenrollándose y dispersándose, uniéndose, recombinándose y formando nuevas posiciones, pero casi siempre terminan todos mirando con lupa los 'manchones indígenas' de naturaleza, quedando en 'punto ciego' el paisaje de alrededor, donde se pueden mirar la devastación generada por las lógicas de acumulación y de urbanización. Esto se podría equiparar con la mirada del 'especialista' médico (que ve corazón, riñones, ojos) como veíamos en el capítulo cuatro, se ven los ecosistemas 'naturales' como si se pudieran recortar de lo que pasa a su alrededor. Así, la cruzada ecológica mundial se relaciona con los pueblos indígenas y sus territorios, ya que se estima que las áreas en control, propiedad o manejo de los grupos indígenas, coinciden aproximadamente con el 80 por ciento de la biodiversidad del planeta (Stockholm Resilience Center¹⁰⁷, 2015); los mapas muestran que las áreas de biodiversidad coinciden con las áreas de diversidad cultural.

Es importante resaltar que la cuestión ambiental surge como un asunto, aparentemente 'sin fronteras' nacionales, es decir, es algo que nace global y planetario, aunque las organizaciones más fuertes y los principales proponentes que se asumen guardianes de la 'naturaleza mundial' son de países del norte, cuya historia de acumulación de riqueza ha estado basada en las relaciones desiguales de poder, de colonialización y de explotación con el sur. Así, la 'naturaleza' por la que se pelea, inicia en abstracto, pero va siendo geográficamente ubicada, principalmente en las zonas habitadas

107 Centro de Resiliencia de Estocolmo.

por los pueblos indígenas, que han ido dibujando las formas de manejo, propiedad y apropiación sobre sus territorios, que han estado siempre políticamente disputadas, como ya veíamos en el capítulo anterior (O'Riordan, 1977). Con esto, los ecologistas del norte, establecen una relación con los pueblos indígenas del sur, donde el diálogo es complejo, porque la relación de poder es desigual y donde el saber científico es posicionado como mejor y más avanzado que los saberes locales lo cual hace que, aunque a veces se logren alianzas, también se generen mecanismos de violencia.

Es decir, la lucha ecologista del norte representó un espacio de oportunidad para los pueblos indígenas, quienes encontraron en este movimiento supranacional un aliado para la defensa de sus derechos y del derecho a sus territorios, más allá de las lógicas nacionalistas, que lo querían colocar bajo su tutoría (Assies, 2003; Ulloa, 2005), encontrando cierta coincidencia en los fines, lo que hizo que muchos pueblos realizaran la traducción de sus demandas a discursos ecológicos.

Las problemáticas ambientales más destacadas por los discursos globales son cuatro: la deforestación, la desertificación, la pérdida de biodiversidad y el cambio climático. En todos los casos, las soluciones se han dirigido a los 'manchones de naturalezas indígenas'; de acuerdo a Adger, (2001) que hace un análisis desde la ecología política. Estas cuatro problemáticas son abordadas desde dos posturas discursivas: la del Manejo Ambiental Global y la Populista. La diferencia de estas posturas radica tanto en cómo se explican las causas como en la forma en que se plantean las soluciones.

El *Manejo Ambiental Global* plantea como causa de los problemas, a las poblaciones indígenas habitantes de esos lugares. Se plantea que, a partir de su crecimiento poblacional desmedido, la pobreza y la ignorancia, estos pueblos son los causantes de todos los males. La explicación neo-malthusiana, que como ya habíamos visto en el capítulo cuatro, se ha traducido en biopoder, a partir del control poblacional obligado y violento, se traduce también en necropolítica, que coloca a los 'otros' del mundo, los excluidos, no sólo fuera, sino como 'el peligro' para la naturaleza deificada

como 'salvaje y exótica'; esto basado en explicaciones como la 'Tragedia de los comunes' (Hardin,1968) y en la idea de que la 'gente común' no se involucra en la conservación; eso es tarea de los expertos (O'Riordan, 1977).

Muchas veces se escucha que solo a partir del desarrollo se puede llegar a generar un interés por el medio ambiente. Se posiciona el binomio desarrollo- preocupación por el medio ambiente, como un estado avanzado de conciencia, que en todo caso tiene que ser transmitido a los países 'subdesarrollados' porque son los que ponen en riesgo el medio ambiente. Se miran como ejemplo algunas experiencias exitosas de conservación en los países del norte como reforestación, parques nacionales y otros mecanismos de paisajes prístinos y, sobre todo, se plantea a un individuo ecológicamente consciente, que realiza prácticas como usar focos ahorradores, no usar bolsas de plástico, andar en bicicleta, ir de vacaciones a lugares donde se encuentre con la naturaleza, consumir orgánico, recoger las heces fecales de su perro, pelear por los derechos de los perros, dar donativos para proteger árboles en los países llamados subdesarrollados; también son vegetarianos, veganos y otras cosas que vienen con distintos niveles de perfil verde, que corresponden a un nivel de consumo medio y alto, y urbano, donde se suman el consumir y el ser ecologista, y el ser solidario con aquellos que están cuidando la naturaleza, que un día se visitará como aventura y como mirada de lo exótico, incluidas las culturas que ahí habiten (Arregi, 2011; Zizěk, 2009).

Desde el discurso *Populista*, el medio ambiente es afectado cuando las condiciones económicas, políticas y de consumo de las poblaciones locales son afectadas y, por tanto, la relación con el medio va a pasar de ser armónica y en equilibrio al desequilibrio y la destrucción. Estos discursos incluso proponen que las intervenciones desde el Manejo Ambiental Global han agravado la situación de las propias problemáticas que querían revertir (Adger, 2001). Se plantea desde aquí el involucramiento de las comunidades que habitan estos espacios en las lógicas de conservación, respetando sus formas, pero con un rastro fuerte de mundo estático, que debiera procurar no ser perturbado. Se piensa que las comunidades estaban

bien cuando estaban 'cerradas', 'lejanas del mundo', aunque como ya reflexionábamos, estos espacios han estado siempre en relación y son producto de la historia y de los procesos históricos, políticos y económicos más amplios (Gupta y Ferguson, 1992), esto genera la imagen del 'buen salvaje' como guardianes de la naturaleza; porque aún no se ha separado de ella, como una capsula del tiempo que hay que conservar aislada, si se quiere conservar la naturaleza (Calavia, 2006; Ulloa, 2005).

Así, la 'universalidad' ambiental, contiene una mirada desde fuera sobre los 'otros', incluye una intención 'hacia' ellos, ya sea dejarlos 'aislados' o 'controlarlos' para que no destruyan y, la más amable pero nada inocua, 'capacitarlos', enseñarles, mostrarles los recursos naturales y su importancia, para que los cuiden, para 'todos', ya que se considera que son de 'la humanidad' (De Ita, 2010). Las líneas en el terreno son difusas y confusas, se mezcla la biopiratería, la colonialidad del saber y el control territorial en forma de parques y reservas, con procesos participativos, revaloración de saberes, ordenamientos territoriales comunitarios.

Por un lado, se les asume como menores de edad o como adolescentes que en un arranque destruirán todo, por lo que se retira de sus manos sus territorios para 'protegerlos' (Ulloa, 2007).

Hasta ahora, el gobierno no ha informado, consultado, ni permitido la plena participación de los campesinos e indígenas que habitan y son dueños de los territorios donde se decretan las Reservas. Aunque no le quitan la tenencia de la tierra a las comunidades, sí les quitan el derecho a decidir sobre su territorio y a controlar sus recursos naturales, denuncia Maderas del Pueblo (en Mendoza, 2012).

En ese mismo tenor, se establecen prohibiciones para el consumo de ciertos animales para su 'protección', lo cual en muchos casos hace que se cree un comercio ilegal, con la consecuente criminalización de las personas que tenían la costumbre de consumirlos y que en algunos casos representa la fuente de proteína semanal, o mensual, como sería el caso de la iguana y de los huevos de tortuga en el Istmo.

Esto se justifica en la sospecha de que el león cree que todos son de su condición, es decir, son potencialmente capaces de la destrucción de sus territorios por ganar dinero. Es decir, los territorios de los pueblos indígenas, por obra y gracia del ecologismo son patrimonio de 'todos' y hay que protegerlos, hasta de sus dueños, que seguirán siendo culpables a menos que demuestren lo contrario o hasta que un tercero, desde el saber científico y mediadas las ya mencionadas capacitaciones, lo certifique y lo manifieste al mundo. Se gesta así, una idea de que los indígenas son ecologistas, 'sin querer queriendo', por lo que necesitan de los saberes científicos para que entiendan mejor lo que es la 'naturaleza' que les rodea, para que puedan salir de ella, separarse y cuidarla como recurso. Además, se suman a esto, proyectos productivos, otros de ecoturismo y se otorgan ciertos recursos provenientes de los ecologistas urbanos de los que hablábamos párrafos arriba, para que, como dice el refrán: "hay que proteger a la naturaleza y mejor si son otros los que la cuidan, y llevan con ello los riesgos", o como el chiste citado a pie de página:¹⁰⁸ en nuestros botes estamos a salvo porque son botes con riquezas.¹⁰⁹

Por otro lado, existe la defensa territorial desde los propios pueblos, donde se defiende el derecho a la vida tanto de ellos como pueblos como de los otros que ahí habitan, ya que como revelan distintos estudios, la riqueza biocultural es producto de la co-evolución de las comunidades con sus entornos naturales (Assies, 2003; Boege, 2008; Carenza y Trentini, 2014). Es decir que, desde la ontología, los saberes y las prácticas se crea y se recrea el mundo y los paisajes, eso que llamamos desde afuera 'naturaleza' y los pueblos son parte integral de los mundos que ahí existen, y son producto de las relaciones de poder, políticas, sociales y económicas. Así, bajo esta mirada, se habla de la *gente de los ecosistemas* (Dasman, 1964), las *etnicidades ecológicas*¹¹⁰ (Parajuli, 2004), los *campesindios* (Bartra, 2008), como entramados de la cultura, los saberes y los territorios.

108 El chiste dice: Iba un campesino con sus burros por el camino, se desbarranca uno y el campesino dice, 'Hágase Señor tu voluntad'; sigue caminando, cae un rayo y mueren otros dos, dice el campesino 'Hágase Señor tu voluntad'; sigue su camino y uno de los burros se le rompe una pata y dice el campesino 'Señor, ya me agarraste de tu tarugo, ahora mejor hágase tu voluntad, pero con los burros de mi compadre'.

109 Ver: Hardin, (1974) Life boat ethics.

110 Ecological ethnicities.

Pero esto no es fácil, casi siempre se dice que se está 'idealizando' a los pueblos si se habla de cómo éstos cuidan la naturaleza. En diciembre de 2015 me tocó ser parte del jurado de una tesis de maestría titulada: "Cafetales mixes de San José el Paraíso, Oaxaca, relaciones sociales y diversidad arbórea", cuya idea central era la forma en que la organización familiar y comunitaria promovía la diversidad arbórea en los cafetales. Aun cuando la tesis contaba con un apartado extenso sobre la medición, muestreo y clasificación de las especies arbóreas, durante el examen se tornó tema que la tesista al ser mujer, indígena, mixe y zapoteca, miembro de la comunidad, parecía más estar mostrando su cariño e idealización de la comunidad que haciendo una investigación científica rigurosa. Incluso usando la metodología de Ostrom¹¹¹ y mirando a la comunidad a partir de ahí, los asesores no parecían lograr convencerse de que la mencionada comunidad tomara decisiones que promovieran el incremento de la cubierta forestal así 'solitos', ya que además de una cobertura arbórea similar a la de la selva mediana subperennifolia, había varios árboles cuyo nombre estaba sólo en mixe y que, además, 'no tenían un uso específico'¹¹². Más aún, llamaba la atención que la 'razón' para mantener esos árboles fuera que 'eran distintos', es decir, no estaban ahí por ser alimento, ni por ser para la cacería, ni para rituales, sino sólo porque eran árboles. Esto dejaba a todos con la sensación de que algo no estaba siendo dicho: había algo 'sospechoso'.

Esta investigación 'desde dentro', desde alguien de la propia comunidad, no podía salir sin su propia dosis de 'sospecha', aun cuando los 'numeritos' la avalaban y mostraban la diversidad debida al manejo en distintas áreas del territorio. La cuestión discurría yo, era que no había expertos involucrados en señalarles a esos 'indígenas' qué era el bosque mesófilo, ni se les había capacitado para conservar tomando en cuenta la cobertura, ni la diversidad,

111 Quien en contra-posicionamiento a la 'Tragedia de los Comunes' promovió un listado para la observación del 'Manejo de los Bienes Comunes', que procura mostrar experiencias exitosas de organización para el manejo y control del uso de recursos por comunidades indígenas o campesinas.

112 Mis cavilaciones sobre la extrañeza, era que cuando la lógica de uso de la tierra es a partir de la máxima eficiencia, tener algo que no es 'útil' – en tanto no genera ganancia – no resulta sencillo de entender.

ellos lo hacían 'solitos' cosa que resultaba, vuelvo a insistir, sospechosa y dudosa.¹¹³

En otro tenor, algunos estudios muestran que la migración favorece la recuperación de la cobertura forestal, esto porque la edad de los que migran representa la parte de la población que podría poner mayor presión a los recursos (por cantidad y por intensidad de uso) y porque al salir, los recursos económicos que envían retiran un poco de presión sobre el uso del medio para la sobrevivencia, es decir, las explicaciones de que la pobreza y el crecimiento poblacional son causantes del deterioro ambiental y cómo el migrar alivia esta presión sobre el medio (Aide y Grau, 2004; García, *et al.*, 2009; Martínez-Allier, 2006; Lambin, *et al.*, 2001). Pero, por otro lado, se asocia la pérdida de especies biológicas o su diversidad, la funcionalidad y superficie de los ecosistemas y la reducción de la capacidad para generar servicios ambientales básicos, con el deterioro de las culturas y los grupos lingüísticos (Boege, 2008).

Como hemos venido estudiando a lo largo de esta investigación, el deterioro de las culturas que se ha venido considerando como exterminio cultural, es causado por la violencia simbólica y sistémica, especialmente hacia las nuevas generaciones. La pérdida de experiencias del territorio, la escolarización y posterior migración, generan una pérdida de conocimientos y saberes, de lógicas de organización y manejo del espacio pero que, para sumar a la violencia simbólica, se mira con agrado y buenos ojos por algunos otros, porque se 'conserva'. Este sería el caso de Santa María Tiltepec, comunidad oaxaqueña que hizo un ordenamiento territorial y comenzó a conservar y reforestar un área del territorio de su comunidad, al mismo tiempo que se presenta un envejecimiento demográfico, los jóvenes se van, y los viejos se han quedado atrás, ese bosque en un tiempo será de un 'todos' abstracto (Barrón, 2015).

113 Defensa de la tesis de Maestría: Cafetales mixtes de San José el Paraíso, Oaxaca, relaciones sociales y diversidad arbórea, por Bia'ni Madsa' Juárez, diciembre 2015.

Ya, por último, desde el ecologismo global, se intentó una nueva metáfora buscando que ayudara a explicar la importancia de los manchones de naturaleza aún existentes, hacia los escépticos del calentamiento global y grandes fans de que la tecnología lo puede todo y de que el crecimiento económico puede ser ilimitado, se planteó que se pensara en la naturaleza como un capital existente que podía prestar un número limitado de servicios (Norgaard, 2010). Esta metáfora, que buscaba promover la conservación y el 'desarrollo sustentable', se convirtió en 'realidad'.

Así, se comenzaron a medir y contar los servicios ecológicos prestados por los distintos espacios naturales y se comenzó a pensar cómo comercializar e intercambiar dichos servicios, por ejemplo, el mercado de carbono, que implicaba que, si un bosque es un sumidero de carbono, una industria que genera dióxido de carbono podría proteger el bosque a cambio de seguir arrojando lo que genera. Es decir, de metáfora se hizo epistemología y se comenzó a utilizar para el planteamiento de políticas gubernamentales, que hasta el momento se han concentrado más en el financiamiento de programas de transferencia condicionada de recursos que, tal cual 'mercados', son conocidos genéricamente como Pago de Servicios Ambientales donde se supone que se hace una transferencia desde los países ricos o las industrias más contaminantes, a los pueblos para que cuiden de la 'naturaleza' y ésta siga proveyendo los servicios ambientales; entre estos están el PSAH, PROÁRBOL y el REDD+. Estos programas en la 'condicionante' llevan el peso de los discursos arriba mencionados, porque plantean que desde conocimientos 'expertos' o técnicos, se tiene que demostrar que se está prestando el servicio, es decir, los saberes y las prácticas de los pueblos no son tomados en cuenta. Con esto, una vez más, se ejerce un control sobre las formas de interactuar con el territorio.

Y mientras se discute el mercado de carbono y demás asuntos de regulación de la economía de contaminantes, lo cierto es que no ha tenido el éxito esperado (Vargas, 2014), porque poder contaminar sigue siendo gratis. Aun cuando la imposición de la conservación puede llegar a ser un mecanismo de violencia y control, también es mecanismo de defensa frente a la acumulación capitalista que busca la apropiación de los territorios para

proyectos extractivos, mismos que están llegando cual tsunami, de manera feroz, rapaz y persistente, como veremos en la siguiente sección, a modo de lotería (Global Witness, 2016).

¡Lotería!

El hacha olvida, el árbol recuerda
Proverbio de Zimbabwe

En la película "El Señor de los Anillos" una de las grandes batallas es la de los Ents (árboles caminantes y cantantes) contra los Orcos: los militares del omnipresente mal que busca apropiarse de todo. La batalla se da porque los árboles se dan cuenta de que la 'industria militar' que construyó una presa y que tiene una mina, tumba árboles para utilizarlos como combustible en la fundición del metal que se convierte en armas, lo que ha matado a muchos de los suyos y está destruyendo todo a su paso. El escenario de este proceso industrial es color carbón, no hay vida, todo está destruido y gris, no hay agua, ni animales; la desolación habita y sólo se oye el ruido de las maquinas, del fuego y del metal hecho armas. Se destruye la presa, se cierra la mina, se termina con el proceso que da muerte a los que contaminan y roban el agua, y triunfan los Ents o sea, la vida.

Estamos en un momento donde la guerra está en todos los rincones del mundo, la expansión capitalista se viste de militar, buscando apropiarse de todo y matando a todos los que le estorban a su paso. En México las disputas por el territorio están a flor de piel, se ven y se viven todos los días por los pueblos, pero, contrario a la claridad de la película de quienes son los buenos y quienes los malos, la alquimia hace su magia, la destrucción de los 'otros' se presenta envuelta en papel dorado y se le denomina desarrollo, progreso, democracia. En el juego del 'crecimiento perpetuo' la generación de riqueza es la meta, y para tal juego, las leyes y los Estados, como se decía, se alinean y establecen las condiciones para dicho fin, bajo pretexto del 'bien de todos' (esos todos que normalmente no incluyen a los pobladores de los territorios donde se establecen dichos proyectos). Así, al parecer, la tierra está de oferta y se vende al mejor postor, esto conduce a

que obviamente estorben aquellos que habitan sus territorios desde otras lógicas que no son sólo económicas, y todos aquellos que se oponen son rápidamente 'corregidos' a través de la fuerza gubernamental (CDPIM, 2013: 108; Hirsch, 2001). Los buenos se tornan malos, y los malos no tienen rostro ni nombre, son corporaciones invisibles, divididas en empresas 'filiales', que se coordinan, pero son notablemente independientes, actúan sin contar con una estructura centralizada de comunicación; borrosas en sus principales líneas de organización, pero con la claridad en sus estrategias (Appadurai, 2006:44). Esto ha dado como resultado que los productos finales, esos que se consumen, sean casi irrastreables o, mejor dicho, que a nadie nos interese saber de dónde viene lo que contiene una lata de alimento, un carro, una computadora o la ropa que usa, aunque se sospeche la dispersión en la producción de sus componentes.

En este juego, los territorios indígenas se miran como 'recursos comunes'¹¹⁴, ya que son esa parte del 'territorio nacional' no 'aprovechado' y a dónde además, amablemente se promete llevar empleos, que como se ha venido argumentando, 'siempre será una opción mejor que dedicarse al campo', opción que como también ya se ha mencionado, resulta precaria, sin derechos, sin seguridad social y mal pagada (Soto y Robles, 2008). Aunado a esto, los daños que puedan ocasionarse, siempre quedan en los territorios, y son para los de ahí. Así, el avance de la economía neoliberal es nacedero de mecanismos de violencia contra la evolución y aplicación de los derechos de los pueblos indígenas. Tanto las corporaciones como el propio Estado creen ver en los derechos indígenas un 'freno al desarrollo'. La alusión a los derechos colectivos en contraposición al derecho privado e individual, es permanente en las disputas por los territorios que quieren ser apropiados o explotados por las grandes corporaciones (Bello, 2004).

Los proyectos son múltiples y, como ya anunciaba en la introducción, más que hablar de ellos en detalle se deja un listado resaltando ciertas peculiaridades con su implementación, pero enfocando más bien en las

¹¹⁴ Aquí, podríamos pensar que la tesis de Hardin, de la Tragedia de los Comunes puede tener razón, al ser planteado el que se maximicen los beneficios al punto de exterminar el recurso para todos. Esto si se parte de que el planeta es el Recurso de Uso Común, que está siendo explotado sin normas, ni vigilancia.

cosas que tienen en común, de manera que podamos develar los mecanismos de violencia subjetiva. La organización "Global Witness" dice que en promedio dos personas son asesinadas cada semana defendiendo sus tierras, bosques y aguas contra la expansión de este tipo de proyectos (Global Witness, 2016); a esto habría que sumar a los que son encarcelados.

El Petróleo, el gas, el fracking

Por las venas del capitalismo corre petróleo, espeso y sangriento. La dependencia de los combustibles fósiles es frágil como burbuja de jabón ya que se pronostica que las reservas mundiales de petróleo están próximas a agotarse, aunque esto parece ser desdeñado, ya que se continúan haciendo carreteras y aeropuertos (Ballenilla, 2004; Navarro, 2013). Las guerras y conflictos en distintas partes del mundo dan cuenta de cómo un recurso no renovable ha sido y es disputado y codiciado por su centralidad en el crecimiento perpetuo y el 'desarrollo' (Klare, 2001).

En México, la nacionalización del petróleo por Lázaro Cárdenas, sumada a la cuestión de que lo que está en el subsuelo es cosa aparte de los territorios, y a que el gasto gubernamental descansaba en la renta petrolera, la explotación petrolera ha estado siempre en las prioridades nacionales. Así, se volvió cosa común que Petróleos Mexicanos (PEMEX) realizara importantes obras de exploración y explotación petrolera en regiones indígenas. Pero, rara vez se han tomado en cuenta las necesidades y preocupaciones de los habitantes de estas regiones (Navarrete, 2008). Sumado a esto, llama la atención que el petróleo es vendido en su mayoría en 'crudo' principalmente a Estados Unidos (entre el 70 y el 75 por ciento), que luego lo retorna ya procesado, aumentando su valor hasta 20 veces (Delgado, 2010:26).

Además, la industria petrolera ha venido acompañada de un conjunto de externalidades no contabilizadas: la contaminación de los ecosistemas, los gases que se queman localmente y los cientos de historias de comunidades afectadas, que todavía esperan los programas de remediación e

indemnización y que han quedado invisibilizadas por la legitimidad del 'bien común' y del 'desarrollo nacional' que ha encubierto a esta industria (Martínez-Allier, 2006; Navarrete, 2008; Navarro, 2013). Caso aparte sería la discusión sobre las reformas energéticas y la privatización de la industria petrolera en general. En el caso de Salina Cruz, se han tenido conflictos con la Refinería, tanto por la contaminación que afectó las formas de vida de los pescadores locales, como por la desigualdad que se ha generado en la región, donde los empleos para las personas locales son temporales y mal pagados y los de personas foráneas de base bien pagados (Torres, 2016).

A esto se suma que en este momento se está dando un salto en el desarrollo de técnicas de exploración y explotación más agresivas y peligrosas, como es el caso del 'fracking' o fractura hidráulica. Más de un centenar de municipios de cuatro estados se encuentran amenazados por el fracking según documenta la Alianza Mexicana contra el Fracking (Bellinghausen, 2015). Los territorios de los pueblos indígenas están dentro de los planes de exploración y explotación, según ha escrito Manuel Llano (2014):

13 pueblos indígenas tendrían comprometido su territorio, en primer lugar, los yoko yinikob o chontales de Tabasco, con 85 por ciento de su territorio ocupado, seguido del totonaca con 38 por ciento y el popoluca con 31 por ciento, ambos en Veracruz. Esto, en la ronda cero. En la uno, este año, los tenek, nahuas y totonacas verán ocupadas 320 mil hectáreas de sus territorios.

A pesar de que el Artículo 7 del Convenio 169 de la OIT (1989) señala que:

Los pueblos deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.

Y en su apartado 4, señala:

Los gobiernos deberán velar porque, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural, y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

La Ley de Hidrocarburos incluye ambas cuestiones, pero, esto no necesariamente implica que se respeten las decisiones, ya que se pueden manipular las consultas o los métodos participativos de evaluación, para que funcionen al servicio de los intereses de los proyectos para lograr la aprobación (González, 2016), o para cumplir con el trámite, ignorando posteriormente los resultados. Esto último es un elemento común a todos los proyectos, así que mientras se sigue el juego de la lotería no lo dejemos de lado, llevémoslo con nosotros.

La carretera, el aeropuerto, el puerto...

Las carreteras se trataron más abundantemente en el capítulo anterior, donde se describe cómo el trazo de caminos ha servido para dejar fuera del mapa a muchas comunidades y, también como, a la hora que se trazan no parece importar quienes o de quien son las tierras por las que atravesarán, que destino tenían, ni cuáles serán los daños ecológicos. Aunque, como parte del tablero, se han ido estableciendo condiciones como Estudios de Impacto Ecológico y Consultas a la Población, para poder implementar los distintos proyectos, que normalmente no terminan siendo más que un requisito 'formal' para poder llevar a cabo las obras. Mientras escribo este apartado, está siendo arrasada la comunidad de Xochicuautila, con maquinaria del grupo Higa, esta acción es resguardada por las autoridades, a pesar de que se han realizado acciones legales en contra de esta carretera, ya que aun cuando se ha manifestado la oposición, incluso obteniendo una suspensión provisional, desde 2015 se ha planteado por las autoridades que se realizó 'una consulta' que aprobó dicha obra (Gómez, 2015; Dávila, 2016).

Sólo como recordatorio, las carreteras son trazadas a favor del movimiento de mercancías o de la economía en general; en el caso de aquellas que surgen como beneficio de otros proyectos, implica que además, servirán como sombrero para hacer caravana a la hora de presentar la declaración de impuestos o los reportes revestidos como caridad, que son el plus que

buenamente dan a esas poblaciones a las que ya de por sí benefician con su inversión, pero muchas veces, son utilizadas por y para el mismo proyecto.

En general, los proyectos que se instalan en los territorios indígenas no necesariamente representan un beneficio hacia ellos, pero en el caso de los aeropuertos esto es aún más claro, de acuerdo a una consulta realizada por Mitofski, sólo 23 por ciento de los mexicanos han viajado en avión (Montoya, 2013). Por la importancia geopolítica del Istmo, se puso una base aérea militar en terrenos de Ixtaltepec, donde a la par se puso un aeropuerto comercial. En ambos casos, la función era clara, la base aérea militar que se sumaba a otras tres bases en la zona, más la cercanía con el puerto de Salina Cruz y la refinería y el aeropuerto comercial servía principalmente para las personas que iban a la refinería de Salina Cruz, siendo además un viaje costoso, porque no había más que un vuelo por día y al final fue cerrado en el año 2000. Actualmente se está rehabilitando el aeropuerto, ya que va de la mano con el proyecto económico que se tiene para la región (Manzo, 2015). En este caso, se tomó el mismo lugar donde estaba el aeropuerto anterior, por lo que no ha habido oposición. Pero ya suena el run run, que habrá una disputa feroz por el sitio de taxis, el terreno del aeropuerto pertenece a Ixtaltepec, pero siempre se ha dicho que es el aeropuerto de Ixtepepec, la comunicación terrestre es hacia Juchitán, por lo que se augura una gran disputa por los pocos dividendos que el aeropuerto puede traer al menos para los taxistas, que no han tenido pocos altercados en la región, especialmente aquellos que se dieron con los mototaxis cuando estos iniciaron sus labores (Luna, 2012; Ortiz, 2012).

No es el mismo caso para el aeropuerto de Atenco, donde ha habido una oposición feroz, primero por la magnitud del proyecto, que impactará profundamente en la vida de los habitantes, la extensión de tierras que pretenden apropiarse para tal proyecto, como en cuestión de impacto ecológico. Este aeropuerto parecía haberse logrado detener, pero al momento hay una nueva embestida, y una nueva resistencia (Arellano, 2016; Alfaro-Izarraraz, *et al.*, 2011; Robles, 2010). Otro lugar donde está siendo seriamente disputado el aeropuerto es en Creel, donde los rarámuris

disputan el daño al ecosistema y que no se han respetado los acuerdos a los que habían llegado previos a la construcción (Díaz, 2014; Ramos, 2016). Y el centro de la resistencia radica en que aun cuando las promesas son de desarrollo y bonanza económica, normalmente los beneficios económicos no son para los habitantes locales, sino que vuelan al mismo ritmo que los aviones que ahí aterrizarán.

La llave, el escusado, la regadera...

Los ríos, lagunas, manantiales, arroyitos, nacimientos de agua fueron los lugares alrededor de los cuales se asentaban las poblaciones humanas. Pocas cosas son tan trascendentes para la vida como el agua, sin ella, no hay posibilidades de subsistencia. En su ausencia, las plantas no crecen, la tierra se agrieta y la gente se mueve hacia 'praderas más verdes' (señal de que hay agua).

Como ya se mencionaba en el capítulo tres, la introducción del agua entubada significó un cambio importante en la relación con los ríos, en los espacios de sociabilidad femenina, pero significó una mejora importante en la calidad de vida, al disminuirse el trabajo físico que significaba acarrear el agua. Por otro lado, según comentaban algunos señores, en algunos pueblos, cuando llegaba el presupuesto para pavimentar las calles, se ponía como requisito que se metiera el drenaje, porque si no, después tendrían que romper el pavimento para meter el drenaje, esto porque el drenaje es parte de lo que incluye el paquete de 'desarrollo', aunque en muchos casos, se implementen sin plantas de tratamiento, porque eso sería otro presupuesto, y los ríos terminan siendo contaminados con aguas negras.¹¹⁵

Los ríos se van convirtiendo en medio de transporte de orina y heces, además de que en muchos lugares es donde termina la basura, que como decíamos se va poniendo 'afuerita'. Esto se puede ver a lo largo del Río de los Perros, que va desde San José y pasa por Ixtepec, Ixtaltepec y Juchitán.

115 Conversaciones con distintas autoridades comunitarias en la región del Istmo.

El refresco, la botellita, el garrafón...

La disputa por el agua se torna feroz, la ambivalencia entre su reconocimiento como derecho y como bien económico, hace que se filtren distintos intereses por los recovecos legales para privatizarla. Así, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la reconoce como un bien económico, postura que se retoma desde la Conferencia Internacional sobre el Agua y el Medio Ambiente en Berlín en 1992 y desde ahí se asume que tiene un valor económico. En este bamboleo se plantea, además, como un bien escaso por lo que se 'debe administrar', lo cual ha sido utilizado como sinónimo de privatizar, recurrentemente se asume que sólo las empresas, o una postura privada ante los bienes pueden conseguir un buen manejo, al darle el 'valor' que tiene. La 'Tragedia de los Comunes' (Hardin, 1968) vuelve a ser argumento, se dice que, si se deja el agua como bien común enfrentaremos el caos. Curiosamente esta postura es respaldada y promovida por las industrias dedicadas a la venta de agua, por ejemplo, el Gerente de Nestlé, que habló sobre la urgencia de generar un sistema de administración del agua (ONU, 2002; Brabeck-Letmathe, 2013). Las leyes nacionales en general, regulan y protegen escasamente recursos como el agua, favoreciendo frecuentemente a consorcios y corporaciones transnacionales (Bello, 2004:83).

En los asuntos del agua la distribución se vuelve central, sobre todo desde que la presentación 'oficial' para el consumo se metió en botellas y se tinturó para los que la prefieren sabor refresco. Pero la extracción se torna 'despojo', como muestra el documental "Coca Cola, la fórmula secreta" que habla del ingrediente más importante de este refresco: el agua. En él se muestra cómo habiendo pagado solo el costo de la concesión en 2003, la empresa extrae aproximadamente 750 mil litros diarios de agua, dejando a cinco comunidades indígenas de Chiapas sin agua para beber porque se abastecen de agua del mismo manantial. Esto conlleva que muchas veces en estas comunidades terminen comprando Coca Cola, porque es lo que existe a mano para cubrir la necesidad (Appel, 2016). O como Corporate Watch, que afirma que, por el bombeo excesivo realizado por Nestlé en Brasil, se ha provocado daño y agotamiento de los mantos acuíferos a largo

plazo en la Sierra da Mantiqueira (Brady, 2003). En todos estos casos, el pago que realizan estas empresas por el agua es irrisorio con respecto a las ganancias que les representa (Cruz, 2009).

En 2005, en un foro en defensa del agua, llevado a cabo en Chiapas, se denunciaba que la empresa Coca Cola llegaba construyendo escuelas, curiosamente, a las comunidades con grandes reservas de agua y que, al paso de un tiempo pedía comprar los predios donde estaban los nacimientos de agua (Enciso, 2005). Esto se suma a la 'generación de empleos' como una parte de ser una empresa socialmente amable, porque al final, qué mejor manera de mostrar preocupación por el bienestar de las comunidades que mediante lo que ya veíamos desde el principio de esta tesis: 'la educación como motor de desarrollo, para generar la posibilidad de emplearse y ganar dinero'. La compra de los nacimientos de agua significa a la larga su agotamiento, la destrucción de otros, de esos otros que habitan esos territorios sagrados.

De este tipo de conflictos se habla poco y la naturalización de la compra del agua para beber ha sido un proceso rápido, sobre todo basado en la desconfianza del agua 'potable' que llega a las casas. Por otro lado, como en muchos de los otros casos, el que se instalen plantas embotelladoras, siempre representa 'inversión', por lo cual hasta se busca que lleguen, ya que se promete la creación de empleos, lo cual también resulta una razón para que no sea tan sencillo pensar que se cierran estas plantas porque, al final se argumenta, apoyan la economía local.

La presa

De acuerdo al dictamen del "Tribunal de los Pueblos", preaudiencia "Presas, Derechos de los Pueblos e Impunidad":

Entre los años 2008 y 2017 se plantean construir otros treinta proyectos¹¹⁶ que se encuentran en diferentes etapas: identificación, gran

¹¹⁶ El registro nacional de presas de la Comisión Nacional del Agua (Conagua) establece que existen actualmente alrededor de 4,200. De acuerdo con su uso principal (algunas son multipropósito) las más grandes pueden agruparse

visión, prefactibilidad, factibilidad y diseño, así como proyectos de ampliación y modernización. Desde el año 2003, numerosos pueblos y organizaciones sociales de México se han agrupado en el Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y en Defensa de los Ríos (MAPDER) para denunciar y visibilizar las violaciones masivas y sistemáticas a los derechos de los pueblos, provocadas por la imposición de presas (2012: 12).

Por otro lado, donde se han construido presas no sólo representa un ataque contra los pueblos que quedan dentro del cuerpo de la presa, sino muchos otros pueblos río abajo y río arriba (De Ita, 2010), como ya contábamos la historia del pueblo de Magdalena Guelavence en el capítulo cuatro, donde los lugareños relatan que antes tenían un río con un caudal capaz de arrastrar carros, y que ahora es un pequeño arroyo que con trabajos les cubre hasta las rodillas. Con esto, habría que pensar en lo que presenta Barlow en su libro Oro Azul:

De acuerdo a Michal Kravèík La destrucción del hábitat natural del agua no sólo genera una crisis de abastecimiento que afecta a las personas y a los animales, sino que disminuye gravemente la cantidad de agua potable de la que dispone el planeta... El derecho de domicilio de una gota forma parte de los derechos fundamentales, y es un derecho infinitamente más importante que los derechos humanos (Barlow, 2001:7).

El aerogenerador...

En septiembre del año pasado, visité San Mateo del Mar, ahí tuve oportunidad de platicar con Benito Canales, viejo amigo y profesor del bachillerato, que de momento había dejado su labor en el bachillerato porque le tocó ser autoridad en la comunidad. Contaba Benito que las cosas estaban color de hormiga, en el periodo anterior tuvieron dos autoridades, hubo enfrentamientos con otras comunidades, pleitos y muchos desencuentros en la comunidad porque había llegado el proyecto eólico.

Terminando de charlar con Benito, a la sombra del árbol del bachillerato, me dispersé pensando en varias cosas, por un lado, vino a la mente la bomba de agua que había en el BAI de Ixtaltepec. Era una bomba que

de la siguiente manera: 582 para riego, 42 para generación de electricidad, 38 para suministro de agua potable, 30 para el control de cauces y 13 para usos recreativos y piscícolas.

obtenía la energía necesaria del viento, habían construido un molino con dos tambos de petróleo partidos por la mitad, el viento que en esa zona es muy fuerte, giraba el molino y el agua subía del pozo. Pensaba también en las múltiples discusiones sobre las 'nuevas energías', biocombustibles y su control territorial que ya mencionaba en el capítulo anterior, por otro lado, las energías limpias, les llaman, donde se incluyen las presas, discutidas renglones arriba, que se quieren aumentar para hacer instalaciones hidroeléctricas; la energía eólica, que era el tema de la plática con Benito y, por otro lado, la energía nuclear, son una 'urgencia' en una sociedad que es altamente demandante de energía y que como ya veíamos, comienza a enfrentar el declive de la disponibilidad de petróleo. Venía a mi mente también, que la discusión de la energía es una discusión enredada, la lógica de producción en masa, de acumulación y distribución por parte de grandes empresas, para el control e incremento de las ganancias, es una cuestión que empata con las lógicas agroindustriales.

Una reunión con los profes interrumpió mis pensamientos, pero de regreso a Ixtaltepec, mientras veía el camino pensaba en lo impresionante que había sido ese momento, cuando el autobús terminaba la última curva, esa que está después de la entrada a la Mata, donde comenzó uno de los parques eólicos. Ese punto, donde por un instante se mira la planicie del Istmo, ahora tupida de aerogeneradores que abarcan todo el espacio y se pierden en el horizonte. En 2012 ya eran cerca de mil, dicen las cifras (Chaca, 2012), y para mediados del 2015, había más de dos mil (2214) (Flores, 2015:37,38).

En el 2006, cuando al paso de la 'Otra Campaña', se reunieron distintas organizaciones sociales y adherentes de la Sexta¹¹⁷, frente a los 7 ventiladores que habían servido como banderazo de salida para la construcción de estos parques, el subcomandante Marcos recordaba los Gigantes del Quijote, que Sancho veía como molinos de viento.

117 La Otra campaña fue una caravana del EZLN a través del país para promover la adherencia a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, para convocar al diálogo a todos aquellos que desde abajo y a la izquierda quieren construir 'un mundo donde quepan muchos mundos'

...el buen caballero andante, aunque vea diez gigantes que con las cabezas no sólo tocan, sino pasan las nubes y que a cada uno le sirven de piernas dos grandísimas torres, y que los brazos semejan árboles de gruesos y poderosos navíos, y cada ojo como una gran rueda de molino y más ardiendo que un horno de vidrio, no le han de espantar en manera alguna, antes con gentil continente y con intrépido corazón los ha de acometer y embestir y, si fuere posible, vencerlos y desbaratarlos en un pequeño instante...¹¹⁸ (Cervantes, 1605).

En ese momento, pocos podíamos imaginar el paisaje que ahora se presenta, y mucho menos, lo que ese paisaje ha implicado en términos de lucha, resistencia y, sobre todo, de enfrentamiento entre los propios pobladores. Ya se ponía el caso de San Mateo del Mar que se enfrentó a Santa María del Mar, porque ellos en teoría permitieron el paso de Mareña Renovables a la Barra de Santa Teresa para construir aerogeneradores poniendo en riesgo la pesca de camarón en las lagunas, ya que impediría el recambio de agua y la entrada de los camarones (Manzo, 2016).

Aunado a esto, parecía que llegaban tres aerogeneradores y un ingeniero español, ya que los principales inversores y constructores son empresas españolas. Esto hace que se pueda percibir una suerte de reconquista, en una visita antropológica a una discoteca por ahí en el 2011, las imágenes daban cuenta de las nuevas circunstancias. Estaba llena de los ingenieros y se podían mirar los rangos, había la mesa con botellas y los más viejos, entre 50 y 60 años, con las chicas mejor arregladas, que posiblemente bajo el maquillaje, las minifaldas y los grandes tacones, ocultaban jóvenes de entre 20 y 23 años. Por otro lado, los más jóvenes, que parecía que lo único que querían era beber hasta olvidar, hablaban de lo poco que había en ese pueblo, y lo malo que era aquello que había, habían llegado a una tierra inhóspita, pero en su país no había trabajo y esto era lo que había (Ingeniero español). Partían plaza sabiéndose observados por las chicas locales que, al parecer, los miraban como cosa buena. La piel clara, el acento extranjero, se percibía claramente como algo superior, lo sentían todos los participantes, la discriminación naturalizada bailaba en la pista. Los empleos calificados eran para ellos, la mano de obra obrera era para los locales, especialmente en la construcción.

118 Don Quijote. Capítulo VI de la segunda parte.

En el caso de los parques eólicos, estos llegaron como en un parpadeo, tal vez nadie estaba preparado para una embestida de tal magnitud, casi como trailer que circulaba en la Ventosa y de repente se miraba tirado de lado por el fuerte viento. Los parques eólicos llegaron, como nos dice Rosa Marina Flores Cruz (2015:59), de inicio había 'un sentimiento de inevitabilidad', después la resistencia fue creciendo, los pueblos se fueron organizando y a la fecha se ha ido creando una movilización mayor a su alrededor, y por su causa. Los contratos individuales, favorecidos por la 'regularización de la tenencia de la tierra' que se veía anteriormente, las consultas hechizas,¹¹⁹ las autoridades complacientes, las razones 'verdes', se van cuestionando y han ido dando pie a un movimiento que ha podido ir frenando este proceso. Habrá que seguirles la pista, porque la disputa está aún en pie (Flores, 2015; Barragán, 2015). Además, "han cambiado el uso productivo agrícola del suelo por un uso de tipo industrial" (Flores, 2015).

El Oro, la plata, el uranio, el mercurio, el plutón, el cementante, la arena...

Para la construcción, para la plancha, para la computadora, para el celular, para las joyas, para los carros, para el candado, para las llaves, para la estatua, para el adornito... la minería. A modo de merolico que anuncia el remedio milagroso para todo mal, la minería es el exponente del modelo extractivista por excelencia, motor del desarrollo y el 'crecimiento perpetuo'. Entre los años 2000 y 2010 se expidieron 2,655,926 títulos de concesiones mineras en México, que significan el 35% del territorio nacional (López y Eslava, 2011; Rodríguez, 2014a; Vicente, 2013). Según datos oficiales:

El "Anuario Estadístico de la Minería Mexicana", del Servicio Geológico Nacional de la Secretaría de Economía en su introducción en la versión en inglés (no lo dice en su versión en español) dice:

Las inversiones traen proyectos de largo plazo, la generación de infraestructura básica como caminos, carreteras, drenaje, luz e

¹¹⁹ No se realiza una buena convocatoria, ha habido conflictos porque no dejan entrar a todos, se hacen en lenguajes muy técnicos, etc. Como se menciona en el apartado del petróleo, sólo sirven para darle un brochazo de validez a lo que ya está decidido.

infraestructura social, así como casas, escuelas, centros deportivos y hospitales de calidad. Se ha hecho un esfuerzo para atraer inversionistas de alrededor del globo para que traigan su capital hacia México y específicamente compañías mineras canadienses (SGM, 2015).

Esto no se ha presentado, sino que se especula que puede suceder, son los buenos deseos de desarrollo desde una política enfocada a la entrega de los territorios de los pueblos indígenas a las empresas mineras. Pero, digamos que esto pudiera pasar, y pongamos de ejemplo el pueblo de Chahuities, un pequeño Municipio de Oaxaca, que produce mangos, maíz, y que tuvo un cerro concesionado para la cooperativa Cruz Azul. El cerro fue minado, poco a poco, hasta que llegó casi a la mitad de su altura original. El acuerdo de la concesión, al ser Cruz Azul una cooperativa mexicana que busca el bienestar social, fue un buen acuerdo, la gente de Chahuities tenía derecho al servicio médico en la comunidad de Lagunas, propiedad del mismo Cruz Azul, la cementera les construyó un estadio de béisbol, pavimentó calles, hizo obras públicas, en fin, la gente estuvo contenta con ese arreglo. El problema comenzó cuando la altura del cerro empezó a disminuir, y eso implicó que las corrientes de aire que llegaban, tiraban las flores de los árboles de mango, y los mangos pequeños, lo cual al momento de nuestra visita estaba afectando seriamente la economía local, y estaban todos muy preocupados (visita a Chahuities, 2005). Esta experiencia no es lo común, en términos de beneficios, pero si refleja lo mínimo que se puede esperar en términos de repercusiones, lo cual lleva a que las múltiples y diversas formas de resistencia tengan bases sólidas para oponerse a este tipo de proyectos.

Aquí, quiero tomar como ejemplo los Chimalapas. Este caso tomó especial interés porque algunos exalumnos del BAI de Ixtaltepec son de ese municipio y porque el territorio Chimalapa ha sido espacio de procesos y luchas territoriales que sirven para ilustrar varios puntos. Los Chimalapas están habitados por los zoques, durante la Colonia su territorio fue arrebatado, pero, de acuerdo a las narraciones de sus propios pobladores, lo compraron dando a cambio varias ollas con oro. Es un territorio extenso, que logró mantenerse compacto, incluso ante la división municipal, sólo dos municipios abarcan uno de los territorios más grandes con selva alta,

media, baja, bosque de montaña y bosque de maderas preciosas. Una vez recuperado el territorio, algunas personas que tenían sus tierras lejos del centro de población se iban por largas temporadas a 'sus ranchos', pero después de un tiempo se fueron convirtiendo en asentamientos que sirvieron además para proteger los linderos.

En su historia más reciente, se tienen procesos de conservación, organizados desde la propia asamblea y en vinculación con otros organismos de conservación internacional. "Maderas del Pueblo" fue una organización que, junto con otras de Oaxaca, logró mantener el control del bosque al mismo tiempo que generó un esquema para la explotación de madera. Esto último es de gran importancia, especialmente si miramos a las comunidades alrededor ya que, para la construcción de la red de ferrocarriles, el saqueo de madera a los pueblos vecinos aún se ve en los paisajes llenos de matorrales y huizaches o en los cerros pelones.¹²⁰

Los 'Chimas', han tenido que confrontarse con los pueblos vecinos por mantener su territorio, esto por dos frentes, uno con Colonia Cuauhtemoc – este conflicto lo tiene el municipio de Santa María Chimalapa - que por ser una comunidad que se dedica a la producción de ganado y como las vacas siempre necesitan más tierra, la lógica expansiva se monta en el argumento de que las tierras no son utilizadas, porque sólo tienen selva, y ellos podrían hacerlas más 'productivas' al meter ganado, haciendo que se tengan varios enfrentamientos entre las dos comunidades. El otro, es el conflicto de San Miguel Chimalapa con el núcleo agrario Gustavo Díaz Ordaz del municipio de Zintalapa Chiapas (Ojarasca, 2012), en donde aparentemente se reconoce el mismo pedazo de tierra a estas dos comunidades. Este conflicto sigue activo y aún sin resolverse definitivamente (Sánchez, 2016).

En este enfrentamiento del 2012 los exalumnos del BAI tomaron 'cartas en el asunto'. Iniciaron con 'compartir' la nota en el Facebook y poco a poco se fueron sumando distintos jóvenes, en distintos lugares, para pronunciarse ante lo que le estaba pasando a su pueblo, o en otros casos lo que estaba pasando al pueblo de sus amigos. Esto generó una gran movilización y

120 Visitas a las comunidades y conversaciones con personas de Chivishuyo, Cieneguilla, Chivela y de los Chimalapas.

difusión, sobre todo las y los jóvenes provenientes de San Miguel empezaron a buscar estrategias y alianzas para que esto no quedará en un asunto local, en un conflicto que pareciera ser sólo ocasionado 'por esos chimalapas, que son violentos'. Al final, las autoridades, no muy ágilmente, se involucraron en el asunto que, por cierto, sigue sin resolverse e incluso se ha ido agravando al existir nuevas invasiones, ahora también por parte de pobladores de Veracruz.

Esta movilización a la larga los hizo mirarse como parte del pueblo, y llevó a que posteriormente, ante la información sobre una concesión minera,¹²¹ se organizaran entre ellos a través del propio Facebook.¹²² Hicieron una serie de asambleas informativas en las múltiples localidades y agencias municipales y al final los ejidatarios decidieron: "No a la mina", y hasta el momento está detenido el proceso de entrada, aunque se sabe que no van a desistir tan fácilmente (Vargas, 2016).

En este mismo tenor, la movilización de jóvenes en Zanatepec y en Ixtepec está en este momento en pie, porque ya llegó la noticia de que existen concesiones mineras en sus territorios, y ellos no quieren que esto suceda, por lo que están convocando, organizando e informando a través de las redes sociales. Podríamos pensar que tal vez, cuando la violencia es despojo y se tiñe de destrucción, los jóvenes se vuelven para defender lo que es de ellos y de los que vienen detrás.

El turismo, las ciudades, ¡Lotería!

En las territorialidades que ponen el espacio a la venta, bajo la mirada de producción de ganancias, están también los grandes desarrollos urbanos, tanto aquellos que sirven para la expansión de las ciudades como aquellos que son para el 'ocio'. La lógica es similar, la construcción de grandes complejos de cemento, calles, servicios, plazas, se apropian de las tierras y

121 Está concesionada una superficie de cinco mil hectáreas a una mina de cobre.

122 Chat con Emilio Sánchez, joven exalumno del BAI, que es originario de San Miguel Chimalapa y que conformó el colectivo de jóvenes que promovieron reuniones informativas en las distintas localidades para promover que no se dejara entrar a la minera..

las transforman profundamente. En el caso del turismo, expresan como el capitalismo se ha apropiado de los espacios que quedaban vacantes: el mar, la playa, la alta montaña.

Así, pareciera que el planeta entero está bajo la mirada del 'desarrollo y el progreso', nada queda fuera de ese espacio 'abstracto' (Lefebvre, 1974) como se mencionaba en el capítulo anterior, los mapas, al estilo Monopoly¹²³ se van rellenando de cultivos, edificios, minas, campos petroleros, presas y todo bajo pretexto del 'Bien de todos, del progreso y del desarrollo' (Blaser, 2004). Este argumento incluye el supuesto interés de "arraigar a los jóvenes" al llevar opciones de empleo, que está incluido en el desarrollo. Así, se busca que los jóvenes se queden y trabajen ahí, en la minería, la construcción de presas, carreteras, desarrollos turísticos, etc.

Que chulas se ven mis vacas, con colitas de borrego...

Las organizaciones del crimen organizado muestran una personalidad dividida que, de un lado, se asemeja y descansa sobre los rasgos vertebrados del sistema del Estado y, por otro lado, muestran nuevas formas de celularidad, desvinculación y autonomía local. Es decir, la 'guerra contra el narco' enfrenta a organizaciones conectadas y entrelazadas con el sistema político, de justicia y de seguridad (policía, ejército, marina), pero también a organizaciones territoriales no verticales, a modo de las grandes empresas que discutíamos en el apartado anterior, donde distintas 'filiales' se coordinan, pero son notablemente independientes, actúan sin contar con una estructura centralizada de comunicación; borrosas en sus principales líneas de organización, pero con la claridad en sus estrategias (Appadurai, 2006:44). Esto ha hecho que a la hora de cortar 'cabezas',¹²⁴ como se hizo desde la estrategia del gobierno, los grupos se reorganicen y/o se multipliquen, las células se vuelven autónomas, empezando a competir con otras por otros territorios, para poder crecer y seguir acumulando ganancias.

123 Juego de mesa donde el objetivo es la creación de riqueza a partir de la conquista de territorios representados en el 'tablero'.

124 Atraparon a los 'grandes capos', que eran los jefes conocidos de los grupos de delincuencia organizada.

Como ya mencionábamos en el capítulo tres, se vive una realidad violenta, donde las desapariciones, secuestros, ejecuciones, tiroteos, extorsiones son parte del día a día en un alto porcentaje del territorio nacional. Esto podría entenderse desde el '*capitalismo gore*', donde la violencia es la "dimensión sistemáticamente descontrolada y contradictoria del proyecto neoliberal" (Valencia, 2014:24), insertándose en la vida, ligado a las ganancias que representa, reportadas tanto por su ejecución como por su espectacularización. El capitalismo entonces, es también este lado, donde las ganancias por la muerte y por los negocios ilícitos, le dan vida y lo mantienen en crecimiento (Valencia, 2014).

Históricamente, el combate al narcotráfico tenía un componente que, aunque ahora pinta menos o se le pone menos atención, anteriormente era central que era la eliminación de los cultivos ilícitos. Desde los años cuarenta y cincuenta el ejército tenía participación en estas tareas, pero con restricciones de espacio y de tiempo; es decir, salían de los cuarteles, durante la temporada de cosecha para buscar los sembradíos y eliminarlos (Chabat, 2010; Piñeyro, 2004). La siembra se realizaba entre sierras y montañas, en lugares que como decíamos en el capítulo anterior, han sido considerados 'fuera', pero que, haciendo un análisis del comercio de estos cultivos, se puede ver que la desconexión ha sido sólo desde los lugares desde los que ha convenido a los proyectos económicos. Josefina Vázquez Mota cuando era Secretaria de Desarrollo Social, reconoció que por lo menos en 80 por ciento de los municipios más marginados existían cultivos ilícitos (Saldierna y González, 2001:20).

La siembra y comercialización de mariguana y amapola nace en la ambigüedad entre la ilegalidad, la permisividad y la complicidad de las autoridades tanto mexicanas como estadounidenses. Ya para finales de los setenta el ejército empezó a estar más presente, se va quedando fuera de los cuarteles, haciendo retenes, campamentos, se le va encomendando la tarea de decomisar cargamentos e incluso de detener traficantes, porque se decía que las policías estaban coludidas con los propios delincuentes (Chabat, 2010; Piñeyro, 2004).

Aunque casi siempre se habla de los estados del norte del país, especialmente Sinaloa, Durango y Sonora, en Oaxaca, Michoacán, Guerrero, la siembra era común, aunque ahí no se gestaron 'cárteles' para la distribución y transporte. Los principales cultivos eran la mariguana y la amapola. Recuerda Reyna¹²⁵ que en su pueblo, allá por finales de los setenta, el ejército aparecía de cuando en cuando, además de las incursiones en las montañas en la busca de cultivos, entraba a las casas para revisar y buscar a la gente de la comunidad que producía drogas. La militarización se convirtió en política hacia muchas regiones, donde la pobreza y la marginación no dejaron de ser parte del paisaje, pero cultivar mariguana o amapola hacía que algunos campesinos tuvieran mayor ingreso y fueran hasta considerados benefactores, porque algunos de sus ingresos los destinaban al bienestar común, a obras públicas, etcétera.

Esto también contaban algunos chicos de los pueblos mixes de la región húmeda que, además, contaban sobre las avionetas que pasaban fumigando, y cómo se contrataban desde niños para el corte y empaque de esto, generando así algunos ingresos, aunque también había en la entrada a la zona un retén militar que revisaba lo que entraba y salía de ahí. Hacia la zona de la sierra sur, era común ver convoys militares subiendo o bajando y la gente decía "pues vienen, tumban algo, dejan otros, hacen que hacen, y ya nos acostumbramos a verlos por acá".

Así, los pueblos se acostumbraron hasta cierto punto a la presencia militar, aunque nunca perdía el tono de invasión y de extrañeza. Más de una vez se contaban historias donde los soldados 'molestaban' a las chamacas que iban a dejarles comida (que habían encargado), y en un destacamento militar en la entrada de los Chimalapas un soldado mató a un niño. Cuenta la historia que el niño era de la familia que les prestaba el terreno a los militares para tener su campamento; que fue a ver a las vacas que también tenían en esa zona, dicen que el soldado estaba bajo efecto de las drogas y que cuando vio al niño se asustó y le disparó. Con esto, los soldados tuvieron que mover su campamento y la relación con la comunidad cambió fuertemente.

125 Reyna Cruz originaria de Santiago Ixtaltepec, Oaxaca.

Como imagen de la ambigüedad, este mismo pueblo donde estaba el campamento militar era conocido en la región como el lugar de donde salían los 'matones'. Incluso, en el camino entre este pueblo y otro más hacia la sierra el obispo don Arturo Lona, sufrió un atentado, le dispararon a la camioneta donde iba, dicen que, porque andaba organizando a la gente y eso no ayudaba a los que se dedicaban a la mariguana.

Con todo, desde las políticas federales, la presencia militar se consideraba como hacer algo por la seguridad; La 'ley de armas y explosivos', decían ellos, hacía que para dejarte pasar tuvieran derecho a detenerte, pedir identificaciones e incluso bajarte de tu vehículo. Esto se agravó después de 1994, porque ya no sólo se buscaba la disminución de los cultivos ilícitos, sino se temía por el incremento de grupos guerrilleros en Chiapas y Oaxaca. En estas fechas también comenzó a incrementarse la entrada de migrantes centroamericanos a través del ferrocarril, aunque no con la intensidad que tiene ahora, pero ya se tenían varios puestos de revisión de migración en este mismo paso.

Vestigio de las territorialidades del comercio de cultivos ilícitos, son las pistas de aterrizaje, que durante los años ochenta y noventa fueron las vías de salida para la mercancía, sobre todo en aquellos lugares donde aún no se abrían los caminos. Me ha tocado ver en Jalisco, Michoacán, Guerrero y Oaxaca estas pistas, convertidas ahora en espacios llenos de cráteres, porque el ejército les pasó maquinaria pesada para clausurarlas. Aunque curiosamente, esta clausura coincide en tiempo con la llegada de la carretera, es decir, ahora probablemente son otras las formas de transporte o la producción disminuyó hasta casi desaparecer por la baja en el precio, al punto de no ser más una opción de ingreso.

El mayor control fronterizo de los Estados Unidos contribuye a que se comercialice más cocaína en México, se ha incrementado la drogadicción (Mejía y Castillo, 2012) y se ha multiplicado la distribución, haciendo diversos tipos de droga de fácil acceso para las poblaciones juvenil e infantil. Esto ha aumentado fuertemente el narcomenudeo, y ha originado que los vendedores, jóvenes en su mayoría, sean altamente desechables.

Las historias van desde que les ofrecen un celular, una moto y una cantidad de dinero que no ganarían en un empleo regular y esto les da la posibilidad de vivir, poco, pero bien, "mejor tener unos días como rey, que una vida de buey" dicen algunos.¹²⁶

La guerra contra el narcotráfico se mudó a las ciudades, los campos fueron abandonados, o al menos pasaron a segundo plano en la estrategia en el 2006, como ya se mencionaba en el capítulo tres. La violencia ha sido profunda, los juvenicidios, feminicidios, secuestros, el secuestro de migrantes centro y sud americanos, extorsiones y demás, diría el Padre Alejandro Solalinde: son sólo las formas en que se expandieron los cárteles en sus líneas de negocios.¹²⁷ Las alarmas suenan en uno y otro lado de la República, ya en Guadalajara, ya en Morelia, van a Monterrey, pasan por el D.F., y en la última semana, el 19 de abril de 2016, Juchitán se volvió pueblo fantasma, ante un rumor de que habría enfrentamientos entre grupos armados. Esto incluyó que se cancelaran las clases, se disminuyera la venta en el mercado y que se solicitara vehementemente la presencia de la Policía Federal. No pasó el 'gran enfrentamiento' pero la gente lo creyó porque ya han habido una serie de muertes violentas y se sabe que ahí andan los grupos. Existe como ya se mencionó en el capítulo tres, un terror cotidiano, una economía de la violencia, que son parte de ese 'Capitalismo Gore' (Valencia, 2014).

126 Entrevista a joven que pidió permanecer anónimo.

127 Plática con los alumnos del BAI, 2009.

Cuando la fruta está Madura, simplemente cae...

*Otras culturas [...] son interrogatorios para nosotros
si nos abrimos a escuchar sus preguntas.*

Carlos Lenkensdrof

El presente de los pueblos indígenas está siendo violentado. Una cuestión que resalto a lo largo de esta investigación, es que, a manera de perfil geológico, la violencia puede verse siempre presente en distintas etapas históricas, con ciertas peculiaridades y tonalidades. Deshilar la madeja de los mecanismos de violencia implicó hablar de una serie de cosas que se han ido sedimentado como normales, en muchos casos cobijadas bajo el corpus de 'salvación' (Bonfil, 1987), o bajo el paraguas del 'desarrollo y el progreso' (Escobar, 1995); otras han sido introyectadas como sueños 'propios' y en general, es difícil hablar de la violencia a estas otras formas de vida sin que parezca simplemente la 'añoranza' de un pasado, que además se idealiza.

La violencia hacia los pueblos indígenas se dividió para la presentación de acuerdo a la propuesta de Žižek, en: simbólica, sistémica y subjetiva (2008), y se establece como eje de investigación, retomándose además distintas perspectivas para comprender esta violencia que ha sido planteada por distintos autores como Foucault (1977), Bourdieu (2001), Galtung, (1990), Ardent (2006), cuyos planteamientos fueron utilizados como andamios para la construcción del observatorio de los mecanismos de violencia y su reproducción. Como ya se ha mencionado, la violencia hacia las identidades culturales y las ontologías indígenas se han manifestado a través de la prevalencia del 'proyecto civilizatorio occidental' que decreta la desaparición de lo indígena, es decir, de la idea de una nación con una identidad 'mestiza' desde los principios de la modernidad y el capitalismo (Bonfil, 1987).

El tiempo y el espacio fueron otros dos ejes transversales para poder visualizar los mecanismos de violencia; pensar en el territorio a través de la mirada histórica y generacional, sirve para pensar en los niños y jóvenes actuales, percibirlos como presente, miembros de colectividades violentadas

y, con esto, se invita a repensar los lugares y formas comunes de mirarlos; es tomar en cuenta que su experiencia motivacional/cognitiva/afectiva está marcada por el serio y repetido intento del exterminio cultural, del genocidio hormiga y del sacrificio del bono generacional, del que forman parte, en aras de las guerras. Con esto también se pensó en los territorios, botín de la guerra entre las dos matrices culturales, que se violentan y se disputan desde distintos mecanismos y donde el 'desarrollo' cobra conocimientos y diversidades, poniendo en riesgo la existencia de otros mundos.

Presentar los principales aprendizajes, me lleva a dividir estas reflexiones finales en cinco tiempos: el primero sobre la violencia simbólica, el segundo la violencia sistémica, el tercero la violencia subjetiva, el cuarto el caleidoscopio intergeneracional y el quinto la resaca que, como en el mar, viene de regreso desde lo profundo para tratar de enfrentar esta violencia.

Primer tiempo. Quiero un mundo de caramelo, donde todo sepa mejor...

Cuando una persona desea realmente algo, el Universo entero conspira para que pueda realizar su sueño. Basta con aprender a escuchar los dictados del corazón y a descifrar el lenguaje que está más allá de las palabras.
Paulo Coelho

La violencia simbólica es la violencia que somete sin que sea percibida como tal a través de discursos y narrativas, que se van convirtiendo en 'expectativas colectivas', es decir, se imponen universos de significado, transformando los propios sueños y deseos. Estos universos de significado se viven desde una especie de dualidad, porque a veces aun cuando contradicen profundamente los propios, parecen paradójicamente convivir en la cotidianidad (Bourdieu, 1999 en Fernández, 2005; Esteva, 2001; Freire, 2000; Žižek, 2008), como ejemplo, se mencionaba que se espera que los jóvenes se vayan y al mismo tiempo se espera que hereden la tierra y la trabajen.

El título y el epígrafe de esta sección nos muestra un ejemplo de las narrativas que se usan para la creación de 'expectativas colectivas'. Se vende una ilusión, que se vuelve aspiración, nos inunda e invade en nuestros sueños. Caminamos, luchamos, respiramos y creemos en un mundo donde seamos lindos, sanos, letrados, ricos, exitosos y eternos, pero... hay que soñarlo con fuerza y será recompensa si nos esforzamos y trabajamos arduamente. Byung Chul Han (2012) plantea que vivimos en la sociedad del rendimiento, y que cada uno de nosotros es su propio amo y esclavo, en la búsqueda de la 'olla de oro al final del arcoiris'.

'La libertad total y las posibilidades infinitas', 'la felicidad y la abundancia' ya están aquí, 'todos podemos alcanzarlas', están a la venta, podemos comprarlas. La narrativa de la igualdad de todos los 'individuos', al menos en nivel de 'derecho a consumir', hace que parezca factible: "Siga nomás portándose bien, haga lo que tiene que hacer: desear, soñar, anhelar desde el 'corazón' con fuerza, tome en serio el camino de redención de la 'pobreza y la ignorancia' y entonces... sucederá, como dicen los grandes profetas como Paulo Cohelo (2001).

Pareciera que la historia actual, se fragmenta en historias individuales, biografías cuadradas; desaparece el espacio y el tiempo, son sólo 'historias de éxito' que refuerzan la ilusión, como Benito Juárez o Eufrosina Cruz. 'Infancia es destino', retumba en estéreo, que le da al mismo tiempo tono de promesa y de maldición fatal, dependerá de lo que decidan sus papás y mamás. De la cuna a la migración, los niños no son más parte de la comunidad, son ahora un costal de necesidades, que incluye desde las políticas de gobierno un manual de atención, instructivo de uso, manejo y cuidado, como se presenta en los capítulos uno, dos y tres.

La escuela se vuelve el lugar para depositarlos y pedirle a santa SEP que su futuro sea mejor porque hablan español, leen, escriben, usan zapatos y aprenden a 'portarse bien'. Los niños son arrebatados de sus pueblos sin salir de ahí y son entrenados por los propios padres y, con la venia y el beneplácito de todos: "sí, que bueno que estudie, que le eche ganas", "los

niños tienen que ir a la escuela, sino ¿luego?". El universal 'derecho a la educación' se vuelve prerrogativa, se hace presente, trata de delimitar el futuro, como se muestra en el capítulo uno y tres.

Las experiencias son robadas, los imaginarios rellenos con colores, olores y sabores, desde la tele, la comida chatarra, la ropa, los cosméticos. El consumo que crea estatus, habita en las casas de aquellos que, ya sea de contado, con dinero de remesas, a pagos semanales o a crédito, se compran la salida de la 'pobreza', esa que anida en las comunidades alejadas, indígenas, ignorantes, según reza la cultura del desarrollo y el progreso.

Es tan fuerte esta ilusión que incluso desde un punto de vista 'más revolucionario', creemos que el desarrollo y la modernidad son cosas que pueden 'domesticarse' y hacerse para el bien de las personas, y que se lograrán cuando nos organicemos o cuando 'aquellos' pueblos indígenas, campesinos y/o pobres transiten el camino del autodescubrimiento de 'sus capacidades'. Con esto en mente, se reproducen cual verdolaga, talleres de 'capacitación' multisabores.

Y con la misma certeza que se tuvo en algún momento de que el mundo era plano, ahora se considera que la 'ciencia' y los conocimientos que de ella se desprenden son los elementos necesarios para curar las fallas técnicas que generan la 'pobreza y la exclusión'. Al igual que la creencia de ese mundo plano, se elimina del mapa la injusta distribución de la riqueza y la constante extracción de riqueza de esas comunidades. Pero, sobre la base y el convencimiento de que la ignorancia crece en los sistemas de conocimiento locales, se promueven distintos programas que llevan su paquete de transferencia de conocimientos, y un poco de recursos condicionados que coaccionan su introducción, en las áreas de salud, educación, nutrición, producción, cuidado del medio donde viven.

Los 'derechos sexuales y reproductivos' hacen que tener hijos se vuelva un cálculo y que cada vez se tengan menos hijos. La nutrición llega en

tetrapack y productos enlatados, en forma de pirámide y frases como: 'Come frutas y verduras', la salud en forma de pastillas con su profesional de bata blanca, la escuela se apodera de los niños para que 'aprendan'; y los fertilizantes, herbicidas y semillas mejoradas se instalan como las mejores opciones para mejorar la productividad. Se suma a estos la conservación en forma de socioecosistemas.

La violencia simbólica se adueña de la vida, de la autonomía, se mira a los propios con desdén y el corazón se enamora de lo que se compra, de la apariencia que se consigue siguiendo la moda, las cremas para blanquearse, estar delgada o musculoso. Estar aburrido está prohibido, 'divertirse y ser feliz' es mandatorio y se promueven intensidades desde la comodidad del hogar.

Como se argumenta en el capítulo cuatro, se eliminan otros sistemas de conocimiento y de entender la propia vida, los otros seres que antes habitaban los territorios desaparecen frente a la mirada de la producción de servicios ambientales o los conocimientos científicos de la escuela. La ontología propia se diluye ante la salida de todos aquellos que pueden hacerlo, con la encomienda de encontrar una vida mejor y de los ingresos, esos que prometen hacerla posible.

A los niños y jóvenes se les encomienda 'salir y ser alguien', la democracia va sembrando la semilla de la individualidad y sus derechos, como se revisó en el capítulo uno, cuatro y cinco. Esta individuación viene con la premisa de que cada quien se rasca con su propia mano, los otros se vuelven competencia o extraños, que se les mira correr tras su propio ingreso. Los cargos y servicios, la asamblea se va volviendo carga, se tiene que destinar un tiempo que tendría que dedicarse a uno y su familia, se prefiere a los partidos, así también participan las mujeres, aunque todos sean nada más un voto, que se divide entre distintos colores, las personas que le entran 'algo ganan', los problemas decíamos no son más colectivos, son del 'gobierno en turno', como se discute en el capítulo cuatro.

Por último, el ocio, la diversión, el jugar, son también tomados por asalto, la televisión, el territorio considerado como peligroso, la desaparición de la 'manada' (grupos de niños de distintas edades jugando juntos, explorando), hacen que 'pueblo quieto' carezca de interés, se promueven las experiencias 'emocionantes' y el corazón no está contento en la quietud y el silencio, necesita la música, las películas, el amor romántico, las drogas o el alcohol para llenar estos espacios y explorar el territorio, pareciera que no ofrece nada, como se argumenta en el capítulo tres.

Así, el corpus de "creencias": el individuo, la economía, lo real y la ciencia (Escobar, 2016:115) nos cobija y nos arroja con la ilusión de un futuro brillante y mejor, como se plantea en el capítulo tres y seis. Aunque, la realidad de violencia, exclusión, muerte, hace que estas creencias parezcan simplemente amuletos de la buena suerte, nos aferramos a ellos esperando que, por algún extraño sortilegio, todo cambie y seamos todos iguales, con iguales oportunidades; y es donde pasamos al segundo tiempo... la violencia sistémica.

Segundo Tiempo. El éxito es una decisión...

*Si trabajas duro y no tienes éxito,
entonces debes aumentar la dosis.
Julio Chai*

La violencia sistémica es aquella que a través de los procesos económicos y políticos genera una normalización de la injusticia, dominación, relaciones de poder desiguales, discriminación y la eliminación de otras identidades culturales (Barrón, 2010; Žižek, 2008).

En torno a la Conferencia Mundial de la Juventud, celebrada a fines de agosto de 2010 en León, Guanajuato se puso en boga en México el término 'Ninis' para denominar a las y los 'jóvenes que ni trabajan ni estudian'. Esto apunta más a la violencia sistémica en la falta de espacios tanto en la escuela, como en el empleo, que, a una característica de los jóvenes, pero como se ha construido desde la violencia simbólica, esto se endosa a las respuestas biográficas, así, es a ellos a los que se denomina NINIS, y se

asume que es algo que ellos deciden y que depende de ellos, como se elabora en los capítulos uno y dos (Soto, 2012).

En el momento actual en que el desempleo y la exclusión han aumentado: la tasa de desempleo de los jóvenes duplica o triplica la de los adultos (Rodríguez, 2012:67), la juventud como proceso de transición a la vida adulta, a través de la educación y posteriormente hacia el empleo y hacia la autonomía material, se torna enmarañado. Por otro lado, esto no es un fenómeno privativo de México, de hecho, la OIT (2010) habla de que en el mundo 81 millones de jóvenes estaban desempleados a finales de 2009.

Diversos informes apuntan que en el país viven más de ocho millones de Ninis, medio millón de los cuales, por lo menos, se estima que han engrosado las filas de la delincuencia organizada; ante esto funcionarios de las Secretarías de Gobernación y de Educación Pública proclamaron que las cifras han sido exageradas y que como máximo habría solamente unos 280,000 jóvenes ociosos en esta nación (Paterson, 2010).

Y es que tener ingresos no es cosa fácil, pero si es obligatorio, por ello, no importará mucho de dónde provengan los empleos son precarios, difíciles, manuales, muchas veces temporales, sin prestaciones y aun así, altamente competidos. Trabajar en la economía informal o en la maquila, de cargador en mercados, de jornalero agrícola, en los servicios de limpieza, en las calles vendiendo cacahuates, lavando carros, en la construcción, termina a veces por ser incluso menos accesible que narcomenudista, y se gana menos. Aunque esto acorte la vida e implique que al final se enfrentarán con aquellos que se van de soldados o policías, como se presenta en el capítulo tres.

Así, en México las imágenes de los jóvenes que se multiplican tienen tonos opacos: 'ninis', 'sicarios', 'soldados', 'desaparecidos', 'víctimas', 'ilegales', 'delincuentes', 'pobres', 'migrantes'. El rompecabezas toma forma de un no ser, un presente 'descontrolado' y peligroso y un futuro incierto. Se les tacha de indiferentes o posibles delincuentes, sin futuro y sin esperanza. No han 'decidido' ser exitosos. Además, que se reafirma su responsabilidad en esto, porque la 'educación' se anuncia 'emparejador' de oportunidades, que ellos no saben aprovechar.

Por otro lado, el empobrecimiento de las comunidades indígenas y los bajos precios que se pagan por lo que produce, como se presenta en el capítulo cinco, hacen que como presentaba en el capítulo dos, los papás migren para buscar el ansiado dinero para poder pagar la educación de sus hijos. Así se suman a las filas de los nuevos nómadas, que se etiquetan de ilegales, en su búsqueda por un empleo donde puedan obtener los recursos necesarios para 'sacar a la familia adelante'. Como ya se mencionaba, las necesidades y el consumo son presente, es decir, son los niños y los jóvenes los que se vuelven un saco de necesidades y se les tienen que comprar cosas. Así, todo esto se adereza con la burda explicación de que eso les pasa porque tienen hijos. Las familias se viven separadas. Esos hijos e hijas, tarde que temprano, saldrán a buscar empleo, que para eso estudian y sus papás gastan tanto en ellos; así, más del 40 por ciento de la población migrante internacional tiene entre 15 y 24 años. (CONAPO, 2010:23), y el envejecimiento demográfico se hace patente en diversas comunidades, como se presenta en el capítulo cuatro (Barrón, 2015).

De esta forma, el presente y futuro de los jóvenes representa el espejo donde uno mira la violencia sistémica, donde no existe posibilidad de ser, donde el futuro es incierto, descontrolado y peligroso. Pero el consumo sigue en aumento. Se venden celulares, ropa, cosméticos, música, televisiones, computadoras y algunos alcanzan a tener la nariz dentro del sistema, según vimos en el capítulo tres.

En el capítulo cuatro se presenta como vender y comprar - 'ser propietario' - enmarcan la propuesta constante y frecuente de que las tierras de los pueblos indígenas no son suficientemente eficientes, porque existe un minifundio, porque no se aprovechan como deberían por la propiedad común y por la falta de tecnología o de apoyos para el campo, presentado en el capítulo cinco. Esto, además sienta las bases para la violencia subjetiva, que veremos en el siguiente tiempo, pero también se vincula con el enfrentamiento del sistema legal nacional con el sistema consuetudinario, el primero basado en lo individual, y en lo privado, el segundo en lo comunitario y el servicio, según se plantea en el capítulo cuatro.

Así, cerrando con broche de oro, esta violencia sistémica, planteada en el capítulo cinco, marca lo que hay que producir, cómo y quiénes lo comprarán, a qué precios. Y así, el campo se vuelve proveedor de caña, maíz y palma para biocombustibles, eucalipto, monocultivos de frutas tropicales, hortalizas, maguey, café, chocolate, incluso cultivos para el narcotráfico; el mercado manda y la necesidad de dinero obedece. Los costos de la producción se elevan, los paquetes tecnológicos son requisito obligado para ser eficiente, para exprimir la tierra, para producir lo más posible, incluyendo las semillas cuyo control es arrebatado de las comunidades, para que las compren 'mejoradas' o transgénicas. Y a esto se suman los proyectos extractivos que llegan con la promesa de la bonanza económica, como se ve en el capítulo seis y que sirven para cerrar este tiempo, tomar un respiro, y entrar al tercer tiempo.

Tercer tiempo. Disculpe las molestias, estamos trabajando para profundizar el modelo...

*Lo que se obtiene con violencia,
solamente se puede mantener con violencia.*

Martin Luther King.

La violencia subjetiva es aquella más visible y también la más reconocida, porque es la que se realiza por un agente identificable, aquella que genera daños personales o materiales, que golpea, rompe, arrasa, despoja, que mata (Žižek, 2004).

En el caso de la violencia subjetiva, está la necropolítica: "deja vivir y haz morir" (Grzinić, 2012). En palabras de Žižek (2007) se separa el mundo entre los incluidos y los excluidos, donde a los excluidos se les deja morir a partir de las políticas de austeridad.

Esta 'necropolítica' se logra entender echándole un vistazo a la "Ética del Bote Salvavidas" escrita por Hardin (1974). La pregunta inicial de Hardin es: ¿Todos en la tierra tienen derecho a una parte igual de sus recursos?, lo

cual, había sido respondido por él anteriormente en "La tragedia de los comunes": "Equilibrar el concepto de libertad de procreación con la creencia de que todo el que nace tiene igual derecho sobre los recursos comunes, es encaminar al mundo hacia un trágico destino" (Hardin, 1968:8). Aquí coincide con lo que ya se ha tratado en el capítulo dos, sobre la cuestión de la biopolítica, que, recordando, busca disminuir la reproducción a través de políticas de población, muchas veces, obligando y algunas obligando hasta convencer. Esto también podemos decir que tiene que ver con la teoría Malthusiana de la población planteada en el capítulo dos, de que si la población aumenta exponencialmente y la producción de alimentos linealmente, existirá un déficit en la alimentación, discutida en el capítulo cinco. Esto, al final, se ha convertido en la naturalización de que los pobres son pobres 'porque son muchos'. Y esta 'muchedad' es la que hace que se estén poniendo a sí mismos en las situaciones de hambruna, extrema pobreza y que con ello se pongan en riesgo de muerte. Pero, sigamos revisando los Botes Salvavidas y la Tragedia de los Comunes, para pensar sobre cómo esto, no sólo se ha naturalizado sino que está presente en gran parte de los discursos y prácticas de conservación y contra los migrantes, y que es obviado cuando se habla de los proyectos extractivos que se retoman más adelante.

Continúa Hardin:

Si dividimos el mundo crudamente en naciones pobres y ricas, dos terceras partes de ellas son desesperadamente pobres y sólo una tercera parte comparativamente rica con los Estados Unidos, los más ricos de todos. Metafóricamente, cada nación rica puede ser vista como un bote salvavidas, lleno con gente comparativamente rica. En el océano, afuera de cada bote salvavidas, nadan los pobres del mundo, a los que les gustaría subirse o al menos compartir algo de la riqueza. ¿Qué deberían hacer los pasajeros del bote? (p.1).

Esta metáfora adolece de historicidad, asumir que 'de pronto' algunos están sobre los botes y otros nadando, hace que surjan al menos tres preguntas. ¿La riqueza es un estado natural? Al plantear "están unos en un bote y otros nadando" pareciera que así nacieron y, probablemente así es en este momento histórico, esa es la situación de las personas, pero ¿Qué pasó con los botes de los demás? Porque podríamos pensar que, si la metáfora es

sobre los recursos y las personas, y no sobre la riqueza actual y las personas, la historia debía contarse más o menos así:

Érase una vez un gran mar con muchos botes, donde cada quién cultivaba su bote y tenía para comer, un día unos dijeron "oye, porque no vamos a ver que tiene el bote de esos de allá", llegaron, los tiraron al mar y se llevaron su bote, como se plantea en el capítulo seis que sigue sucediendo actualmente. En algunos casos, aumentaron el tamaño de su bote y de sus reservas de 'riqueza', en otras, mataron a los de otros botes y pusieron ahí a sus descendientes, adjudicándose la propiedad de dichos botes. En otros casos les robaron la riqueza de los botes, y la gente tuvo que saltar al agua, 'cruzar el río Bravo' y entonces... viene la metáfora de los botes, donde, aceptar más integrantes al bote pone en riesgo la vida de todos los del bote; mejor no dejar entrar a nadie. Y así, muchos migrantes regresan en cajas a sus comunidades, por haber muerto en el intento de cruzar la frontera. Esto se está volviendo cotidianidad recurrente, debido a la guerra por el petróleo, el agua, los alimentos en distintos lugares del mundo.

La otra cara de esta moneda, tema del capítulo seis, es que estas naciones ricas van de bote en bote, con proyectos extractivos, que toman lo que de valor encuentran para aumentar sus recursos y hacer sus barcas más seguras y más ricas. Eso es, si se habla de recursos y no como engañosamente hace Hardin, de barcas separadas, tendría que considerarse que si toda la Humanidad adquiriera el nivel de consumo de los Estados Unidos, harían falta cinco planetas para abastecernos y absorber nuestra contaminación (Cáceres, 2009).

Así, en el capítulo seis se presenta esta violencia subjetiva en tres presentaciones, la que viene por mano del Estado, con su 'monopolio' de la violencia legítima; y la otra presentación, la del narcotráfico y, en el caso de México existe una tercera, que es aquella donde las fronteras de estas dos se pierde, como fue el caso de los normalistas desaparecidos y otros muchos encontrados en fosas o que han sido 'levantados', que son víctimas de las fuerzas gubernamentales en contubernio con los grupos delictivos, como también se discute en el capítulo tres.

La violencia subjetiva 'legítima', esa que el Estado ha utilizado para volverse 'paraíso de inversión' (Hirsch, 2001). Esa que pone en manos de las naciones ricas los recursos 'naturales', mismos que se presentan a manera de lotería, el petróleo, el agua, el viento, el cemento, el oro, la plata, el mar, la montaña... Todos estos se entregan para su explotación a partir del aparato legal de las concesiones y se vigila que se puedan realizar con las fuerzas del Estado como el ejército y la policía.

Y, por último, respecto a la violencia armada, la Red por los Derechos de la Infancia (REDIM) señala que en los últimos cuatro años un mil 300 niños y adolescentes fueron asesinados; un número indeterminado ha sido desplazado de sus comunidades o lugares de residencia; y aproximadamente 27 mil adolescentes han sido reclutados por el crimen organizado y utilizados en labores delictivas. Todo lo anterior en el contexto de la llamada estrategia de combate al crimen organizado del gobierno federal. El periodista mexicano Raymundo Riva Palacio informó que 54 por ciento de las víctimas de la guerra contra el narco en todo el país durante 2008 y 2009 tenían de 21 a 35 años (Concha, 2011).

Cuarto tiempo. Caleidoscopio intergeneracional

*Buscas al burro
y estás montado en él.*

Como ya se mencionó en la sección 'preparando la tierra', al iniciar el proceso del doctorado, la expectativa era hacer una tesis sobre los jóvenes indígenas; si usted ha llegado a este punto sabrá que esta investigación presenta no sólo a esos jóvenes sino también a los niños y a los territorios, vistos a través de un caleidoscopio, más que a través de un microscopio. Esta mirada evoca varias cosas, una, que los estudios sobre jóvenes rurales e indígenas han estado limitados por la propia realidad. Por una parte, a los jóvenes a los que se llega a encontrar para dichos estudios son a aquellos que están estudiando, ya sea en la propia comunidad o si acaso, en las universidades en las zonas urbanas, pero casi siempre son a aquellos que

estudian a los que se tiene forma de ubicar y de escuchar. Los jóvenes que no están estudiando, puede ser que estén en la comunidad y hayan formado una familia, lo cual los descalifica como 'jóvenes'. Los otros, los que dejaron de estudiar y se fueron, se mimetizan y se pierden en las ciudades, en el lejano norte y no logran ser considerados. Esto ha llevado a generar una imagen de lo que son, hacen, opinan y viven los jóvenes 'estudiantes' siendo, además, una perspectiva de sueños y anhelos, no de realidades; son sus futuros los que presentan, éstos que de tanto estudiar, parecen ser la ilusión del éxito que presentamos en el primer y segundo tiempo, en los tres primeros capítulos.

Pero, una vez pasado el tope que representa la prepa, hay tantas historias como jóvenes hay, como ya se ha visto. El bachillerato es un punto límite, un espacio tiempo donde las certezas del mundo se tienen desde la dependencia con los papás, una vez fuera, lejos, teniendo que ganar dinero para la tortilla, la cosa cambia, las opiniones son otras y el sentimiento por el pueblo se transforma.

Por ello, como se plantea en la introducción, más que pensar en las respuestas de futuro que sorprende que sean siempre las mismas: 'salir adelante', 'ser alguien', y que pareciera que los jóvenes las tienen ensayadas -¹²⁸ porque ellos saben que se espera que eso digan - la investigación se orientó a responder, ¿qué hace que los jóvenes no puedan quedarse? ¿Por qué y desde dónde¹²⁹ se construye su partida que envejece a las comunidades? Es mirar cómo el presente colectivo queda relegado a que se consiga el futuro deseado para las nuevas generaciones. Con esto, se da razón para pensar a los jóvenes desde su posición generacional, como miembros de colectivos cuyas ontologías están designadas - que no destinadas - a desaparecer.

Así, se da un paso atrás para mirar el panorama completo, para pensar el entramado histórico que da pie a que el 'salir... adelante' sea mandato y

128 Esto lo considero porque ha sido una respuesta que hemos oído en cada ocasión que se entrevista a un joven y se le pregunta ¿por qué quieres estudiar? (más de 300 ocasiones)

129 Como ubicación de sentires, imaginarios, deseos y sueños...

anhelo que rige la vida de estos niños y jóvenes y que se asume como misión para los papás el posibilitarla.

Los jóvenes no sólo existen como un sector identificable y diferenciado entre los indígenas, sino que son un sector clave porque en ellos se expresan con nitidez los conflictos y las disyuntivas sobre el cambio y la continuidad (Pérez, 2011:65).

Y esto, considero es la aportación que hace esta investigación: el ubicar que para pensar y mirar a los jóvenes hay que pararse en un lugar distinto, imaginarse con la posibilidad de hacer otras preguntas, salirse de ¿Qué los hace indiferentes? ¿Por qué se está perdiendo la cultura?... del lugar común de la preocupación de: "Bueno, eso pasa ahorita, pero no se sabe que va a pasar porque los jóvenes no están en la misma perspectiva".

Así, no hay que dejar de mirar a los jóvenes que son 'ejemplo', esos que defienden los derechos de su pueblo o que añoran su tierra, que defienden 'su cultura', que terminan la licenciatura, que son médicos, maestros, abogados... pero no dejar de buscar hablar sobre los jóvenes una vez que terminaron los años escolares o que ya llevan mucho fuera, a los dispersos, que se desdibujan al salir y se pierden en el anonimato y las multitudes. Por ello, también tenemos que pensar en aquellos que han perdido la vida cruzando la frontera, que son asesinados por el narcotráfico, que están trabajando en la maquila en las ciudades fronterizas o comprando un six para tomárselo solos en algún cuarto en los Estados Unidos, Sinaloa o Baja California, después de un día de arduo trabajo en los campos agrícolas o en la construcción, que viven con el alma en un hilo por ser ilegales, que están cargando bultos en los mercados. Pensar en aquellos para los que no es posible regresar porque no pueden arriesgarse a perder el empleo que tienen, que les alcanza para sobrevivir, pero que consideran que es mejor que volver al pueblo sin haber 'logrado' lo que se esperaba... Pensar en los que saben que no han logrado 'ser alguien' o simplemente, que no les alcanza para el pasaje, o que siguen esforzándose por hacerse de algún dinerito para volver y construir su casa. Están esos niños y jóvenes en las esquinas, pidiendo dinero, vendiendo chicles, las chicas en el servicio

doméstico o en la prostitución, como contaba Reyna Camarillo¹³⁰, que no son los jóvenes de los pueblos en su secundaria, con su uniforme planchado y sus zapatos boleados, sino aquellos que están viviendo en condiciones precarias.

Y aunque ciertamente, desde las historias que yo conozco, las posibilidades parecen infinitas,¹³¹ la posibilidad de quedarse en su pueblo y ser campesino, es cada vez menor. Tenemos que pensar en la defensa de los niños y jóvenes como campesinos, como indígenas, como parte de colectividades, que sean corresponsables de su mundo y que reconozcan la vida de otros mundos, tenemos que defender el territorio no sólo para los niños, sino con ellos, desde ellos, que no sean secuestradas las experiencias, sino posibilitarlas.

"Es preciso desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica" (Foucault, 1977). Es pensar en que los caminos se trazan a partir de lo que se desea y se ama, de lo que está al centro del corazón y no es que tenga que pensarse el campo como 'destino fatal' o que deberían estar todos ahí amarrados para siempre, pero es defender la posibilidad de ser campesino, la experiencia de vivir desde las ontologías propias de sus pueblos, de soñar caminos de regreso.

De hecho, muchos sólo sueñan con tener una familia y un lugar para vivir con ellos tranquilamente, con lo necesario y tener un poco para apoyar a sus padres que los apoyaron, es decir, el sentimiento de corresponsabilidad. Esto, se puede vivir en múltiples locaciones y haciendo muchas cosas y habrá que seguir luchando para que una de esas locaciones pueda ser la milpa, el cafetal, la montaña. Pensar que lo que pone en riesgo la persistencia de las ontologías indígenas es el cambio de corazón y que esta mutación ocurre cuando se pone al dinero como centro de la vida, a pesar de todo y de todos, el buscar como sea 'ser exitosos' como individuos. La

130 Compañera de estudios de la Maestría en Desarrollo Rural de la UAM-X.

131 Porque a la mayoría de los jóvenes los he conocido estudiando el bachillerato, es indicador de que están en un lugar privilegiado comparado con otros jóvenes indígenas.

seducción del consumo como fin último y lo que conlleva, es decir, el cambio de sensibilidades, es lo que se plantea como exterminio cultural a lo largo de esta investigación.

Y habrá que defender la vida, porque el etnocidio hormiga está llevándose a cabo, la necropolítica y el biopoder son noticia un día sí y otro también, y cada vez más se normalizan como inevitables para que la sociedad siga funcionando. Están matando a los jóvenes y a los niños, y con ellos a la posibilidad de un mundo donde existan otras preguntas que nos lleven a encontrar el camino en este cambio de época que estamos viviendo.

Quinto tiempo. El sostén de todos mis sueños es la sabiduría colectiva de toda la humanidad en su conjunto¹³²

El Ghanoooc

Cuenta la historia que en la montaña (allá por las barrancas del Cobre) habitaba un gran monstruo llamado Ghanoooc, que durante 7 años les dio al pueblo grandes beneficios y riquezas, el pueblo estaba contento con él, celebraban su presencia y le daban regalos a cambio de sus favores, pero un día el Ghanoooc cambió su humor y empezó a matar a los del pueblo; arruinaba las cosechas, les mataba a sus animales, les hacía toda clase de daños, el pueblo estaba sufriendo mucho por los males que estaba ocasionando el Ghanoooc. Se juntaron y decidieron entre todos que era tiempo de matarlo, pero como era un ser grande y poderoso, omnipresente y mágico, no sabían bien como matarlo. Uno de los ancianos recordó que en la montaña crecían unas semillas que si las consumías te mataban, y decidieron dar una gran fiesta para el Ghanoooc y prepararle una gran olla de sopa de estas semillas. Así lo hicieron, bailaron, cantaron, bebieron y le dieron a comer al Ghanoooc de esta olla, cuando el Ghanoooc se fue a dormir contento porque el pueblo, aunque él les hacía daño, le ofrendaban con su trabajo y sus frutos; su estómago estalló, y así murió el Ghanoooc.

Profesor Raramuri

Como algunos optimistas creen que ya se anuncia el final de este proceso de la tesis, quiero retomar esta historia con la que inicio, y al dar la vuelta se toma desde otro lugar. En este apartado, quiero centrarme en el recordar las semillas que crecen en la montaña y que conocen los abuelos. A pesar de que la tesis se enfoca en los procesos y mecanismos de violencia y su reproducción, en todos los capítulos he mostrado que las semillas se están colectando y esto está sucediendo en muchos lugares, y desde la recuperación y defensa de las ontologías propias. Por ello, se puede soñar que un día se puede organizar 'la sopa', que puede ayudar a generar un sistema distinto, que conlleve la eliminación de la violencia y la posibilidad de recrear los sistemas de vida desde las ontologías relacionales. Que las

132 Nelson Mandela.

relaciones intersubjetivas de los pueblos indígenas y los otros seres que habitan sus territorios no enseñen a imaginar y plantear otros mundos. Así, podemos pensar en el sistema político/económico actual como el *Ghanooc*, que trae una serie de cosas buenas; que aligeró la carga del trabajo con sus maquinarias, eliminó enfermedades con sus medicinas, procuró mejor comunicación, en fin, no todo es malo; pero también el Ghanooc mata y se lleva las cosechas, los animales, los árboles, la naturaleza, los niños y va eliminando a aquellos que son distintos.

Así, ante la actual 'crisis eterna' y las 'violencias perpetuas', parece que es el momento de organizar la fiesta o 'el carnaval' diría Armando Bartra, el 'aquellarre' donde nos organicemos y busquemos juntar las distintas semillas que ya existen, encontrar otras que planteen la posibilidad de cambio.

Ya que como dice Jaime Martínez Luna:

Si ha sido una civilización la que nos ha colonizado hasta la fecha, no podemos encontrar soluciones en esa misma civilización. Por ello, aunque naveguemos la utopía, busquemos en la nuestra, la civilización que se nos ha negado, las respuestas adecuadas para salir de este laberinto colonial y neoliberal, en el que se nos quiere exterminar (2016).

Para recordar, se presentan ejemplos de estas semillas en cada uno de los capítulos: el Wejën Kajën, la UCIRI, el joven que va de cacería, el cambio en el consumo, los Usos y Costumbres, los jóvenes de los Chimalapas. Se presentaron pocos, porque no era el eje de la investigación el visualizar las semillas, sino las formas en que se violenta aún a esos semilleros, pero aun así se logra ver que el exterminio cultural aún no es tarea cumplida, aunque el *Ghanooc* y el *Val pat ok* caminan por las montañas robando niños y destruyendo comunidades.

La esperanza es que, al final, frente a este horizonte de violencia nos podamos aferrar a la paradoja comunal, que persista, que los pueblos se conserven cambiando: "cambiar para permanecer y perdurar; adecuación primordial entre conservar y crear; renovación interminable de lo que no cambia" (Guerrero, 2005). Y esperar que, como reitera Esteva, la mejor de

las tradiciones de las comunidades indias es la tradición de cambiar la tradición de manera tradicional (2015).

Pero queda en el tintero la posibilidad de juntar las experiencias semilla, esas que regadas por los territorios van dando pistas de cómo se pueden ir construyendo otras posibilidades de futuro para todos los niños y jóvenes.

Aquí se rompió una taza, y cada quien para su casa

Y cada uno a seguir desde nuestras trincheras peleando por los otros mundos, relacionándonos y haciendo comunidad, escuchando y aprendiendo, buscando otros horizontes y otras posibilidades, donde quepamos todos, desde la diferencia y desde la radicalidad del amor.

Referencias bibliográficas

- Adger, Neil, T.A. Benjaminsen, K. Brown y H. Svarstad. (2001), "Advancing a Political Ecology of Global Environmental Discourses". *Development and change*, 32(4), 681-715.
- Aguirre, B. Gonzalo (1991), *Formas de gobierno indígena*. México. INI/Universidad Veracruzana/Gobierno de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, México.
- Aikman, Sheila (1995), "Territory, Indigenous Education and Cultural Maintenance: The case of the Arakmbut of South- Eastern Peru". *Prospects*, 25(4), 593-608.
- Almeyra, Guillermo (1998), "Las dos modernidades". En: M. Tarrío, y L. Concheiro (coord.), *La sociedad frente al mercado*: 23-32, UAM-X, México.
- Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. FLACSO. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Appadurai, Arjun (2006), *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*. Tusquets, España.
- Appendini, Kristen (2001), *De la milpa a los tortibonos: La restructuración de la política alimentaria en México*. Colegio de México/Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, México.
- Arendt, Hannah (2006), *On Violence (1969)*. Harvest book. Libro electrónico.
- Arias, Patricia (2009), "La pluriactividad rural a debate". En: C.H., De Grammont, y V. Martínez. (coord.), *La pluriactividad en el campo latinoamericano*. FLACSO, Ecuador.
- Arias, Patricia (2013), "Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes". *Estudios Demográficos y Urbanos*, 28(1), 93-121.
- Barrón, Juan Carlos (2011), *Theorising Intercultural Relations: A Reflection on Cultural Identities, Violence and Emotional Affects in Mexico*. Doctoral thesis, School of International Development, University of East Anglia, Reino Unido.
- Barrón, María Teresa (2015), *Estrategias campesinas de vida en un contexto crítico y envejecido: El caso de Santa María Tiltepec, Oaxaca*. Tesis de doctorado. Posgrado en Desarrollo Rural. UAM-X, México.
- Bartolomé, Miguel (1996), "Los procesos de extinción y transfiguración cultural". En: M., Bartolomé y A., Barabas, (coord.), *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*: 19-44. INAH/INI, México.
- Bartolomé, Miguel (1997), *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI/INI, México.
- Bartra, Armando (2006), *El Capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. UACM/ITACA/CEDRSSA, México.
- Bartra, Armando (2008), "Campesindios, aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado". *Boletín de Antropología Americana*, 44, 6-24.
- Bartra, Armando (2010), "Tiempos Turbulentos". *Argumentos*, 23 (63), 91-119, UAM-X, México.
- Baudrillard, Jean (2009), *La Sociedad de Consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI, España.

- Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*. Oxford. Polity Press, Reino Unido.
- Bauman, Zygmunt (2007), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bauman, Zygmunt (2011), *Collateral damage: Social inequalities in a global age*. Polity press, Reino Unido.
- Beck, Ulrich y Elisabeth, Beck-Gernsheim. (2003), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós, España.
- Berman, Morris (1981), *El reencantamiento del mundo*. Cuatro Vientos, Chile.
- Bertely, María (2015), *Análisis y propuestas para el fortalecimiento del Programa de Educación Inicial del Conafe*. Inédito. CIESAS, México.
- Blaser, Mario (2009), "Political Ontology". *Cultural Studies*, 23(5-6): 873-896.
- Boege, Eckart (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agro-diversidad en los territorios indígenas*. INAH/CDI, México.
- Bonfil, Guillermo (1987), *México profundo, una civilización negada*. Grijalbo, México.
- Bourdieu, Pierre (1994), *Language & Symbolic Power*. Polity Press, Reino Unido.
- Brito, Roberto (1996), "Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud". *Revista de Estudios sobre Juventud JOVENES* 1(1). Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud en México, México.
- CABILDO DE SANTA MARÍA TLAHUITOLTEPEC, Mixe, Oaxaca, México, (2008), *Wejën-Kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*, México.
- Calva, José Luis (1988), *Los campesinos y su devenir en las economías de mercado*. Siglo XXI, México.
- Calva, José Luis (1995), *El modelo neoliberal mexicano. Costos, vulnerabilidad, alternativas*. Juan Pablo Editor, México.
- Carmagnani, Marcello (1988), *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Castells, Manuel (1997), *The power of Identity: The information age: Economy, society, and culture. Volume II: 2*. Libro electrónico.
- CENAMI (2001), *Encuentro sobre Biopiratería*. México, D.F.
- Chomsky, Noam (2000), *On MisEducation*. Libro electrónico.
- Cicerchia, Ricardo (1998), *Formas familiares, procesos históricos y cambio social en América Latina*. Colección Biblioteca Abya-Yala, Ecuador.
- Cobo, Rosario y Bartra, Armando (2007), *Puerta del Viento: Cerro de las Flores: área comunitaria protegida: Santiago Lachiguiri, Santa María Guienagati*. UCIRI/CONANP/INSTITUTO MAYA/IIS UABJO, México.
- Cohelo, Paulo (2001), *El alquimista*. Planeta De Agostini, España.
- Connolly, Priscilla (1997), *El contratista de don Porfirio: Obras públicas, deuda y desarrollo desigual*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Corbett, Michael (2000), *Learning to Leave: The Irony of Schooling in a Coastal Community*. Fernwood, Canadá.

- De Barbieri, Teresita (1991), "Género y políticas de población. Una reflexión". En: Raúl, Benítez y Eva, Ramírez (coord.), *Políticas de población en Centroamérica, el Caribe y México*. INAP / UNAM / IIS / PROLAP, México.
- Díaz, Héctor (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI, Editores/CIIH-UNAM, México.
- Díaz, Héctor (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI, México.
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and the Unmaking of the Third World*, Libro electrónico.
- Escobar, Arturo (1998), "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements". *Journal of political ecology*, 5(1), 53-82.
- Escobar, Arturo (2000), "Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". *Political Geography*, 20: 139-174
- Escobar, Arturo (2008), *Territories of Difference, Place, Movements, Life, Redes*. Duke University Press, USA.
- Escobar, Arturo (2014), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana, Colombia.
- Esteva, Gustavo (2015), "Para sentipensar la comunalidad". *Bajo el Volcán*, 15(23):171-186.
- Feixa, Carlos (1996). "El reloj de arena: Culturas juveniles en México", *JÓVENes*, 4: 60-73.
- Flores, Rosa Marina (2015), *La disputa por el Istmo de Tehuantepec: las comunidades y el capitalismo verde*. Tesis de Maestría. Posgrado en Desarrollo Rural. UAM-X, México.
- Foley, Douglas (2002) "Critical ethnography: The reflexive turn" *International Journal of Qualitative Studies in Education* 15(4): 469-490 en Joy, Annamma, et al. (2007) "26 Writing it up, writing it down: being reflexive in accounts of consumer behavior."
- Fornet, Raúl (2009), *Interculturalidad en procesos de subjetivización*. SEP-CGEIB, México.
- Foucault, Michael (1976), *Genealogía del racismo*. Altamira, Argentina.
- Foucault, Michael (1977), *Discipline and Punish: The Birth of the prison*. Vintage books. Libro electrónico.
- Fourier, Charles (1973), *Armonía pasional del nuevo mundo*. Taurus, España.
- Freire, Paulo (2000), *Pedagogía del Oprimido*. Siglo XXI, México.
- Freire, Paulo (2001), *Pedagogía de la Libertad*. Siglo XXI, México.
- García, Gabriel (1994), *Del amor y otros demonios*. Ed. Sudamérica, Argentina.
- García-Canclini, Nestor (1990), *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- García-Canclini, Nestor (1995), *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México.
- González, Yanco (2003) "Juventud Rural: Trayectorias teóricas y dilemas identitarios". *Revista Nueva Antropología*, 29(63):153-175.

Guerrero, Arturo (2005). *De tierra espiral: Comunalidad, memoria y esperanza en la Sierra Norte de Oaxaca*. Tesis de Maestría. Posgrado en Desarrollo Rural. UAM-X, México.

Guevara, Sergio y Patricia, Moreno (2008), "El dilema de los recursos naturales: la ganadería en el trópico de México". *Guaraguao*, 9-23.

Guiddens, Anthony (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press. Reino Unido. Libro electrónico.

Gupta, Akhil y James, Ferguson (1992), "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology*, 7 (1): 6-23.

Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*. Herder, España.

Hirsch, Joachim (2001), El estado nacional de competencia: estado, democracia y política en el capitalismo global. UAM-X. México.

Illich, Ivan (2006), *Obras reunidas. Tomo I*, Fondo Cultura Económica, México.

Juárez, Bia'ni Madsa' (2015), *Cafetales mixes de San José el Paraíso, Oaxaca. Relaciones sociales y diversidad arbórea*. Tesis de Maestría. CITRO, Universidad Veracruzana, México.

Jurado, Silvia (2015), *Mercado internacional y pequeños productores. La UCIRI en los avatares del comercio justo*. Tesis de Doctorado. Posgrado en Desarrollo Rural. UAM-X, México.

Maldonado, Benjamín (2000), *Los indios en las aulas: Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*. Centro INAH Oaxaca, México.

Marglin, Frèdèrique y Stephen, Marglin (1990), *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*. University Press, Reino Unido.

Melucci, Alberto (1999), "Los Movimientos sociales en la sociedad contemporánea". En: *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, 69-93. El Colegio de México, México.

Nietzsche, Friedrich (1872), "Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas". Quinta Conferencia. En: *Nietzsche Ultimate Collection* (2010). Libro electrónico.

Oñate, Teresita (2016), *Ser sembrado para ser nombrado: Partería nahua, saberes y prácticas en confrontación con los servicios de salud en la Huasteca hidalguense*. Tesis de Doctorado. Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-X, México.

Palacios, Emiliano (2012), *Las diferencias y la vida cotidiana de los avecindados en el Ejido el Calabozo, 2ª Fracción, Michoacán*. Tesis de doctorado. Posgrado en Desarrollo Rural, UAM-X, México.

Palermo, Juan (1997), *Los nuevos campesinos*. Universidad Iberoamericana, México.

Parajuli, Pramod (2004), "Revisiting Gandhi and Zapata: Motion of Global Capital, Geographies of Difference and the Formation of Ecological Ethnicities". En: Mario, Blaser, Harvey Feit y Glenn McRae (editors). *In the way of development: indigenous peoples, life projects and globalization*. Zed Books, Reino Unido.

Ramírez, Elisa (2006), *La Educación Indígena en México*. UNAM. México.

Reyes, Hernán (2002), "¿Qué mismo es esa cosa llamada familia?: Esbozo de los nuevos paradigmas comprensivos". *Ecuador a debate*, 57-71.

Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México* (1947). Libro electrónico.

- Romero, Emilio (2002), *Un siglo de agricultura en México*, UNAM/ IIEc/ Porrúa, México.
- Roozen, Nico y Frans, VanderHoff(2002), *La aventura del comercio justo: una alternativa de globalización; por los fundadores de Max Havelaar*. El Atajo, México.
- Sesia, Paola (2006), "Mujeres indígenas que mueren en la maternidad: Pobreza, etnicidad e inequidad en Oaxaca". CIESAS. *Actas del XXVIII Congreso Internacional de Americanistas*.
- Shiva, Vandana (1998), "Biopiratería: el saqueo de las culturas indígenas". *Revista del Sur*, (83), 28-29.
- Shiva, Vandana (2001), *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento* (Vol. 170). Icaria Editorial. España.
- Sloterdijk, Peter (1998), *Extrañamiento del mundo*. Ed. Pre-textos. España.
- Soto, Alma (2001), *Plantas medicinales de uso doméstico en la región Istmo de Tehuantepec*. Reporte de Servicio Social. UAM-X. México.
- Soto, Alma (2012), "¿Jóvenes rurales? Una mirada a las construcciones identitarias". En: Ángela Bastian y Sonia Comboni, (coord.) *Culturas e Identidades Rurales*. UAM-X. México.
- Soto, Alma y Juan Carlos, Robles Gil (2008), *Construcción de la identidad de los jóvenes del Istmo de Tehuantepec en sus ámbitos cotidianos de interacción y participación*. Tesis de Maestría. Posgrado Desarrollo Rural. UAM-X, México. [En línea] Disponible en: https://www.academia.edu/6607403/UNIVERSIDAD_AUTONOMA_METROPOLITANA [Acceso 13 de junio de 2016]
- Soto, Ezequiel (2010) *Cobertura y pertinencia de la EMS (Inédito)*. Asesoría técnica en la caracterización de la población que se atiende en la educación media superior, en los 1033 municipios definidos por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, CDI, México.
- Tejada, Francisco (2006), "Comprender lo joven. Sublimación y condena: los desencuentros del discurso". *Ecuador Debate*. 68, 77-88.
- Toledo, Víctor (2001), "El otro zapatismo. Luchas indígenas de inspiración ecológica en México". *Ecología Política* 18,11-22.
- Valencia, Sayak (2010), *Capitalismo gore*. Melusina, España.
- Varese, Stefano (2006), *Witness to Sovereignty. Essays on the Indian Movement in Latin America*. International Work Group for Indigenous Affairs (IWIA). Dinamarca.
- White Jr, Lynn (1967), "Raíces históricas de nuestra crisis ecológica". *Ética Ambiental, Revista Ambiente y Desarrollo*, 23, 78-86.
- Žižek, Slavoj (2004), *Violencia en acto*. Conferencias en Buenos aires. Paidós. México.
- Žižek, Slavoj (2008). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós. España.
- Zolla, Carlos y Emiliano, Zolla (2004), *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas* (Vol. 1). UNAM, México.

Referencias electrónicas

Aide, T. Michel, y Ricardo Grau (2004), "Globalization, migration, and Latin American Ecosystems". *Science*, 305(5692). [En línea]. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Ricardo_Grau2/publication/8267472_Ecology._Globalization_migration_and_Latin_American_ecosystems/links/02e7e53bd4e0f6a2ab000000.pdf. [Acceso el 13 de junio de 2016]

Alfaro, Rafael, Francisco Guízar e Ivonne Vizcarra (2011), "El traslado fallido del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México a Texcoco". *Argumentos*, 24(65), 295-319. [En línea] Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952011000100011 [Acceso el 13 de junio de 2016]

Animal Político (2006), "Diputada a indígenas: no los imagino detrás de un escritorio, sigan vendiendo nopalitos". Nacional. 7 de abril de 2016. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/2016/04/diputada-a-indigenas-no-los-imagino-detras-de-un-escritorio-sigan-vendiendo-nopalitos/> [Acceso 18 de agosto de 2016]

Appel, Marco (2016), "Las etnias de Chiapas casi sin agua, pero ahogadas en Coca Cola". *Proceso*. [En línea] Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/429101/las-etnias-de-chiapas-casi-sin-agua-pero-ahogadas-en-coca-cola> [Acceso el 13 de junio de 2016]

Arana, Marcos y Xaviera Cabada (2015), "Las políticas de nutrición como rehén de las transnacionales y los conflictos de interés: La epidemia de obesidad y diabetes en México". En: *Observatorio del Derecho a la Alimentación y a la Nutrición*. [En línea] Disponible en: http://www.rtfn-watch.org/fileadmin/media/rtfn-watch.org/ENGLISH/pdf/Watch_2015/RtFNWatch_ES_web.pdf [Acceso 13 de junio 2016]

Arellano, César (2016), "Destruirá la construcción del nuevo aeropuerto un hábitat insustituible". *La Jornada*. 21 de abril de 2016. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/04/21/sociedad/037n3soc> [Acceso 13 de junio de 2016]

Aridjis, Homero (2014), "Last call for monarchs". *The World Post*. 25 de Julio de 2014. [En línea]. Disponible en: http://www.huffingtonpost.com/homero-aridjis/mexico-monarch-butterfly-migration-_b_4745915.html [Acceso 13 de junio de 2016]

Arregi, Joseba (2011), "Chamanes de plástico, colonialismo intelectual y apropiación intelectual entre Movimientos de nueva era". *Contribuciones a las ciencias sociales*. [En línea] Disponible en: <http://www.eumed.net/rev/cccss/12/jia2.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Assies, Willem (2003), "Territorialidad, Indianidad y Desarrollo: las cuentas pendientes". *Third Week of International Cooperation and Solidarity: Latin America, Toulouse, France*. Noviembre, 18-22. [En línea] Disponible en: <http://www.iisg.nl/labouragain/documents/assies.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Avila, Abelardo, Teresa Shamah, Carlos Galindo, et al. (1998), "La desnutrición infantil en el medio rural mexicano". *Salud Pública Mex*, 40. [En línea] Disponible en: <http://www.scielosp.org/pdf/spm/v40n2/Y0400207.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Ballenilla, Fernando (2004), "El final del petróleo barato". *El ecologista*, (40). [En línea] Disponible en: http://www.ahorraresfacil.net/lariberaenbici/docs/fin_del_petroleo.pdf [Acceso 16 de junio de 2016]

- Barabas, Alicia (2010), "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México". *Avá*, (17). [En línea] Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942010000200001&script=sci_arttext&tlng=pt [Acceso 13 de junio de 2016]
- Barlow, Maude (2001). *Blue Gold. The Global Water Crisis and the Commodification of the World's Water Supply*. IFG Committee on the Globalization of Water. [En línea] Disponible en: <http://www.carbonell-law.org/NuevoDiseno/ozonomio/revista3/Bibliografia/BlueGold.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Barlow, Maude (2012), *Oro azul*. [En línea] Disponible en: <http://www.bvsde.paho.org/bvsacg/fulltext/guerraagua.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Barragán, Daniela (2015), "Parques Eólicos: La cara del despojo en el Istmo de Tehuantepec". *Sin Embargo*. 1 de abril de 2015. [En línea] Disponible en: <http://www.sinembargo.mx/01-04-2015/1298234> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Barreda, Andrés (2001), "Biopiratería y resistencia en México". *El Cotidiano*, 18(110), 21-29. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32511003.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bartolomé, Miguel (1992), "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina". *Alteridades*, 2(4), 17-28. [En línea] Disponible en: <http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/alteridades/include/getdoc.php?id=19&article=16&mode=pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bartra, Armando y Gerardo Otero (2008), "Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia". En: Sam Moyo y Paris Yeros (coord.). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. FLACSO. Argentina. [En línea] Disponible en: <http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/19393.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bellinghausen, Hermann (2012), "Critican el despojo que implican las ciudades rurales sustentables". *La Jornada*. 20 de mayo de 2012. Política. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2012/05/20/politica/010n1pol> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bellinghausen, Hermann (2015), "Ecocidio Neoliberal. Alarma en la Huasteca ante la embestida del fracking". *La Jornada*, 1 de marzo de 2015. Política. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/01/politica/002n1pol> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bello, Álvaro (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los Pueblos Indígenas*. CEPAL. [En línea] Disponible en: <http://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/9/26089/libroetnicidadciudadania.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bello, Álvaro y Martha Rangel (2002), *La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América latina y el Caribe*. CEPAL. [En línea] Disponible en: http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_307.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996), "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?". *Estudios Públicos*, 63. Disponible en: <http://courseware.url.edu.gt/PROFASR/Estudiantes/Facultad%20de%20Ciencias%20Pol%C3%ADticas%20y%20Sociales/Poder%20y%20Pluriculturalidad%20Social%20en%20Guatemala/Textos%20te%C3%B3ricos%20de%20apoyo/Luckman%20y%20Berger-%20Modernidad,%20Pluralismo%20y%20crisis%20de%20sentido.pdf> [Acceso 30 de junio de 2016]
- Bestard, Joan (1991), "La familia: Entre la Antropología y la Historia". *Papers* 36:79-91. [En línea] Disponible en: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/23713/1/93535.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Blancas, Daniel (2007), "Eufrosina Cruz ganaba alcaldía de Quiegotani, Oaxaca, pero por ser mujer le quitan el triunfo". *Crónica*. 26 de diciembre de 2007. [En línea] Disponible en: <http://www.cronica.com.mx/notas/2007/339385.html> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Blaser, Mario (2013), "Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe". *Current Anthropology*, 54(5): 547-568. Disponible en: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32260665/Currentantro.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1471711811&Signature=Ki%2FxFVJuVOexbXMdcHU5789Q%2F0iI%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DOntological_Conflicts_and_the_Stories_of.pdf [Acceso 18 de agosto de 2016]
- Blaser, Mario, Harvey Feit y Glenn McRae (2004), *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. Zed Books Ltd. Reino Unido. [En línea] Disponible en: <http://www.mtnforum.org/sites/default/files/publication/files/1372.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bochner, Arthur (2012), "On first-person narrative scholarship: Autoethnography as acts of meaning". *Narrative Inquiry*, 22(1): 155-164. Disponible en: https://www.researchgate.net/profile/Arthur_Bochner2/publication/261853299_On_first-person_narrative_scholarship_Autoethnography_as_acts_of_meaning/links/551734390cf2d70ee2772a6e.pdf [Acceso 18 de agosto de 2016]
- Boff, Leonardo (2013), "La erosión de las fuentes de sentido". *Wordpress*. 28 de febrero de 2013, [En línea] Disponible en: <http://leonardoboff.wordpress.com/2013/02/28/la-erosion-de-las-fuentes-de-sentido/> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Boltvinik, Julio y Enrique Hernández (1999), *Pobreza y distribución del ingreso en México*. Siglo XXI. México. [En línea] Disponible en: http://www.julioboltvinik.org/images/stories/books/pobreza_y_distribucion_del_ingreso_en_mexico.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Boulding, Kenneth (1965). *Earth as a Space Ship*. Washington State University. Estados Unidos. [En línea] Disponible en: <http://www.economia.unam.mx/cedrus/descargas/Boulding-EARTH%20AS%20A%20SPACE%20SHIP1965.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (2001), "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica". En: Pierre Bourdieu, y Jean-Claude Passeron: *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Popular. España. 15-85. [En línea] Disponible en: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/reproduccion.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Brabeck, Peter (2013), *Water is a Human Right*. [En línea] Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=-dMA0_cLdeE [Acceso 13 de junio de 2016]

Brady, Mike (2003), "Steal the Water, Push the Powder". *Corporate Watch. News Letter* 19. [En línea] Disponible en: <https://corporatewatch.org/content/corporate-watch-newsletter-19-steal-water-push-powder> [Acceso 13 de junio de 2016]

Cáceres, Pedro (2009), "Necesitamos un planeta y medio para mantener el nivel de consumo actual". *El Mundo*. Ciencia. 24 de noviembre de 2009. [En línea] Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2009/11/24/ciencia/1259054931.html> [Acceso 13 de junio de 2016]

Calavia, Oscar (2006), *El indio ecológico. Diálogos a través del espejo*. [En línea] Disponible en: [http://ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/\(298\)Oscar_Calavia.pdf](http://ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/(298)Oscar_Calavia.pdf) [Acceso 13 de junio de 2016]

Calderón, Francisco (2011), "Corredores multimodales del transporte". *Bien común*, 15 (189-190), 67-71 [En línea] Disponible en: <http://www.frph.org.mx/biencomun/bc189-190/F-Calderon.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Carenzo, Sebastián y Florencia Trentini (2014), "El doble filo del esencialismo "verde": repensando los vínculos entre Pueblos Indígenas y conservación". En: Hugo Trinchero, Luis Campos, y Sebastián Valverde (coord.) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras, Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. [En línea] Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D10225.dir/Pueblos2.pdf#page=104> [Acceso 13 de junio de 2016]

Cayuela, Ricardo (2010). "Eufrosina Cruz Mendoza. La prisión de la costumbre". *Letras libres*. Abril 2010. [En línea] Disponible en: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/eufrosina-cruz-mendoza-la-prision-de-la-costumbre> [Acceso 13 de junio de 2016]

CDDH Oaxaca (2008). *Desconocimiento de Eufrosina Cruz Mendoza, como ciudadana y vecina de Santa María Quieholani, Yautepec, Oaxaca*. Informe especial. [En línea] Disponible en: <http://www.derechoshumanosoaxaca.org/informesespeciales/EufrosinaCruz.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

CDI (2006) *Regiones indígenas de México*. CDI/PNUD. [En línea] Disponible en: http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

CDPMI (2013), *Estudio de la minería en México. Un análisis comparado con Canadá*. SEGOB/Comisión para el diálogo con los Pueblos Indígenas. [En línea] Disponible en: http://www.cdpim.gob.mx/v4/pdf/e_minero.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Chabat, Jorge (2010), *La respuesta del gobierno de Calderón al desafío del narcotráfico: entre lo malo y lo peor*. Documentos de trabajo, CIDE, División de Estudios Internacionales. [En línea] Disponible en: <http://libreriacide.com/librospdf/DTEI-196.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Chaca, Roselia (2012), "Formalmente, 14 parques eólicos funcionan en el Istmo". *Noticias Oaxaca NVI*. 10 de noviembre de 2012. [En línea] Disponible en: <http://old.nvinoticias.com/oaxaca/general/laboral/120439-formalmente-14-parques-eolicos-funcionan-istmo> [Acceso 13 de junio de 2016]

Chandler, Alfred (1977), *From the visible hand*. Harvard University Press. Reino Unido. [En línea] Disponible en: http://web.missouri.edu/~sykutam/CEU/Alfred_Chandler.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

CONABIO (2006), *La diversidad biológica forestal en México*. [En línea] Disponible en: http://www.conabio.gob.mx/institucion/cooperacion_internacional/doctos/dbf_mexico.html [Acceso 13 de junio de 2016]

CONAPO (2010), *La situación actual de los jóvenes en México*. Serie de documentos Técnicos. [En línea] Disponible en: http://www.unfpa.org.mx/publicaciones/cuadro_3.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Concha, Miguel (2011), "Infancia sin violencia". *Contralínea*. Opinión. 13 de noviembre de 2011. [En línea] Disponible en: <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2011/11/13/infancia-sin-violencia/> [Acceso 13 de junio de 2016]

Concheiro, Luciano y Sergio Grajales (2005), "Movimientos campesinos e indígenas en México: la lucha por la tierra". *OSAL*, 6(16), 47-58. [En línea] Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/AC16CBorquezGVentura.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Concheiro, Luciano, y Héctor Robles (2014), "Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesindia frente al capital". *Tierra*. Biblioteca digital UAM-X [En línea] Disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/440-5961pcv.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

CONEVAL (2010), *Dimensiones de la seguridad alimentaria: Evaluación Estratégica de Nutrición y Abasto*. [En línea] Disponible en: http://www.coneval.gob.mx/rw/resource/coneval/info_public/PDF_PUBLICACIONES/Dimensiones_seguridad_alimentaria_FINAL_web.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

CONEVAL (2013), "Siete de cada diez niños indígenas vive en pobreza". *Siempre*. 3 de abril de 2013. [En línea] Disponible en: <http://www.siempre.com.mx/2013/04/cinco-de-cada-diez-ninos-sufre-de-pobrezaunicef/> [Acceso 13 de junio de 2014]

CONEVAL (2015), *CONEVAL informa los resultados de la medición de pobreza 2014*. Comunicado de Prensa 005. Dirección de información y comunicación social. [En línea] Disponible en: http://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Documents/Comunicado005_Medicion_pobreza_2014.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Connolly, Priscilla (1994), "De ida y vuelta al siglo pasado: Políticas de inversión, relaciones de producción y dependencia económica". *Sociológica* 9(26). UAM-X. [En línea] Disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/2609.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Cosío, María (1994), "Changements de fécondité au Mexique et politiques de population" En: Cristina Barroso (2004), *La fecundidad indígena en México y Brasil. Visión oficial versus visión indígena ¿dos caminos divergentes, espejos de América Latina?*. ALAP, 18-20 de septiembre de 2004. [En línea] Disponible en: http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_alap/PDF/ALAP2004_398.PDF [Acceso 13 de junio de 2016]

Crosby, Alfred (1988), "Ecological imperialism. The overseas migration of Western Europeans as a Biological Phenomenon". En: Donald Worster. *The ends of the earth: perspectives on modern environmental history*. Cambridge University Press. [En línea] Disponible en: <http://faculty.washington.edu/stevehar/Crosby1988.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

- Cruz, Mónica (2009), "Encadenados al agua embotellada". *Revista Emeequis*, 5 de octubre de 2009, 25-36. [En línea] Disponible en: <http://www.mx.com.mx/xml/pdf/192/22.pdf> [Acceso 13 de junio de 2014]
- Cuevas, Homero (2000), "La Teoría Económica, el Afecto y la Familia". *Revista de Economía Institucional*, 2(2), 13-36. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/419/41900202.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Cuevas, María Luisa, Arturo Garrido, José Luis Pérez y Daniel Iura (2010), "Procesos de cambio de uso de suelo y degradación de la vegetación natural". En: Helena Cotler (coord.) *Las cuencas hidrográficas de México. Diagnóstico y priorización*. SEMARNAT, INE Y FUNDACIÓN G. RÍO ARRONTE IAP. México. [En línea] Disponible en: <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/639/procesos.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Dávila, Israel (2016), "Derriban casa de líder otomí de Xochicuaautla". *La Jornada en línea*. Estados. 11 de abril 2016. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2016/04/11/granaderos-resguardan-maquinaria-de-autopista-naucalpan-toluca> [Acceso 13 de junio de 2016]
- De Barbieri, Teresita (1985), "Las Mujeres, menos madres. Control de la Natalidad: ¿Control de la Mujer?". *Nueva Sociedad* 75, 105-113 [En línea] Disponible en: http://nuso.org/media/articles/downloads/1235_1.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- De Grammont, Hubert (2009), "La desagrarización del campo mexicano". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16 (50), 13-50 [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10511169002> [Acceso 13 de junio de 2016]
- De Ita, Ana (2010), "Territorios indígenas y campesinos en México: entre el despojo y la resistencia, primer esbozo de un mapa". *Revista Pueblos y Territorios*, 1. [En línea] Disponible en: <http://www.cudeca.or.cr/Revista-Pueblos-y-Territorios> [Acceso 13 de junio de 2016]
- De la Villa, María (2008), "Poder disciplinario y educación: aproximación foucaultiana desde la Psicología Social". *Athenea Digital*, 13: 71-94. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53701304> [Acceso 13 de junio de 2016]
- De Martino, Mónica (2007), *Familias y Políticas Sociales en los Noventa. Gobernamentalidad: una perspectiva analítica*. [En línea] Disponible en: <http://www.rediberoamericanadetrabajoconfamilias.org/uruguay/pdf/uruguay-01.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- De Sousa, Boaventura (2010), *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur*. Instituto Internacional de derecho y sociedad. [En línea] Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Deleuze, Guilles y Felix Guattari (1987), *A Thousand Plateaus*. University of Minnesota Press. Estados Unidos. [En línea] Disponible en: <https://www.ntnu.no/wiki/download/attachments/21463142/deleuzeguattarirhizome.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]
- Delgado, Gian Carlo (2010), "América Latina y el Caribe como reservas estratégicas de minerales". En: Gian Carlo Delgado (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina*. Colección El Mundo Actual, Situación y Alternativas CEIICH, 17-57. [En línea] Disponible en: <http://computo.ceiich.unam.mx/webceiich/docs/libro/mineria.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]

Díaz, Lourdes (2014), "Ganan indígenas; juez les concede amparo contra el Aeropuerto de Creel". *Oseri*, 30 de noviembre de 2014. [En línea] Disponible en: http://uri.oseri.net/index.php?option=com_content&view=article&id=4708%3Aagan-an-indigenas-juez-les-concede-amparo-contra-el-aeropuerto-de-creel&catid=135%3Aindigenas&Itemid=1 [Acceso 15 de junio de 2016]

DICTAMEN FINAL PREAUDIENCIA SOBRE PRESAS (2015), *Derechos de los Pueblos e Impunidad*. [En línea] Disponible en: http://www.fanmexico.net/sites/freshwateraction.net/files/Dictamen%20Pre-audiencia%20Presas%20TPP_0.pdf [Acceso 15 de junio de 2016]

Dietz, Gunther (2005), "Del indigenismo al zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multi-étnica". En: Grey, Nancy y Zamos, León (coord.) *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, 53-128. [En línea] Disponible en: <http://www.uv.mx/iie/files/2013/05/cap-abyayala.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]

EL JUEGO DE LA MUERTE, EXPERIMENTO MILGRAM (2010) France télévision. <https://www.youtube.com/watch?v=64cuhc3vx5A>

Eliade, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano* (1957). [En línea] Disponible en: <http://iluterana.cl/v3/wp-content/uploads/2015/08/Mircea-Eliade-Lo-Sagrado-y-lo-Profano.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]

Ellis, Frank (2000), "Rural livelihoods and diversity in developing countries". *Natural Resource Perspectives*, 40. [En línea] Disponible en: <https://www.odi.org/sites/odi.org.uk/files/odi-assets/publications-opinion-files/2881.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]

Embid, Alfredo (2000), "Del control de la natalidad al genocidio". *Medicina medioambiental*, 59, 75-92. [En línea] Disponible en: <http://www.amcmh.org/PagAMC/medicina/articulospdf/59NatalidadGenocidio.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]

Enciso, Angélica (2005), "Denuncian maniobras de Coca-Cola para adueñarse de agua en Chiapas". *La Jornada*. Sociedad y justicia. 27 de abril de 2016. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/04/27/index.php?section=sociedad&article=046n1soc> [Acceso 15 de junio de 2016]

Escobar, Arturo (2012), "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo". *Wale'keru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo* (2): 8-29. Disponible en: <http://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1> [Acceso 18 de agosto 2016]

Escobar, Arturo (2015), *Más allá del tercer mundo: Globalización y Diferencia*. ICAHN. [En línea] Disponible en: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/mas%20alla%20del%20tercer%20mundo-impresso.pdf> [Acceso en 15 de junio de 2016]

Espinosa, Alejandro, Mauro Sierra y Noel Gómez (2002), "Producción y tecnología de semillas mejoradas de maíz por el INIFAP en el escenario sin la PRONASE". *Agronomía mesoamericana*, 14(1), 117-121. Universidad de Costa Rica. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/437/43714116.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]

Espinosa, María Eugenia (2002), "La escuela primaria en el siglo XX. Consolidación de un invento". *Diccionario de Historia de la Educación de México*. México. CIESAS/DGSCA/UNAM. [En línea] Disponible en: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_26.htm [Acceso 15 de junio de 2016]

- Esquinas, José (2006), *Una apuesta por el futuro agrícola, alimentario y medioambiental*. [En línea] Disponible en: http://www.magrama.gob.es/ministerio/pags/biblioteca/revistas/pdf_AM/AM_2006_57_14_20.pdf [Acceso 15 de junio de 2016]
- Esquivel, Gerardo (2000), *Geografía y Desarrollo Económico de México*. Research Network. Working Paper. Banco Interamericano de Desarrollo. [En línea] Disponible en: <https://publications.iadb.org/bitstream/handle/11319/2049/Geograf%C3%ADa%20y%20desarrollo%20econ%C3%B3mico%20en%20M%C3%A9xico.pdf?sequence=1> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Esteban, MariLuz, Rosa Medina y Ana Távora (2005), "¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género". *Símpo: Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual*. X Congreso de Antropología de la FAAEE. [En línea] Disponible en: <http://digibug.ugr.es/bitstream/10481/22464/1/por%20qu%C3%A9%20analizar%20el%20amor.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]
- Esteinou, Rosario (1991), "Fragilidad y Recomposición de las Relaciones Familiares". *Desacatos*, 2: 11-28 [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/139/13900201.pdf> [Acceso 15 de junio de 2016]
- Esteinou, Rosario (1999), "Familia y Diferenciación Simbólica". *Nueva Antropología*, (55):9-26. [En línea] Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/55/cnt/cnt1.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Esteinou, Rosario y Rene Millán (1991), "Cultura, identidad y consumo". *Debate feminista*, 3, 54-62. [En línea] Disponible en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/cultur669.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Esteva, Gustavo (2001), "Desarrollo". En: Sachs Wolfgan (coord.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. [En línea] Disponible en: <http://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- ETC (2010), "Quién alimenta al mundo". *Biodiversidad*, abril 2010, [En línea] Disponible en: <https://www.grain.org/es/article/archive/categories/207-biodiversidad-abr-2010> [Acceso 13 de junio de 2016]
- FAO (1997), *The state of the world's plant genetic resources for food and agriculture*. Rome. [En línea] Disponible en: <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/meeting/015/w7324e.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Federico, Engels (2006), *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Colección Clásicos del Marxismo, Fundación Federico Engels. [En línea] Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Fitting, Elizabeth (2006), "Importing Corn, Exporting Labor: The Neoliberal Corn Regime, GMOs, and the Erosion of Mexican Biodiversity". *Agriculture and Human Values*, 23(1), 15-26. Springer. [En línea] Disponible en: <http://www.uio.no/studier/emner/annet/sum/SUM1000/h09/importing%20corn%20exporting%20labor.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- FOOD INC. (2008), [En línea] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=smk2xq2l3Ig> [Acceso 13 de junio de 2016]

Foucault, Michael (1971), "Verdad y Poder". En: Michael Foucault (1999), *Estrategias de Poder*. Obras esenciales. Volumen II. Paidós. España. [En línea] Disponible en: http://www.medicinayarte.com/img/foucault_estrategias_de_poder.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Foucault, Michael (1991), *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad del Saber*. Siglo XXI. México. [En línea] Disponible en: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/681.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Fraser, Donald (1972), "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872". *Historia mexicana*, 21(4), 615-652. [En línea] Disponible en: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/UBA647Q1G887V2D7R24BHMR1HQ5BN1.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Fromm, Erick (1986), *El Arte de Amar*. Paidós. [En línea] Disponible en: <http://image.librodearena.com/b/4/1384054/el-arte-de-amar-E-FROMM.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Galtung, Johan (1971), "A structural theory of imperialism". *Journal of Peace Research*, 81-117. [En línea] Disponible en: <http://bev.berkeley.edu/ipe/readings/galtung.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Galtung, Johan (1990), *Violencia cultural*. Gernika Gogoratuz. Centro de Investigación por la Paz. [En línea] Disponible en: <http://www.gernikagogoratuz.org/web/uploads/documentos/202892edd66aafe5c03dacf1298fd7f8938fae76.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

García, Luis, Yuncuic Galván, Ingrid Valsieso, Omar Masera, et al. (2009), "Neotropical Forest Conservation, Agricultural Intensification, and Rural Out-migration: the Mexican Experience". *Bioscience*, 59(10), 863-873. [En línea] Disponible en: <http://bioscience.oxfordjournals.org/content/59/10/863.full> [Acceso 13 de junio de 2016]

García, Olga (1999), "La dinámica de los conflictos religiosos en Oaxaca, 1975-1990". *Sociológica*, 14(41), 157-179. [En línea] Disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4108.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

García-Canclini, Néstor (2004), "Diferentes, desiguales o desconectados". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* 66/67, 113-133 [En línea] Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/revistacidob/article/viewFile/28376/28211> [Acceso 13 de junio de 2016]

Gilly, Adolfo y Rhina Roux (2008), "Capitales, tecnologías y mundos de la vida". En: Enrique Arceo, Eduardo Basualdo (coord.) *Los condicionantes de la crisis en América Latina*. [En línea] Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1236.dir/arceobasualdo.pdf#page=24> [Acceso 13 de junio de 2016]

Giraldo, Omar (2015), "Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política". *Revista Mexicana de Sociología*, 77(4), 637-662. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32141548005> [Acceso 13 de junio de 2016]

GLOBAL WITNESS (2016), *Deadly Environment. A Rising Death Toll on Our Environmental Frontiers is Escaping International Attention*. [En línea] Disponible en: <https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/deadly-environment/> [Acceso 13 de junio de 2016]

- Gómez, Magdalena (2015), "Xochicuautila: la expropiación etnocida". *La Jornada*. Opinión 14 de julio. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/07/14/opinion/016a1pol> [Acceso 13 de junio de 2016]
- González, Carmen, Manuel Basaldúa (2007), "La formación de redes sociales en el estudio de actores y familias. Perspectiva de estudio en historia y antropología". *REDES- Revista hispana para el análisis de redes sociales*. 12(8):1-27 [En línea] Disponible en: http://revista-redes.rediris.es/pdf-vol12/Vol12_8.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- González, Guillermo, María Vega y Carlos Cabrera (2012), "Impacto de la violencia homicida en la esperanza de vida masculina de México". *Revista Panamericana de Salud Pública*, 32(5), 335-342. [En línea] Disponible en: <http://www.scielosp.org/pdf/rpsp/v32n5/v32n5a03.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- González, Mauricio (2016), "Evaluaciones de Impacto Social, Instrumentos para el despojo". *Jornada del Campo*, 100. 16 de enero de 2016. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/01/16/cam-agua.html> [Acceso 13 de junio de 2016]
- González, Moisés (1958), "Indio y propiedad en Oaxaca". *Historia mexicana*, 8(2), 175-191. [En línea] Disponible en: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/3VIFAFQ5RSUICV2MAYM9K1RMI1PM76.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Goody, Jack (1972), *Domestic groups*. En: Luis Daniel Hocsman (2011), Estrategias territoriales, recampesinización y etnicidad en los Andes de Argentina. UAM-X. México. [En línea] Disponible en: <http://bvsde.org.ni/clacso/publicaciones/EstrategiasTerritoriales.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- GRAIN (1998), "Biopiratería, patente de saqueo". *Biodiversidad*. 22 de junio de 1998. [En línea] Disponible en: <https://www.grain.org/article/entries/846-biopirateria-patente-de-saqueo> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Gross, Toomas (2011), "Farewell to Fiestas and Saints? Changing Catholic Practices in Contemporary Rural Oaxaca". *Journal of Ethnology and Folkloristics*, 3(1), 3-19. [En línea] Disponible en: http://www.jef.ee/index.php/journal/article/viewFile/18/pdf_17 [Acceso 13 de junio de 2016]
- Grzanic, Marina (2012), "Biopolitics and Necropolitics in relation to the Lacanian four discourses". *Simposium Art and Research: Shared methodologies. Politics and translation*. Barcelona, 6 y 7 de Septiembre de 2012. [En línea] Disponible en: http://www.ub.edu/doctorat_eapa/wp-content/uploads/2012/09/Marina.Grzanic_Biopolitics-Necropolitics_Simposio_2012.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Guadarrama, Xochitl, Ivonne Vizcarra y Bruno Lutz (2009), "De la migración: ausencias masculinas y reacciones femeninas mazahuas". *Relaciones, Estudios de historia y sociedad*, 118(30). [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13712904007> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Guevara, Sergio (2001), "Presentación". En: Lucina Hernández (coord.) *Historia ambiental de la ganadería en México*. Instituto de Ecología, México, pp. 1-6 [En línea] Disponible en: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-03/010026355.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Hardin, Garret (1968), *The tragedy of the Commons*. [En línea] Disponible en: http://www2.geog.ucl.ac.uk/~mdisney/teaching/tutorials/hardin_1968.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Hardin, Garret (1974), *Lifeboat Ethics: the Case Against Helping the Poor*. [En línea] Disponible en: http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_lifeboat_ethics_case_against_helping_poor.html [Acceso 13 de junio de 2016]

Harris, Olivia (1986), "La unidad doméstica como una unidad natural". *Nueva Antropología*, 8(30), 199-222 [En línea] Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/30/cnt/cnt10.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Harvey, David (2001), *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*. Routledge. [En línea] Disponible en: <http://sociology.sunimc.net/htmledit/uploadfile/system/20100510/20100510202728241.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Heede, Richard (2014), "Tracing Anthropogenic Carbon Dioxide and Methane Emissions to Fossil Fuel and Cement Producers, 1854-2010". *Climatic Change*. 122(1), 229-241. [En línea] Disponible en: <http://link.springer.com/article/10.1007/s10584-013-0986-y/fulltext.html> [Acceso 13 de junio de 2016]

Hernández-Xolocotzi, Efraím (1988), "La agricultura tradicional en México". *Comercio exterior*, 3(8)673-678. [En línea] Disponible en: <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/189/2/RCE2.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Hernández-Xolocotzi, Efraím (2007), "La investigación de huarache". *Revista de Geografía Agrícola* (39), 113-116. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/757/75703909.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Hiernaux, Daniel (1995), "Reestructuración económica y cambios territoriales en México: un balance 1982-1995". *Revista de estudios regionales*, (43), 151-176. [En línea] Disponible en: <http://www.revistaestudiosregionales.com/documentos/articulos/pdf475.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Hobsbawm, Erick (1998), *Historia del siglo XX*. [En línea] Disponible en: http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Hobsbawm_HistoriadelSiglo_XX.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Huxley, Aldous (1937), *El fin y los medios*. [En línea] Disponible en: <http://www.alejandriadigital.com/wp-content/uploads/2016/03/HUXLEY-Aldous-El-Fin-y-los-Medios.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Illich, Iván (2002), *Necesidades*. [En línea] Disponible en: http://letraslibres.com/sites/default/files/pdfs_articulos/pdf_art_7331_6443.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

INEGI (2004), *La población indígena en México*. [En línea] Disponible en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/Pob_ind_Mex.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

INEGI (2006), "Fecundidad". *Mujeres y hombres en México 2006*. [En línea] Disponible en: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100775.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Jelin, Elizabeth (1984), *Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada*. Centro de Estudios de Estado y Sociedad. [En línea] Disponible en: http://201.231.178.100/Publicaciones/Est_c/Est_c1984,4.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Jiménez, Yolanda (2011), "Exclusión, asimilación, integración, pluralismo cultural y "modernización" en el sistema educativo mexicano: un acercamiento histórico a las escuelas de educación pública para indígenas". *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 12. [En línea] Disponible en: <http://www.uv.mx/cpue/num12/inves/jimenez-exclusion-asimilacion.html> [Acceso 13 de junio de 2016]

Joy, Annamma, John Sherry, Gabriele Troilo y Jonathan Deschenes (2007), "26 Writing it up, writing it down: being reflexive in accounts of consumer behavior." *Handbook of qualitative research methods in marketing*. Disponible en: http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/44963866/Writing_it_up_writing_it_down_Reflexivit20160421-20522-5oi6fd.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1471759907&Signature=UvR1bFwwFRt%2Bm26B01hiUY005ok%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DWriting_it_up_writing_it_down_Reflexivit.pdf [Acceso 18 de agosto de 2016]

Kahl, Joseph y Stycos Mayone (1964), "Filosofía de la política demográfica en Latinoamérica". *El Trimestre Económico* 31(123)-3, 423-434. Disponible en: http://aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/7195/1/DOCT2064821_ARTICULO_6.PDF [Acceso 13 de junio de 2016]

Klare, Michael (2001), "La nueva geografía de los conflictos internacionales". *Foreign Affairs en español*, 1(2), 157-165. [En línea] Disponible en: <http://abogadonotariopr.com/images/Lectura1.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Kuntz, Sandra (1999), "Los ferrocarriles y la formación del espacio económico". En Sandra Kuntz y Priscilla Connolly (1999), *Ferrocarriles y obras públicas*. México: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México. [En línea] Disponible en: <http://www.colmex.mx/academicos/ceh/kuntz/images/libros/capilb/ferro.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Lambin, Erick, B.L. Turner, Geist Helmut, *et al.* (2001), "The causes of land-use and land-cover change: moving beyond the myths". *Global environmental change*, 11(4), 261-269, [En línea] Disponible en: <http://www.eoearth.org/view/article/51cbcd2f7896bb431f6905af/> [Acceso 13 de junio de 2016]

Lefebvre, Henri (1974), "La producción del espacio". *Papers: Revista de Sociología*, (3):219 - 229. [En línea] Disponible en: http://blogs.fad.unam.mx/assinatura/nadia_osornio/wp-content/uploads/2014/05/lefebvre-la-produccion-del-espacio.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Lefebvre, Henri (1991), "The production of space". Blackwell, Oxford. [En línea] Disponible en: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic1412058.files/Week%203/Lefebvre.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Leonard, Annie, Louis Fox y Johan Sachs (2007), *The Story of Stuff*. Tides foundation. [En línea] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=9GorqroigqM> [Acceso 13 de junio de 2016]

- Llano, Manuel (2014), "Extracción de hidrocarburos, en tierras de quién". *La Jornada del Campo* 86. 15 de noviembre de 2014. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/11/15/cam-ley.html> [Acceso 13 de junio de 2016]
- López, Francisco (2006), *El saqueo de la naturaleza y el conocimiento. (Des)regulación internacional de los recursos genéticos y el conocimiento indígena y su impacto en la legislación mexicana*. [En línea] Disponible en: http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Gomez-Kuppe/LopezBarcenasFrancisco.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- López, Francisco (2012), *Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas en México*. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. [En línea] Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/7/3171/15.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- López, Francisco y Mayra Eslava (2011). *El mineral o la vida: La legislación minera en México*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas. [En línea] Disponible en: http://www.lopezbarcenas.org/sites/www.lopezbarcenas.org/files/El_mineral_o_la_vida_0.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Loyzaga, Kathia y Eliud Torres (2011), "Infancia y trabajo en la cosmovisión maya. Una perspectiva tseltal – tzotzil". *Revista Iberoamericana*. Rayuela. [En línea] Disponible en: <http://revistarayuela.ednica.org.mx/sites/default/files/Art.%20Kathia%20Loyzaga%20Davila%20Madrid%20y%20Eliud%20Torres%20Vel%C3%A1zquez.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Loza, Mariela, Ivonne Vizcarra, Bruno Lutz, y Eduardo Quintanar (2007), "Jefaturas de hogar: el desafío femenino ante la migración transnacional masculina en el sur del Estado de México". *Migraciones internacionales*, 4(2), 33-60 [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15140202> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Luna, Rebeca (2012), "Molestos por los mototaxis, taxistas de Juchitán se enfrentan a la policía". *Despertar*. 25 de octubre de 2012. [En línea] Disponible en: <http://despertardeoaxaca.com/molestos-por-los-mototaxis-taxistas-de-juchitan-se-enfrentan-a-la-policia/> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Lutz, Bruno (2013), "Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social". *Espiral*, 20(57), 177-189 [En línea] Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v20n57/v20n57a7.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Maldonado, Nelson (2004), "Sobre la Colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". [En línea] Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Malthus, Thomas (1998), *An Essay on the Principle of Population* (1798). Cosimo, Inc. [En línea] Disponible en: <http://129.237.201.53/books/malthus/population/malthus.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Mandujano, Isaín (2012), "Ciudades rurales sustentables, el fracaso de Sabines". *Proceso* 1969. 25 de agosto de 2012. [En línea] Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/?p=318070> [Acceso 13 de junio de 2016]

Manzo, Diana (2015), "Asignan 179 millones para el Aeropuerto de Ciudad Ixtepec". *El imparcial*. 11 de diciembre de 2015. [En línea] Disponible en: <http://imparcialoaxaca.mx/istmo/7tU/asignan-179-millones-para-el-aeropuerto-de-ciudad-ixtepec> [Acceso 13 de junio de 2016]

Manzo, Diana (2016), "En San Mateo del Mar, la tierra se ama y se defiende". *Istmopress*. [En línea] Disponible en: <http://www.istmopress.com.mx/especiales/en-san-mateo-del-mar-se-pronuncian-contra-el-despojo-de-su-territorio/> [Acceso 13 de junio de 2016]

Margulis, Mario y Marcelo Urresti (1998), "La construcción social de la condición de juventud". Disponible en: http://www2.perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mario_margulis_y_marcelo_urresti_-_la_construccion_social_de_la_condicion_de_juventud_urresti.pdf [Acceso 18 de agosto de 2016]

Marino, Daniela (2001), "La desamortización de las tierras de los pueblos (Centro de México, siglo XIX). Balance historiográfico y fuentes para su estudio". *América Latina en la Historia Económica*, 8(16), 33-43. [En línea] Disponible en: https://www.academia.edu/653051/La_desamortizaci%C3%B3n_de_las_tierras_de_los_pueblos_centro_de_M%C3%A9xico_siglo_XIX_.Balance_historiogr%C3%A1fico_y_fuentes_para_su_estudio [Acceso 13 de junio de 2016]

Martínez, Alier (2006), "Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad". *Polis. Revista Latinoamericana* (13). [En línea] Disponible en: <https://polis.revues.org/5359?lang=es> [Acceso 13 de junio de 2016]

Martínez, Jaime (2012), "El cambio real está en nosotros". *Diario comunal* 11. [En línea] Disponible en: <http://jaimemartinezluna.blogspot.mx/2014/05/diario-comunal-11.html> [Acceso 13 de junio de 2016]

Martínez, Jaime (2016), Estado de Facebook, 9 de junio de 2016. [En línea] Disponible en: <https://www.facebook.com/jaime.martinezluna.9/posts/819000094903371> [Acceso 9 de junio de 2016]

Mascareño, Aldo (2006), "Sociología de la felicidad: lo incommunicable". *Teología y vida*, 47(2-3), 190-208. [En línea] Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492006000200004&script=sci_arttext&tlng=en#17 [Acceso 13 de junio de 2016]

Massieu, Yolanda y Francisco Chapela (2002), "Acceso a recursos biológicos y biopiratería en México". *El Cotidiano*, 19(114), 72-87 [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/325/32511408.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Max-Neef, Manfred, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn, Martín (1986), *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. [En línea] Disponible en: <http://habitat.aq.upm.es/deh/adeh.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Mbembe, Achille (2003), "Necropolitics". *Public culture*, 15(1), 11-40. [En línea] Disponible en: http://people.ucsc.edu/~nmitchel/achille_mbembe_-_necropolitics.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Mejía, Daniel y Juan Camilo Castillo (2012), "Narcotráfico y violencia en México: las razones más allá de Calderón". *Foro Económico*. [En línea] Disponible en: <http://focoeconomico.org/2012/10/23/narcotrafico-y-violencia-en-mexico-las-razones-mas-alla-de-calderon/> [Acceso 13 de junio 2016]

Mendieta, Eduardo (2007), "Hacer vivir y dejar morir: Foucault y la genealogía del racismo". *Tabula Rasa* 6, 138-152. Bogotá, Colombia. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600606> [Acceso 13 de junio de 2016]

- Mendoza, Elva (2012). "Áreas Naturales protegidas, el disfraz del despojo". *Contralínea*. 13 de noviembre de 2012. [En línea] Disponible en: <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2012/11/13/areas-naturales-protegidas-el-disfraz-del-despojo/> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Mendoza, Elva (2013), "México cede sus bosques y selvas a REDD+". *Contralínea*. 14 de agosto de 2013. [En línea] Disponible en: <http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/index.php/2013/08/04/mexico-cede-sus-bosques-selvas-redd/> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Miró, Carmen (1999), "América Latina: La población y las políticas de población entre Bucarest y El Cairo". *Papeles de Población*, 5(20), 9-23. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/112/11202002.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Montes García, Olga (1999), "La dinámica de los conflictos religiosos en Oaxaca, 1975-1990". *Sociológica*, (41), 157-179. [En línea] Disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4108.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Montoya, América (2013), "Ahí viene el tren: ¿Cuántos mexicanos han usado este medio de transporte?". *Pulso red*. [En línea] Disponible en: <http://pulsored.com.mx/web/?p=7267> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Navarrete, Federico (2008), *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. CDI. [En línea] Disponible en: <http://evaluaciondocente.sep.gob.mx/materiales/NAVARRETEFEDERICOLOSPUEBLO SINDIGENASDEMEXICO.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Navarro, Fernanda (2013), "Lecciones del zapatismo hoy... para descolonizar nuestras mentes". *Centro de Estudios de Filosofía Mexicana*, 14 de abril de 2013. [En línea] Disponible en: <https://filosofiamexicana.org/2013/04/14/lecciones-del-zapatismo/> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Navarro, Mina (2013), "Las luchas indígenas y campesinas contra el despojo capitalista en México: subjetividades políticas en la defensa y gestión de los bienes comunes naturales". *Boletín Onteaiken* 15, 71-84. [En línea] Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin15/2-4.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Naz, Farzana (2006), "Arturo Escobar and the Development Discourse: an Overview". *Asian Affairs* 28(3): 64-84 [En línea] Disponible en: <http://courses.arch.vt.edu/courses/wdunaway/gia5524/Naz06.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Norgaard, Richard (2010), "Ecosystem Services: From Eye-opening Metaphor to Complexity Blinder". *Ecological economics*, 69(6), 1219-1227. [En línea] Disponible en: <http://esanalysis.colmex.mx/Sorted%20Papers/2009/2009%20USA%20-3F%20Interd%201.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- OIT (1989), *C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989* (No. 169). [En línea] Disponible en: http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169#A7 [Acceso 13 de junio de 2016]
- OIT (2010), *Tendencias Mundiales del Empleo Juvenil*. [En línea] Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---emp_elm/---trends/documents/publication/wcms_150034.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Ojarasca (2012) "Chimalapas: Historia de un conflicto que no debió ser. Comité Nacional para la Defensa y Conservación de los Chimalapas". *La Jornada*, 14 de abril de 2012. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2012/04/14/oja-chimalapas.html> [Acceso 13 de junio de 2016]

ONU (1989), *Convención Sobre los Derechos del Niño*. [En línea] Disponible en: <http://www.un.org/es/events/childrenday/pdf/derechos.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

ONU (1994), *Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo*. El Cairo. [En línea] Disponible en: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/icpd_spa.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

ONU (2000), *Objetivos de Desarrollo Del Milenio*. [En línea] Disponible en: http://www.cinu.mx/minisitio/ODM8/los_8_objetivos_del_milenio/ [Acceso 13 de junio de 2016]

ONU (2002), *Derecho al agua y al saneamiento*. [En línea] Disponible en: http://www.un.org/spanish/waterforlifedecade/human_right_to_water.shtml [Acceso 13 de junio de 2016]

O'Riordan, Timothy (1977), "Environmental Ideologies". *Environment and Planning* 9(1), 3-14. [En línea] Disponible en: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.452.2549&rep=rep1&type=pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Ornelas, Carlos (2003), "Las bases del federalismo y la descentralización en educación". *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 3(1). [En línea] Disponible en: <http://redie.uabc.mx/redie/article/view/73> [Acceso 13 de junio de 2016]

Ortiz, Ana, Verónica Vázquez y Margarita Montes (2005), "La alimentación en México: enfoques y visión a futuro". *Estudios Sociales: Revista de investigación científica*, 13(25), 7-34. [En línea] Disponible en: <http://www.bvsde.paho.org/texcom/nutricion/702501.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Ortiz, Delia (2012), "Taxistas se enfrentan contra mototaxistas en Juchitán". *Oaxacain*. 7 de mayo 2012. [En línea] Disponible en: <http://oaxacain.com/noticias/regional/7498-enfrentamiento-ruleteros.html> [Acceso 4 de junio de 2016]

Owolabi, Kunle (2012), "¿La legalización de los "usos y costumbres" ha contribuido a la permanencia del gobierno priísta en Oaxaca? Análisis de las elecciones para diputados y gobernadores, de 1992 a 2001". *Foro internacional* 44(3)177, 474-508. [En línea] Disponible en: http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/YBL5RUE2TDV3I6MYM6XQ4U824EYBYB.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Packard, Vance (1960), *The Waste Makers*. Longmans. [En línea] Disponible en: <http://www.soilandhealth.org/wp-content/uploads/0303critic/030320wastemakers/wastemakers.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Paré, Luisa (1990), "¿Adelgazamiento del INMECAFE o de los pequeños productores de café?" *Revista Sociológica* 5(13), 133-144. [En línea] Disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/1307.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Parker, Cristian (2009), "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente". *América Latina Hoy*, 41, 35-56. [En línea] Disponible en: http://rca.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/1130-2887/article/viewFile/2431/2479 [Acceso 13 de junio de 2016]

Paterson, Kent (2010), "2010: El Año del Nini". *Programa de las Américas*. 6 de septiembre de 2010. [En línea] Disponible en: <http://www.cipamericas.org/es/archives/3101> [Acceso 13 de junio de 2016]

Pérez, David (2014), "Chapo Guzmán, CEO". *Nexos*, 23 de febrero. [En línea]

Disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=19103> [Acceso 13 de junio de 2016]

Pérez, Enrique y Clemencia Santos (2013), "Tendencias recientes de la migración interna en México". En: *Papeles de Población* 19(76):53-88, Universidad Autónoma del Estado de México. México. [En línea] Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/pp/v19n76/v19n76a3.pdf> [Acceso 13 de junio de 2014]

Pérez, Maya (2011), "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". *Alteridades* 21(42), 65-75. UAM. México. [En línea] Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172011000200005 [Acceso 13 de junio de 2016]

Pichardo, Beatriz (2006), "La revolución verde en México". *Agrária* (4), 40-68. São Paulo. [En línea] Disponible en: <http://www.revistas.usp.br/agraria/article/viewFile/121/121> [Acceso 13 de junio de 2016]

Pineda, Siboney, Ivonne Vizcarra y Bruno Lutz (2006), Gobernabilidad y pobreza: proyectos productivos para mujeres indígenas mazahuas del Estado de México. *Indiana*, 23, 283-307. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018073012> [Acceso 13 de junio de 2016]

Piñeyro, José Luis (2004), "Fuerzas armadas y combate a las drogas en México: ayer y hoy". *Sociológica*, 19(54):157-181. [En línea] Disponible en: <http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/5407.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Pisano, Margarita (2015), *Fantasear un futuro: Introducción a un cambio civilizatorio*. Editorial Revolucionarias. Chile. [En línea] Disponible en: <http://www.mpisano.cl/fantasear-un-futuro-introduccion-a-un-cambio-civilizatorio/> [Acceso 13 de junio de 2016]

Psacharopoulos, George y Harry Patrinos (1994), *Los pueblos indígenas y la pobreza en América Latina: Un análisis empírico*. CELADE. Chile [En línea] Disponible en: <http://repositorio.cepal.org/handle/11362/7841> [Acceso 13 de junio de 2016]

Rahnema, Majid (2007), *Eradicating Poverty or the Poor?* [En línea] Disponible en: https://cmsdata.iucn.org/.../eradicating_poverty_or_the_poor___majid_rahnama.doc [Acceso 13 de junio de 2016]

Ramos, Gustavo (2016), "Sostienen rarámuris toma de aeropuerto en Creel". *Frontenet.com* [En línea] Disponible en: http://www.frontenet.com/_blog/Sostiene-raramuris-toma-de-aeropuerto-en-1 [Acceso 13 de junio de 2016]

Recondo, David (2001), "Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca" En: Lourdes León. *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, 91-113. [En línea] Disponible en: https://www.academia.edu/857418/Usos_y_costumbres_procesos_electorales_y_atonom%C3%ADa_ind%C3%ADgena_en_Oaxaca [Acceso 13 de junio de 2016]

RED POR LA PAZ CHIAPAS Y CAIK (2012), "De la Tierra al Asfalto". *Informe del programa Ciudades Rurales Sustentables*. [En línea] Disponible en: http://www.frayba.org.mx/archivo/noticias/20120510_comunicado_prensa_-_red_por_la_paz_chiapas_y_caik_presentan_informe_de_la_misio_n_civil_de_obse rvacio_n_al_programa_ciudades_rurales_sustentables.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Reig, Ernest (2002), "La multifuncionalidad del mundo rural". *ICE, Globalización y Mundo Rural* (803), 33-44 [En línea] Disponible en: http://www.revistasice.com/CachePDF/ICE_803_33-44__C269640516020DF2E9AB5950BAB97D37.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

- Robinson, Ken (2010), *Changing Education Paradigms*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zDZFcDGpL4U> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Robinson, Ken (2012), *School kills creativity*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=y2Nz2X0AEXw> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Robles, Héctor (2000), "Propiedad de la tierra y población indígena". *Estudios Agrarios*, 14, 123-147. [En línea] Disponible en: <http://www.economia.unam.mx/publicaciones/reseconinforma/pdfs/302/07%20H%E9ctor%20Robles.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Robles, Héctor (2007), *Tendencias en el campo mexicano. Estudios Agrarios*. [En línea] Disponible en: http://www.pa.gob.mx/publica/rev_13/H%E9ctor%20Robles.pdf [Acceso 14 junio de 2016]
- Robles, Héctor, Concheiro, Luciano (2004), *Entre las fábulas y la realidad, los ejidos y comunidades con población indígena*. UAM-X. [En línea] Disponible en: <http://r1.ufrj.br/geac/portal/wp-content/uploads/2012/10/ROBLESCONCHEIRO-ComunidadesIndigenas.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Robles, Humberto (2010), "Atenco: un caso de terrorismo de Estado". *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global*, 112(11), 131-140. [En línea] Disponible en: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Conflictos_socioecologicos/Especial-WEB/Atenco_H_ROBLES.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Rodman, Margaret (2003), "Empowering Place: Multilocality and Multivocality". *American Anthropologist*, New Series, 94(3), 640-656 [En línea] Disponible en: http://www.su.se/polopoly_fs/1.205025.1412083494!/menu/standard/file/Empowering%20Place.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Rodríguez, Carlos (2014), "Ciudades rurales en Chiapas. Mecanismos institucionales para el despojo". *Instituciones y desarrollo*. UAM-X, CSH, Producción Económica. [En línea] Disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/458-6194qfj.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Rodríguez, Carlos (2014a), *Ganancias extraordinarias y mecanismos de desposesión de las empresas mineras en comunidades rurales*. [En línea] Disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/346-4877ygj.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Rodríguez, Leonardo (2012), "La juventud en Iberoamérica: Una aproximación a la problemática actual". *Ciencia & Futuro* 2(1):65-74. Cuba. [En línea] Disponible en: http://revista.ismm.edu.cu/index.php/revista_estudiantil/article/viewFile/626/312 [Acceso 13 de junio de 2016]
- Romo, Raúl, Yolanda Téllez y Jorge López (2013), *Tendencias de la migración interna en México en el periodo reciente*. CONAPO. [En línea] Disponible en: http://www.conapo.mx/work/models/CONAPO/Resource/1734/1/images/5_Tendencias_de_la_migracion_interna_en_Mexico_en_el_periodo_reciente.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Roux, Rhina (2009), "El príncipe fragmentado. México: despojo, violencia y mandos". En: Enrique Arceo, y Eduardo Basualdo (comp.). *Las condicionantes de la crisis en América Latina. Inserción internacional y modalidades de acumulación*, 241-274. [En línea] Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/arceo/11roux.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Rubio, Blanca (2000), "Los campesinos latinoamericanos frente al nuevo milenio". *Comercio Exterior*, 50(3), 1048. [En línea] Disponible en: <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/50/11/RCE.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

- Ruiz, Fernando (2008), "¿Nacer en el campo-morir en la ciudad?: Exclusión y expulsión de los jóvenes de áreas rurales de América Latina". *Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, 9(2), 181-195. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=201017344011> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Saade, Martha (2004), "¿Quiénes deben procrear? Los médicos eugenistas bajo el signo social (México, 1931-1940)". *Cuicuilco*, 11(31), 1-31. ENAH. [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/351/35103104.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Sacristán, Emilio (2006), "Las privatizaciones en México". *Economía*, UNAM, 3(9). [En línea] Disponible en: <http://revistas.unam.mx/index.php/ecu/article/viewFile/2889/2449> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Sánchez, Josefa (2016), "Chimalapas en conflicto". *La Jornada, Ojarasca*. 12 de marzo de 2016. [En línea] Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/03/12/oja-chimalapas.html> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Sandoval, Daniel (2015), *Conservación oficial y extractivismo en México*. CECCAM. [En línea] Disponible en: <http://ceccam.org/node/1833> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Schmelkes, Sylvia (2002), "La enseñanza de la lectura y la escritura en contextos multiculturales". Conferencia presentada en el VII Congreso Latinoamericano para el Desarrollo de la Lectura y la Escritura, Puebla, Pue., 16 al 19 de octubre de 2002. [En línea] Disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/081212.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Scribano, Adrián (2009), "¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? A Modo de Epílogo". En: Fígari, Carlos y Scribano, Adrián (comps.) *Cuerpo (s), Subjetividad (es) y Conflicto (s) Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, CLACSO-CICCUS, 141-151. [En línea] Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/scribano/10epilogo.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Scribano, Adrián (2012), "Sociología de los cuerpos/emociones". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10(4), 91-111 [En línea] Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/224/143> [Acceso 13 de junio de 2016]
- SCT (2000), *Infraestructura*. [En línea] Disponible en: http://www.sct.gob.mx/fileadmin/_migrated/content_uploads/CAP-04.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- SGM (2015), *Statistical Yearbook of the Mexican Mining*. Secretaría de Economía. [En línea] Disponible en: http://www.sgm.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=59&Itemid=67&lang=en [Acceso 13 de junio de 2016]
- Shariff Mansroor, Maryka Quik, Joan Holgate, Michael Morgan, et al. (2016), "Neuronal Nicotinic Acetylcholine Receptor Modulators Reduce Sugar Intake". *PLoS ONE* 11(3). [En línea] Disponible en: <http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0150270> [Acceso 13 de junio de 2016]

- Shiva, Vandana (1993), "Monocultures of the Mind". *Trumpeter*, 10(4). [En línea] Disponible en: <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/article/viewArticle/358/562> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Sierra, María Teresa (1997), "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas". *Alteridades*, 7(14), 131-143. [En línea] Disponible en: http://www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/esencialismo%20y%20autonomia.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Sigüenza, Salvador (2006), "Iniciativa Unicef: Todas las niñas y los niños a la escuela en Oaxaca". [En línea] Disponible en: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_tematica_13/ponencias/1115-F.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Simonian, Lane (1999), *La defensa de la tierra del jaguar: Una historia de la conservación en México*. CONABIO. [En línea] Disponible en: http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/consultaPublicacion.html?id_pub=118 [Acceso 13 de junio de 2016]
- Smith, Adam (2007), *An Inquiry in to the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Metalibri. [En línea] Disponible en: http://www.ibiblio.org/ml/libri/s/SmithA_WealthNations_p.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Stavenhagen, Rodolfo (2002), "Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina". *Araucaria*, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades 4(7), [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/282/28240702.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Stern, Alexandra (2000), "Mestizofilia, Biotipología y Eugenesia en el México Posrevolucionario: Hacia una Historia de la Ciencia y el Estado, 1920-1960". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (81), 59-91. [En línea] Disponible en: http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/081/pdf/Alexandra_Stern.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- STOCKHOLM RESILIENCE CENTER (2015), *Biodiversity Conservation. The Invisible Guardians*. [En línea] Disponible en: <http://www.stockholmresilience.org/21/research/research-news/11-9-2012-the-invisible-guardians.html> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Surrallés, Alexander y Pedro García (2005), *The Land Within: Indigenous Territory and the Perception of the Environment*. [En línea] Disponible en: http://www.iwgia.org/iwgia_files_publications_files/0117_land_ithin.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]
- Taguenca, Juan Antonio (2009), "El concepto de juventud". *Revista Mexicana de Sociología*, 71(1), 159-190. México. [En línea] Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032009000100005 [Acceso 13 de junio de 2016]
- TERRITORIOS INDÍGENAS Y GOBERNANZA (2016), *REDD+ y Pueblos indígenas*. [En línea] Disponible en: <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/reddypueblosindigenas.html> [Acceso 13 de junio de 2016]
- Toledo, Víctor, Ana Batis, Rosalba Becerra, Esteban Martínez y Clara Ramos (1995), "La selva útil: etnobotánica cuantitativa de los grupos indígenas del trópico húmedo de México". *Etnoecológica* 6(8), 7-41, [En línea] Disponible en: http://www.interciencia.org/v20_04/art01/ [Acceso 13 de junio de 2016]

Toledo, Víctor, Pablo Alarcón, Patricia Moguel, Magaly Olivo, *et al.* (2001). "El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados". *Etnoecológica*, 6(8), 7-41. [En línea] Disponible en: http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Torrano, María de Lourdes (2015), "Suspende SCJN siembra de maíz transgénico por dos años". *Noticias MVS*. [En línea] Disponible en: <http://www.noticiasmvs.com/#!/noticias/suspende-scn-siembra-de-maiz-transgenico-por-dos-anos-248> [Acceso 13 de junio de 2016]

Torres, Gerardo (2016), *Desigualdad extrema y tendencias de desarrollo. El caso del estado de Oaxaca*. OXFAM/ EDUCA. [En línea] Disponible en: http://educaoaxaca.org/images/OAXACA_Final_Publicar.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Toscano, Daniel (2008), *Un Estudio del Biopoder en Michael Foucault*. Tesis de Maestría en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Colombia. [En línea] Disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/filosofia/tesis38.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Tovar, Marcela (2014), *Los procesos de construcción de conocimientos en las cosmovisiones indígenas*. [En línea] Disponible en: <http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/artigo-marcela22.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Ulloa, Astrid (2005), "Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible". En: Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, 89-109. [En línea] Disponible en: http://www.uwosh.edu/faculty_staff/cortes/classes/Spring%202012/364/Ulloa.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Ulloa, Astrid (2007), "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En: De la Cadena, Marisol (coord.) *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, 279-326. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/inv-antrop/ulloa.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

UNFPA (2004), *State of world population, 2004. The Cairo Consensus at Ten: Population, Reproductive Health and the Gobar effort to End Poverty* [En línea] Disponible en: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/swp04_eng.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

UNICEF (2015), Alcanzar los Objetivos de Desarrollo del Milenio con equidad. Una mirada desde la infancia y la adolescencia en México. [En línea] Disponible en: http://www.unicef.org/mexico/spanish/UN_ODM_web.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Varela, F. (2000), *El fenómeno de la vida. Cuatro pautas para el futuro de las ciencias cognitivas*. [En línea] Disponible en: <http://www.escuelafranciscovarela.cl/documentos/fenomenodelavida.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Vargas, Andrés (2014), "El problema de los precios en los Mercados de Carbono. Entre el éxito económico y el fracaso climático". *Trabajos y ensayos* (18). UPV/EHU. [En línea] Disponible en: <http://www.diprrrihd.ehu.es/revistadoctorado/n18/Vargas18.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Vargas, Mario (1992), "La dictadura Perfecta". *El País*. Archivo. 1 de junio de 1992. Disponible en: http://chamilo3.grenet.fr/stendhal/courses/NARCOARTE/document/El_infierno/La_di

ctadura_perfecta_-_Edicion_impresa_-_EL_PAIS.pdf [Acceso: 30 de agosto 2016]

Vargas, Martín (2016), "Clausuran mina de cobre en Chimalapas". *Istmopress*. 29 de febrero de 2016. [En línea] Disponible en: <http://www.istmopress.com.mx/istmo/clausuran-mina-de-cobre-en-chimalapas/> [Acceso 13 de junio de 2016]

Vásquez, Adolfo (2001), "Peter Sloterdijk; Extrañamiento del mundo. Abstinencia, drogas y ritual". *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. [En línea] Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/14/avrocca.pdf> [Acceso 13 de junio de 2016]

Verhaeghe, Paul (2014), "Neoliberalism has Brought Out the Worst in Us". *The Guardian*. Opinion. [En línea] Disponible en: http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/29/neoliberalism-economic-system-ethics-personality-psychopathicsthic?CMP=fb_gu [Acceso 13 de junio de 2016]

VÍA CAMPESINA (2014), *Hambrientos de tierra: los campesinos alimentan al mundo – con menos de una cuarta parte de la tierra agrícola*. 10 de junio de 2014, [En línea] Disponible en: <http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/reforma-agraria-mainmenu-36/2174-hambrientos-de-tierra-los-campesinos-alimentan-al-mundo-con-menos-de-una-cuarta-parte-de-la-tierra-agricola>. [Acceso 13 de junio de 2016]

Vicente, Saúl (2013), *Informe consolidado sobre las industrias extractivas y sus efectos sobre los pueblos indígenas*. Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas. [En línea] Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2013/E_C19_2013_16s.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Villagómez, Yanga (2008), *Atlas de las culturas del agua en América Latina y el Caribe*. UNESCO. CER-Colmich. [En línea] Disponible en: http://www.unesco.org.uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/08_Mixes.pdf [Acceso 13 de junio de 2016]

Vizcarra, Ivonne (2008), "Entre las desigualdades de género: un lugar para las mujeres pobres en la seguridad alimentaria y el combate al hambre". *Argumentos* 21(57), 141-173, [En línea] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59511124007> [Acceso 13 de junio de 2016]

Warman, Arturo (2003), *La reforma agraria, una visión a largo plazo*. FAO. [En línea] Disponible en: <http://www.fao.org/docrep/006/j0415t/j0415t09.htm> [Acceso 13 de junio de 2016]

Wong, Pablo (1997), *La paradoja regional y regionalismos emergentes en México. Entre la globalización y el centralismo*. [En línea] Disponible en: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/9775/S9710008_es.pdf?sequence= [Acceso 13 de junio de 2016]

Žižek, Slavoj (1998), *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. [En línea] Disponible en: <http://www.geocities.ws/zizekencastellano/artMulticult.html> [Acceso 13 de junio de 2016]

Zizěk, Slavoj (2007), *Censorship Today: Violence, or Ecology as a New Opium of the Masses*. [En línea] Disponible en: <http://www.lacan.com/zizecology1.htm> [Acceso 13 de junio de 2016]

Zizěk, Slavoj (2009), *First a Tragedy, then as a Farce*. [En línea] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hpAMbpQ8J7g> [Acceso 13 de junio de 2016]

Zuleta, María Cecilia (2000), "La Secretaría de Fomento y el fomento agrícola en México, 1876-1910: La invención de una agricultura próspera que no fue". *Mundo agrario*, 1(1). [En línea] Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/13367/Documento_completo.pdf?sequence=1 [Acceso 13 de junio de 2016]

Anexo 1.

Lista de personas con las que se interactuó y tuvieron un papel en la investigación.

Adylenne Martínez	Joven de la Montaña de Guerrero que prestaba su servicio como maestra.
Asamblea de Autoridades y jóvenes	Asistí como observadora.
Asambleas de Padres de Familia	Taller sobre consumo y alimentación de todos.
Autoridades de San José el Paraíso	Presentación y distintas oportunidades de conversar con ellos sobre cuestiones del BAI y la educación de los jóvenes de su comunidad
Betzaida Pérez	Joven de San José el Paraíso, vive en San José y es maestra del BAI
Biani'Madsa'Juárez	Joven de Juchitán y de San José el Paraíso, colaboró en los grupos focales y los talleres de maestros
Edgar Ortiz	Joven de San José el Paraíso, vive en Oaxaca
Edgar Sammy	Joven de San Miguel Tenango, migrante, diálogos por chat
Emilio Sánchez	Joven de San Miguel Chimalapa, muchos diálogos por chat
Erbith Solano	Joven de San Miguel Chimalapa, migrante en New Jersey, diálogos por chat
Grupo de maestros del BAI San José el Paraíso	Taller de 5 sesiones de Trabajo sobre el Proyecto Educativo.
Grupos focales de jóvenes	Se hicieron 5 sesiones de grupos focales con los jóvenes del BAI San José el Paraíso. 1. ¿Para que estudias? ¿Qué tipo de escuela queremos? 2. ¿Quiénes somos? ¿Qué historias compartimos? 3. ¿Qué problemas enfrentan nuestros pueblos? 4. ¿Qué fortalezas tienen nuestros pueblos? 5. La escuela y la comunidad. Trabajos, servicios, necesidades, comités.
Heriberto Cruz	Joven de Guichicovi, ahora en su pueblo, ahijado
Ismael Barrera	Maestro del BAI que estaba ahí desde que estaba el CEC.
Ivan Bizarro Solana	Joven de San José el Paraíso, vive en Oaxaca
Javier Nuñez	Joven de San Sebastián, militar
Josefina Alvaro	Joven de Tierra Negra, migrante en Mérida
Julián Nuñez	Joven de San Sebastián, militar
Leodegario Ortíz	Joven de San José el Paraíso, es director de un preescolar en la zona
Lezfi Eduardo Nolasco	Joven de San José el Paraíso, vive en la ciudad de Oaxaca.
Marcelina Sierra	Joven de San Felipe Zihualtepec que prestaba servicio como maestra
María Martínez	Joven de San José el Paraíso, vive en Guadalajara
Miriam García	Joven de San José el Paraíso, vive ahí y es

	maestra del BAI
Olmer Figueroa	Joven de San José el Paraíso, vive en la ciudad de Oaxaca.
Onésimo Martínez	Joven de San José que presta su servicio en el autobús.
Osmayra Martínez	Joven de San José el Paraíso, vive en Tlahuitoltepec
René Gómez	Joven de Tierra Negra, enfermero militar, ahijado
Reyna Cruz Tolentino	Originaria de Santiago Ixtaltepec.
Rossy López	Joven de San Mateo del mar, directora del BAI San José durante el periodo de investigación, actualmente en San Mateo
Saturnino González	Joven de Magdalena Guelavence
Señor Martínez- papá de Hugo	Cafetalero de San José el Paraíso, miembro de la UCIRI
Señor y señora Martínez – papás de Ericka y Osmayra	Cafetaleros miembros de la UCIRI de San José el Paraíso
Señora García- mamá de Alba	Cafetalera de San José el Paraíso, miembro de la UCIRI
Señora García- mamá de Miriam	Cafetalera de San José el Paraíso, miembro de la UCIRI
Señora Martínez – mamá de María	Cafetalera de San José el Paraíso, miembro de la UCIRI
Ulises Juárez López	Comunero de San José el Paraíso que fue varias veces migrante, miembro de UCIZONI