

~~1023~~

T

1068

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACION
ARCHIVO HISTORICO

122040



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

**DIVISION CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN DESARROLLO RURAL**

NIVEL MAESTRÍA

***TOMASEWALIXTLAMACHILISTLI IPAMPA MILLI ICHIN
TOMAYOALTEPETL PETLAKALA, ICHIN ALTEPETL SAN
ANDRÉS TENEXAPAN, TZONKOLIUKAN, VERACRUZ
(2008-2009.)***

**NUESTRO SABER MASEHUAL: LA MILPA DE LA
COMUNIDAD DE PETLACALA, MUNICIPIO DE SAN ANDRÉS
TENEJAPAN, DE LA SIERRA DE ZONGOLICA, VERACRUZ
(2008-2009).**

T E S I S
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN DESARROLLO RURAL
P R E S E N T A:**
ROGELIO ALLENDE HERNÁNDEZ

DIRECTORA: DRA. YOLANDA MASSIEU TRIGO

MEXICO, D.F.

JULIO DE 2010

Tlasohkamatilistli

Inin tekpanostli kinechikowa miak masewalixtamachilistli ipampa kiyewalohtok miltzintli. Toaltepeilwitl wan tehwan. Inin tomomachtekipanolistli kiaschkamatih nochtin toikniwah, tomasewalikniwah, ichin intlahtol, ichin okoyoh. ichin intokilistli ichin inmilwitzintin. Ikino tlaki neh oniknechiko inin tlayehyikolli, inin tlen tehwan sekimati amo kiihtosneki neh naxka, chamo tehwan taxka. Ikino amo moneki sekiikawas inin ixtlamachilistli, amo moneki sekikawas son ika makionana, pewan seki toyolikniwah son tepitzin tlapowah tomasewalltlahtolli wan konana inin, wan kikixtia, tlahkuilowah wan kichiwa amatlahtolli wan kiihtowah yehwan inyaxka, inon sekimatok amo nelli, inin chamo masewalixtamachilistli.

Ikino nikin tlasohkamati tetahmeh wan nanameh, wan chokomeh, takomeh, nochtin yehwatzitzintin, tlen chantih ichin altepetl Petlakallan yehwan Clara, María, Sebastian, Rosa, Petra, Agustina, Luz, José, tlen oksé José, Pepe, Teresa, Paulino, chokko wan Tcohua. Nochtin yehwantzitzintin nikintlasohkamati, wan nikintlatlahtia yehwan wan inchokowah amo makiikawaka wan amo makikawakah mamopoloh inin tlen tehwan sekitmatok.

Axto niktlasohkamatih miak tlen omokuawiwioni ika inin tekpanolli, Yolanda Massieu. Yeh omochi keni noteonah ika onechyikanki kenin nittlahkuilohtias ipan okimakaskia eyi xiwitl. Nonihki nikintlasohkamati nochtin tlamachtihkeh, yehwan otechyikankeh ika kenin setlayehyikos, kenin sekiaschkamatis toaltepetl, onech pakti miak intlayehyikolli ika keh kipiah inmasewaltzontiko: Yolanda Massieu, Yolanda Castañeda, Luciano, Carlos, Gisela, tlen oksé Gisela, Gaby, Rafael, Olivia, Miguel, nomasewalikni Cristobal, Gudelia, Mayra.

Nochtin yehwan kinyikana se tatah, chikawak kenin ehyikatl, itzontiko yopochinki kenin mixtzintli, ika imawah wan itlahtol mokaki iknawakan wan nochi ixtlachilistli mochikawa. Bartra.

Nonihki nikintlasohkamati notahwan Rosa wan José, yolik onechiskaltihkeh wan nochtin nokniwah. Nochtin nokikniwan, nochtin noyolmasewaliknimeh nikin millia masekitokato tomasewalixtamachilistli.

Agradecimiento

Este trabajo, reúne muchos saberes masehuals en torno a la milpita. Nuestro altepetl (territorio), nuestra fiesta a la montaña, al agua y nosotros. Este nuestro trabajo de saberes, nuestro trabajo de estudios (saberes), lo abstraen todos nuestros hermanos, nuestros hermanos masehual en su palabra, en el bosque de ocotes, en su siembra, en sus milpitas. Por tal razón reuní estas reflexiones, esto lo que nosotros sabemos, no quiere decir que es mío, sino es nuestro. Por tal motivo no necesitamos olvidarlo, este saber que da luz a nuestros ojos, no debemos dejar que alguien lo tome, muchas ocasiones nuestros hermanos de corazón, que hablan muy poco nuestro idioma masehual, toman éste lo dan a conocer, escriben, hacen un libro y dicen que es de ellos, eso lo sabemos que no es cierto, éste es nuestro saber masehual.

Por tal motivo agradezco a los ancianos y ancianas, a los jóvenes y jovencitas, ellos, los que viven en el Altepetl Petiacala: Clara, María, Sebastía, Rosa, Petra, Agustina, Luz, José, el otro José, Pepé, Teresa, Paulino, Chokko y Tcohua, todos ellos (de usted), les agradezco, y les suplico ellos y sus hijos que no olviden y que no dejen que se pierda, esto, lo que nosotros sabiendo estamos.

Primero quiero agradecer mucho a la persona que asesoró y dirigió este trabajo, Yolanda Massieu. Ella se hizo como mi madrina (madre por mandato de dios) porque me guio en mi escritura durante casi tres años. De igual forma a mis lectores y sinodales de tesis, Gabriela Contreras y Luciano Concheiro. También agradezco a todos los guías de múltiples saberes (tlamatinimi), ellos nos guiaron cómo reflexionar, cómo comprender nuestro altepetl, me gustó mucho sus soluciones porque parece que tiene una cabeza de masehual, un pensamiento al estilo masehual: Yolanda Massieu, Yolanda Castañeda, Luciano, Carlos, Gisela, la otra Gisela, Gaby, Rafael, Olivia, Miguel, mi hermano masehual Cristóbal, Beatriz, María, Ixkik, Catalina, Gudelia, Mayra.

Todos ellos guiados por el Tatah, fuerte como la energía del aire, su cabello blanco como la nube, su palabra se escucha en los cuatro rumbos y todo el conocimiento se llena de fuerza. Bartra.

Agradesco a mis padres Rosa y José, y mis hermanos que con esfuerzo ayudaron a mi desarrollo. Mis hermanos masehuals de corazón, les digo que sigamos sembrando nuestro saber masehual.

Índice

Introducción y planteamiento del proyecto de investigación.	11
<i>Contexto sociohistórico</i>	<i>14</i>
<i>Hechos relevantes en la Sierra de Zongolica</i>	<i>15</i>
<i>Elementos culturales que organizan los nahuas</i>	<i>16</i>
<i>Planteamiento del problema</i>	<i>17</i>
<i>Justificación</i>	<i>22</i>
<i>Objetivo general</i>	<i>23</i>
<i>Objetivos específicos</i>	<i>23</i>
<i>Preguntas de investigación</i>	<i>23</i>
<i>Metodología</i>	<i>24</i>

CAPITULO I

CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIODEMOGRÁFICO DE LOS NAHUAS DE LA SIERRA DE ZONGOLICA

1.1 Historia de la Sierra de Zongolica:	25
<i>1.1.1 Actores y desarrollo en la Sierra de Zongolica</i>	<i>25</i>
<i>1.1.2 Ubicación de la Sierra de Zongolica</i>	<i>26</i>
<i>1.1.3 Timasewalmeh: Axkan wan yalla. Somos masehuales: de hoy y de ayer</i>	<i>27</i>
<i>1.1.4 Toixtlamachilistli ichin toaltepetl, ichin xochitlalli wan ichin totahzilziwah. Nuestros conocimientos acerca del pueblo, de las siete flores y nuestros dioses</i>	<i>31</i>
<i>1.1.5 El neoliberalismo: crisis del desarrollo</i>	<i>34</i>
<i>1.1.6 Actores en la Sierra de Zongolica: propuestas de trabajo de diferentes organizaciones sociales</i>	<i>38</i>
<i>1.1.7 Las organizaciones "no gubernamentales"</i>	<i>40</i>
<i>1.1.8 El desarrollo a partir de los actores sociales en la Sierra de Zongolica</i>	<i>41</i>
1.2 La sierra de Zongolica, sus municipios, su gente y sus labores	43
<i>1.2.1 Población, densidades poblacionales, y comunidades de la Sierra de Zongolica.</i>	<i>43</i>
<i>1.2.2 Pirámides de edades y Migración de la Sierra de Zongolica</i>	<i>45</i>

1.2.3	<i>Ocupación de la población y principales sectores de actividad en la Sierra de Zongolica</i>	48
1.2.4	<i>División Social de trabajo en la Sierra de Zongolica</i>	51
1.2.5	<i>Los servicios públicos: Agua, energía eléctrica y drenaje</i>	53
1.2.6	<i>Tomasewaltlahuolli mexicano (náhuatl) iwan seyoltok. Nuestro Idioma masehual es el mexicano, con él que tenemos vida</i>	56

CAPITULO II

EL COSTO DE SEMBRAR MAÍZ EN LA COMUNIDAD NAHUA DE PETLACALA

2.1	<i>Producción de maíz en la Sierra de Zongolica</i>	62
2.2	<i>¿No tiene cuenta sembrar maíz?</i>	67

CAPITULO III

MARCO CONCEPTUAL: CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DE SABERES DE LA MILPA.

3.1	Indígenas nahuas, de la Sierra de Zongolica sin territorio indígena	72
3.1.1	<i>Los nahuas y sus conocimientos indígenas</i>	73
3.1.2	<i>Elecciones municipales y partidos políticos en la Sierra de Zongolica</i>	74
3.1.3	<i>Los actores irrumpen y controlan el territorio</i>	77
3.1.4	<i>Quiénes controlan el territorio en la Sierra de Zongolica</i>	81
3.2	Saberes indígenas y soberanía alimentaria. Un acercamiento teórico a los saberes de la milpa: riesgo de la producción de la milpa.	87
3.2.1	<i>La vulnerabilidad en la producción de alimentos</i>	87
3.2.2	<i>La cuestión agroeconómica</i>	88
3.2.3	<i>Las condiciones ambientales</i>	90
3.2.4	<i>Las condiciones sociales</i>	92
3.2.5	<i>¿Saberes indígenas o conocimiento tradicional?</i>	94
3.2.6	<i>La privatización de un saber ancestral</i>	98
3.2.7	<i>La esperanza</i>	100

3.3 La autonomía robada	102
3.3.1 <i>Experiencias de autonomía en México</i>	103
3.3.2 <i>Altepetl (territorio)</i>	107

CAPITULO IV

SETLAYI, SETLAXOWA, SETOKA, ¡TOTAHTZIN YOWEHKAI

DESPUNTAMOS, RENOVAMOS LA TIERRA, SEMBRAMOS ¡HAY DIOSITO, HACE TIEMPO!

4.1 <i>Tlayi wan tlaxowa. Despuntando y darle vida a la tierra</i>	116
4.2 <i>Instrumentos que se utilizan en la preparación de la tierra y en la siembra</i>	121
4.3 <i>Sekitoka tleolli. La siembra del maíz</i>	124
4.4 <i>Cosechando plantas comestibles y forrajeras en la milpa</i>	136
4.5 <i>Pixkah: cosechando mazorca</i>	144
4.6 <i>Atoles, tamales y tortillas</i>	146
4.7 <i>Mataron el bosque: árboles, madera, leña y agua.</i>	158
4.8 <i>Los leñadores: agonía del bosque</i>	15
4.9 <i>Tatameh kualanik ika nochi okitlamotlakeh kohmeh ¡nikan moneki atzintli ipampa nixtamalli! . Los abuelitos se enojan porque tumbaron todos los arboles ¡Aquí se necesita agüita para el nixtamal!</i>	166

CAPITULO V

TANTO PARA LOS HIJOS DE TLALOC COMO PARA NOSOTROS: RELATOS Y CEREMONIAS A LA MILPA Y AL MAÍZ

5.1 <i>Xochitlalli. Puesta de flores: cultivo, medicina y agua</i>	172
5.2 <i>Sinkalli: la casa de la mazorca</i>	176
5.3 <i>La creación del maíz: el maíz niño, Jilote y elote hecho por Dios</i>	179
5.4 <i>Los hijos de Tlalokan</i>	182
5.5 <i>Cosmovisiones: cuidando el maíz</i>	185

Conclusiones finales :

<i>Capítulo 1</i>	191
<i>Actores y desarrollo en la Sierra de Zongolica</i>	
<i>Tikpolowah tomasewaltlahtolli. Perdemos nuestro idioma masehual</i>	192
<i>Capítulo 2</i>	194
<i>Owi setoka wan axka tonalli tetlatl okachi.</i>	
<i>Trabajoso sembrar y ahora kema más el sol.</i>	
<i>Capítulo 3</i>	195
<i>Indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica Sin territorio indígena</i>	
<i>Saberes indígenas y soberanía alimentaria</i>	196
<i>La autonomía robada: nuestro altepetl</i>	197
<i>Capítulo 4</i>	199
<i>Setlayi, setlaxowa, setoka: miltzintli. Despuntamos, damos vida a la tierra y sembramos y, ahora el sol quema más.</i>	
<i>Capítulo 5</i>	202
<i>Relatos, ceremonias y lo comunitario: regulación y funcionalidad del altepetl</i>	
 <i>Comentario personal: la maestría y la tesis</i>	204
Bibliografía y hemerografía	207
Entrevistas	212
Anexos:	
<i>Anexo 1. Guía de entrevistas: saberes sobre la milpa en la comunidad de Petlacala</i>	213
<i>Anexo 2. Guía de entrevistas en náwatl, nuestra sabiduría</i>	215
<i>Anexo 3. Pirámides de edodes municipales de la Sierra de Zongolica, 1990 y 2005.</i>	217
<i>Anexo 4. Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales, 7 de junio de 1989.</i>	233

Índice de tablas, graficas, mapas y fotos.

Tablas:

1.1 Poblaciones totales, densidades poblacionales y comunidades de la Sierra de Zongolica	44
1.2 Población de doce años y mas económicamente activa e inactiva de la Sierra de Zongolica, Veracruz	48
1.3 Población ocupada según sector de actividad en la Sierra de Zongolica	50
1.4 Población ocupada según situación de trabajo en la Sierra de Zongolica	51
1.5 Servicios publicos de las casas particulares habitadas de la Sierra de Zongolica, 2005	54
1.6 Índice y grado de marginación en la Sierra de Zongolica, 2005	55
1.7 Población de cinco años y más que habla lengua, según condición de habla español en la Sierra de Zongolica	57,58
1.8 Población de la Sierra de Zongolica que habla el idioma náwatl de 5 años y más, 1990 y 2005. Decrecimiento de Hablantes	59
2.1 Producción de maíz ciclo primavera verano, 1991 y 2007	63
2.2 Maíz. Unidades de producción y superficie cosechada, aumento y disminución, 1991 y 2007 de la Sierra de Zongolica	66
2.3 Inversión humana y capital económico para sembrar maíz en 30 tareas de terreno	68
2.4 Buena cosecha de maíz y terreno con arboles. Ciclo cada cinco años	69
2.5 Cosecha regular y terreno sin arboles. Ciclo cada dos años	70
3.1 Altepetl: organización antes del virreinato	109
3.2 Altepetl: 500 años después de que inició el virreinato, siglo XXI, Petlacala, San Andrés Tenejapan.	109, 110
4.1 Instrumentos que se utilizan en la preparación de la Tierra para la siembra y la cosecha	122 123
4.2 Diversidad de alimentos, plantas medicinales, plantas forrajeras en la	143

comunidad de Petlacala	
4.3 Variedad de alimentos: atoles tamales y tortillas	147
	148
4.4 Árboles de la comunidad de Petlacala, municipio de San Andrés Tenejapan, Veracruz	151

Gráficas

1.1 Pirámide de edades de la Región Indígena Nahua de las altas montañas, 1990	46
1.2 Pirámide de edades regional de la Sierra de Zongolica, 2005	46
1.3 Pirámide de edades del municipio de San Andrés Tenejapan 2005	47
1.4 Población ocupada según sector de actividad en la Sierra de Zongolica (INEGI,2000)	49
1.5 División social del trabajo en la Sierra de Zogolica	52
1.6 No disponibilidad de servicios publicos de las casas particulares habitadas de la Sierra de Zongolica, 2005	53
1.7 Población de la Sierra de Zongolica que no habla lengua indígena, 5 años y más, 1990 y 2005 %	60
2.1 Porcentaje en la producción de maíz en la Sierra de Zongolica, 2007	64
2.2 Producción de maíz: comparación de aumento o disminución en relación al año de 1991 y 2007, Sierra de Zongolica	65
2.3 Producción de maíz, 1991 y 2007, Sierra de Zongolica	65
3.1 Tendencia de votos del PRI en la Sierra de Zongolica, 1979-2000	75
Mapa 1 Sierra de zongolica	26
Foto 4.1 Arbol de elite o elikowitl	117
Foto 4.2 Mazorca de la variedad <i>kohtekayotl</i>	129
Foto 4.3 San Miguel de Arcangel y la milpa	133
Foto 4.4 Repartiendo milpa dentro de la iglesia católica	134
Foto 4.5 Elotes y cuilacoche	135

INTRODUCCIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La siguiente propuesta de investigación se dirige a analizar la relación que existe entre los saberes indígenas y la milpa de la comunidad nawa¹ de Petlacala, del municipio de San Andrés Tenejapan, del estado de Veracruz. Esto, sobre todo hoy en día en los primeros años de este siglo XXI, cuando en la localidad señalada prácticamente ya no se siembra maíz, a excepción de unas cuantas personas, que de pronto añoran la milpa. Éste fue un cultivo de vital importancia para la subsistencia, había habitaciones específicas para el almacenamiento de mazorcas en las casas de las diversas familias, llamadas "Santohkalli" (la casa de los "Santos"). Durante la siembra, el cuidado de la milpa, la cosecha y el consumo establecía una relación armoniosa, cultural, cosmogónica. Al no sembrarse, todo esto se desarticula, se fractura todo un proceso de construcción de sabiduría.

Los saberes indígenas han permitido mantener algunos sistemas productivos, su relación con los árboles y con el agua, con la cosmovisión de los pueblos indígenas es parte de una forma de pensamiento indígena para el desarrollo, que se ha pensado desde lo local, y no desde un "desarrollo" cargado de un pensamiento occidental, racional e instrumentalizado y de corte vertical, que

¹ "En el momento histórico que ahora vivimos, muchos grupos étnicos del mundo buscan dar a sus lenguas una escritura. Ello ha dado origen a discusiones acerca del alfabeto que se utilizará para cada caso. Hay varias corrientes. Una sostiene que las lenguas indígenas deben escribirse con la ortografía de los idiomas implantados por las potencias coloniales. Por ejemplo una lengua autoctona en África dentro del territorio dominado por Francia, se escribirá con la ortografía del idioma francés. Según esta postura, en México el modelo para escribir las lenguas indígenas estará dado por la ortografía del castellano y, en consecuencia, los niños indígenas bilingües serán alfabetizados con una metodología que no coincide con la que se aplica en la enseñanza de las lenguas extranjeras. Entre las familias de las élites económicamente privilegiadas de México, está extendida la costumbre de educar a los niños en escuelas bilingües para que aprendan el inglés además del idioma nacional. El niño es alfabetizado dos veces, una en español y otra en inglés. Normalmente cada padre de familia acomodada considera que su hijo es inteligente y puede aprender a manejar, sin problemas, un alfabeto diferente para cada idioma. En cambio, las lenguas autoctonas y el castellano deben escribirse con un solo alfabeto. Dada la escasa capacidad que se le atribuye al niño indígena, se afirma que podría confundirse si se le enseñan dos alfabetos distintos, uno para cada lengua. Según este criterio, el niño indígena, por su poca inteligencia, puede tener un conflicto si- por ejemplo- la letra "h" tiene un valor fonético en su propio idioma pero es "muda en español. Además entre menos letras tenga que aprender, mejor. Por ello se recomienda, en caso necesario, suprimir la consonante "w" y sustituirla por la vocal "u" del español. Los argumentos contra la inteligencia indígena no siempre son directos u obvios, lo cual propicia que muchos intelectuales indígenas se adhieran a esta postura que, por cierto, no se ha dado exclusivamente en México. En varios países se ha propuesto conferir a las lenguas nativas el alfabeto del idioma colonial. Otra corriente (la cuál es la propuesta de escritura que se utiliza en esta tesis) propone utilizar como modelo el alfabeto fonético internacional, que es una norma técnica utilizada por los lingüistas de todo el mundo (en este caso el alfabeto que propone Hasler) (Hasler, 2001:12,13)

tiene como propósito servir a intereses de dominación. Esta concepción del desarrollo ha sido empleada en políticas públicas, en discursos netamente progresistas y asistencialistas, en lugar de remitirnos al proceso de trabajo con y para los sujetos sociales (Zemelman, 1997), especialmente (aunque no de forma exclusiva), en una zona indígena esto no se entendería sin tomar en cuenta la cultura, principalmente desde la cosmovisión².

A través de esta forma de aprender el universo, a partir de las prácticas cotidianas, los pueblos indígenas han acumulado muchos conocimientos para poder interactuar y han construido su propia identidad, como dice Giménez "...Tratándose de personas... la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación..." (Giménez, 2008: 3).

En dicha interacción social, en las prácticas socioculturales se mezclan los saberes indígenas, mismos que han impulsado su desarrollo desde la óptica propia. Pero dichos conocimientos de los nahuas³ han sido impactados por las políticas neoliberales, ya que en la actualidad se han agotado los bosques, el maíz se cultiva en menor medida. Después de haber tenido autosubsistencia, actualmente la comunidad depende del maíz que puede adquirirse en la tiendita más cercana.

² La cosmovisión entendida como un hecho histórico de producción de pensamiento social, inmerso en decursos de larga duración, hecho complejo, integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. López Austin, Alfredo (1996). "La cosmovisión mesoamericana" en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*. México, INAH, CONACULTA, pp. 471-507. 71,72).

³ Se ha escrito el término nahuas de esta forma, que se designa para identificar al grupo cultural que lleva el mismo nombre. No obstante el término tiene la letra "s" al final de la palabra, éste deriva o es tomada del español como pluralizador, la palabra "nawa" en este idioma mexicano es en singular, no obstante al menos en esta región de la Sierra de Zongolica, no nos autoidentificamos con dicho término, si no como maschuales, que en término local se escribiría "masewalli", para pluralizar se le agrega "meh" es decir tendría que escribirse así "masewalmeh". Aquí utilizamos el alfabeto propuesto por Hasler (2001) que en lugar de utilizar "hu", propone "w" más la vocal correspondiente, en este caso "Wa" (Hasler, 2001:13).

A continuación se presenta el contexto histórico sociocultural, el planteamiento del problema, la justificación, el objetivo general, los objetivos específicos, la pregunta principal y las preguntas de investigación, así como la metodología y los resultados correspondientes a esta investigación.

El primer capítulo, **“Contexto histórico y sociodemográfico de los nahuas de la Sierra de Zongolica”**, en este capítulo el primer apartado *“historia de la Sierra de Zongolica”* nos remite al contexto histórico, la cultura y las organizaciones sociales, donde las diversas políticas gubernamentales sólo han pregonado un “desarrollo” sin sentido, también nos remite al sujeto social como posibilidad de cambio. En el texto *“La Sierra de Zongolica, sus municipios, su gente y sus labores”* nos ofrece una mirada a través de la estadística, sobre la actividad principal, la sectorización laboral, la marginación y la población hablante del idioma mexicano y su relación precisamente con los saberes masehuales con el propósito de contextualizar y mostrar que hay una pérdida de saberes.

El 2° capítulo: **“El costo de sembrar maíz en la comunidad nawa de petlacala”** proporciona un contexto regional y local sobre las condiciones socioeconómicas de la producción del cultivo, en el afán de ubicar la situación al respecto de la Sierra de Zongolica.

En el capítulo 3 se aporta un marco conceptual para comprender la construcción sociocultural de saberes de la milpa. En este capítulo el texto denominado *“Indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica sin territorio indígena”* nos remite al contexto de dominio que tienen organizaciones sociales y los partidos políticos, y principalmente la violencia ejercida que impacta a los pueblos, mientras que los indígenas, en su mayoría conocedores de la agricultura tradicional, de su riqueza cultural, no deciden por su territorio, por sus recursos. En el mismo capítulo el apartado correspondiente a los *“Saberes indígenas y soberanía alimentaria”* nos remite a una discusión sobre la vulnerabilidad que acecha la existencia y cultivo de las milpas y el riesgo de la pérdida de conocimientos indígenas. Este capítulo cierra con el título *“La autonomía robada”* nos demuestra la forma de organización del altepetl

entendido como territorio cuyos espacios los indígenas nahuas han perdido la forma de decisión y organizativa ancestral ante el constante asecho de las representaciones institucionales.

En el 4° capítulo: **“Setlayi, setlaxowa, setoka, ¡totahtzin yowehka!”**. **Despuntamos, le damos vida a la tierra, sembramos, ¡hay dios mío, hace tiempo!** se describen detalladamente los conocimientos acerca del cultivo, que representan lo esencial de un conocimiento en riesgo de perderse a la par que la autosuficiencia alimentaria de los nahuas de la Sierra de Zongolica.

En el capítulo 5: **“Tanto para los hijos de Tláloc como para nosotros: relatos, ceremonias a la milpa y al maíz”** se exponen las narraciones recopiladas en esta investigación sobre los saberes, rituales y cosmogonías relativas a la milpa. Las entrevistas se realizaron sobre todo con la gente mayor, que aún vivió tiempos de autosuficiencia alimentaria, en los que la presencia de la milpa era esencial para la existencia de los nahuas de la Sierra de Zongolica.

El documento finaliza con mis conclusiones sobre los resultados de la investigación expuesta.

Contexto sociohistórico

La Sierra de Zongolica se localiza en la región de las Grandes Montañas al suroeste del estado de Veracruz, conformado por diversos paisajes naturales que alcanzan los 2500 metros sobre el nivel del mar (msnm). Es una zona mayoritariamente indígena, donde la mayor parte de la población habla el *nawatl*, como se precisará con mayor detalle en el capítulo I.

La Sierra de Zongolica se divide en zona alta y baja, se caracteriza por el clima frío y cálido, respectivamente. El municipio de San Andrés Tenejapan, donde se realizó esta investigación, se ubica en el lugar frío, a una altitud que va de los 1700 a 2200 (msnm), cuenta con diversidad de flora y fauna.

Los pobladores viven tanto de la venta de sus cultivos y alimentos preparados como de su fuerza de trabajo, sus productos los dirigen a mercados de la región, tanto en puestos de tianguis de su comunidad, como de las zonas urbanas, principalmente las ciudades de Orizaba y Mendoza, además de Córdoba, Río Blanco, Nogales, zonas urbanas en donde se adquieren los frutos de la tierra, cosechadas por las manos de campesinos y campesinas mestizos e indígenas. Su mano de obra, de hombres y mujeres, es empleada por productores de café, caña, chayote, al igual que en el servicio de la construcción y servicio doméstico y como conductores de autobuses, tanto en las urbes mencionadas, como en los municipios de Fortín, Tezonapa, Huatusco, entre otros.

Esta cultura milenaria, a pesar de su riqueza cultural y ambiental, es una de las regiones del estado de Veracruz y del país más pobre; su población se encuentra sumida en una miseria ancestral, además sufrir desde hace muchos años de conflictos caciquiles, de intereses y de clientelismos políticos, en donde los actores y organizaciones de campesinos, no han podido revertir las condiciones de miseria y marginación de la región.

Hechos relevantes en la Sierra de Zongolica

En el año de 1980, en Tehuipango hubo una matanza (Garduño, 2001). El 25 de febrero del año 2007, en Soledad Atzompa violaron a una anciana, otro de los casos ha sido, durante el periodo del gobernador Miguel Alemán Velasco, el secuestro de Mario Alberto Rafael Zepahua Valencia, en junio de 2003. Dentro de este Veracruz "moderno", predominan las formas de representación caciquil. Los caciques regionales han sido los representantes políticos de la región más empobrecida y varias veces masacrada de México.

En esta zona indígena nawa, a pesar de la violencia señalada, las políticas de gobierno, como el programa para el campo en apoyo a los productores, el programa de combate a la pobreza "Oportunidades", y la irrupción de otras religiones además de la católica, se conservan una serie de prácticas relacionadas con la cosmovisión indígena, con su forma de entender el mundo

y la vida, principalmente su relación con los recursos naturales. Estos saberes, aunque en muchas comunidades se practican actualmente en menor medida, subsisten en una serie de prácticas.

Elementos culturales que organizan los nahuas

Los nahuas de la Sierra de Zongolica tienen una historia, una cultura, a través de la cual han aprendido a organizarse en comunidad, a relacionarse y convivir con la naturaleza, que por medio de la oralidad, del idioma, han transmitido a los actuales descendientes. Su cosmovisión está impregnada en muchas de sus prácticas socioculturales: los xochitlallis son ceremonias que se llevan a cabo ofreciendo flores, bebidas y alimentos a la madre tierra; las mayordomías; el Día de Muertos, que es la semana en que se recuerda a los difuntos, es una fecha de fiesta, se preparan comidas, bebidas y música para ambientar; la semana santa impuesta por la iglesia católica, es el periodo en que algunos de los pobladores hacen ayuno; en los cultivos, en la construcción de sus relaciones sociales, en el respeto a los seres vivos, el bosque, las plantas, el agua, la tierra, la milpa, entre otras.

Históricamente el manejo del medio ambiente y los recursos naturales, los rituales y el idioma náhuatl existen gracias a la interacción. Sin embargo, muchas de las actividades relacionadas con los sistemas productivos y socioculturales han sufrido cambios, han sido impactados por las políticas de mercado, como es el caso de no seguir sembrando el maíz porque conviene comprarlo, o la introducción de fertilizante y la pérdida de sus productos que ya no se siembran, como son los quelites.

De igual forma las danzas, las creencias en cuanto al manejo de la siembra e interacciones sociales, los elementos culturales para sus fiestas, el uso de su idioma que es el nawatl o mexicano y otros elementos culturales, se empiezan a perder o se dejan de practicar, por sentirlos con "poco valor". Todo esto caracteriza y es parte de la identidad de los nahuas de la región.

En esta relación que se describe, en estas experiencias, la milpa es importante porque por años ha sido la planta cultural fundamental, no sólo de los nahuas de la región de Zongolica, sino de los habitantes de México y Centroamérica. Es decir, los habitantes de la comunidad de Petlacala (donde se realizó la investigación) tenían una relación muy estrecha con esta planta. Sin embargo, se ha dejado de cultivar, por lo que es pertinente hacerse una pregunta: ¿Cuáles son los saberes indígenas nahuas sobre la milpa, cuáles saberes persisten, en qué medida afectan el desarrollo de la comunidad?. Por tal motivo es importante conocer los saberes y su relación con la milpa, además del contexto productivo en el municipio, en la región y a nivel nacional e internacional.

Planteamiento del problema

El estudio del abandono del cultivo de la milpa y la consecuente pérdida de autosuficiencia alimentaria entre los nahuas de la Sierra de Zongolica es relevante, puesto que a partir de la crisis alimentaria desatada en el 2007 en nuestro país, resulta claro que la imposibilidad de las poblaciones locales para producir sus propios alimentos los hace más vulnerables cada vez en las presentes condiciones. Es decir, su propia sobrevivencia está en riesgo.

Es por ello que indagar acerca de la espiritualidad, cosmogonía, cultura y ritualidad relativas al cultivo de la milpa entre los nahuas de Zongolica es muy importante, pues ahí se guardan valiosos saberes que pueden ser estratégicos para la sobrevivencia de estos actores sociales en el futuro.

En esta investigación se muestra que, si bien la situación entre los nahuas de Zongolica es dramática en cuanto a condiciones de pobreza y marginación, existe entre ellos una rica vida espiritual y cultural, mucha de la cual gira en torno a la milpa. También se dan elementos que muestran el grave deterioro de recursos naturales que sufre la región, para revertir lo cual urgen alternativas viables, justas y equitativas. Los saberes locales constituyen una fuente inapreciable para el logro de dichas alternativas. Lo anterior es aún más urgente si consideramos la crisis del actual paradigma del "desarrollo", en lo cual se abunda en el capítulo 1.

Ante esto, es imprescindible analizar la globalización, pensando en que el mundo, el planeta entero, entra en un proceso de aldea, donde todo se acerca, las mercancías, los medios de comunicación acaparan multitudes sociales, y por medio de éstas se difunde rápidamente el consumo cultural, nuevos productos aparecen, que son traídos desde zonas lejanas, al igual que programas de televisión, modas, entre otros.

Cómo dice García Canclini, retomado por Jaime Osorio "Habría que añadir que la presencia de nuevos medios de comunicación o de mercancías no significa solamente mayor información o más bienes a disposición de una sociedad: también supone la oferta de pautas culturales, de modos de vida, de proyectos sociales, de visiones del mundo que se oponen y denigran en muchas ocasiones las pautas culturales, los modos de vida y las visiones del mundo existentes en otras sociedades. Entonces están presentes también proyectos de homogeneización que buscan poner fin a la diversidad y al pluralismo cultural y que desconocen las diversidades étnicas" (Osorio, 1993).

Y desde lo local citamos a la zona indígena nawa de la Sierra de Zongolica, caracterizada por su población que habla el idioma mexicano o náhuatl, además de tener una serie de sistemas normativos y organizativos comunales, verbigracia, los xochitlalis (puesta de flores) para pedir que haya buena cosecha agrícola, sus peticiones para que haya agua o como agradecimiento de la abundancia, sus vestidos de colores varios, su relación con la naturaleza, su forma de entender el viento, el sol, el agua, el fuego, la tierra, su relación con los "fenómenos" naturales, sus ceremonias con simbolismos propios de estas comunidades indígenas. Todo conlleva a su forma de existencia y subsistencia, esto es una característica propia, algo que los hace diferente de los otros, de los hombres de "razón".

Durante miles de años los habitantes han construido estas habilidades, a partir de sus necesidades, esto que los hace distinguibles de los demás y entre sus mismos grupos, como señala Gilberto Jiménez "...la distinguibilidad de las cosas y la distinguibilidad de las personas (difiere). Las cosas sólo pueden ser distinguidas, definidas, categorizadas... Tratándose de personas, en cambio, la

posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser reconocida por los demás en contextos de interacción y de comunicación...” (Giménez, 2008: 3).

En estos contextos de interacción, desde lo local hay una construcción de conocimiento articulado con la coexistencia del hombre y la naturaleza: “Hablando de manera general, antropólogos, geógrafos, y especialistas en ecología política han empezado a demostrar con una elocuencia al alza que muchas comunidades rurales del tercer mundo construyen la naturaleza de manera sorprendentemente distinta de las formas modernas predominantes; entienden, y usan, sus entornos naturales de maneras muy particulares...” (Escobar, 2000: 177).

Marilyn Strathern, (1980), retomada por Escobar, “defiende que no podemos interpretar los esquemas nativos y no modernos de lo biológico y social en los términos de nuestras propias concepciones de naturaleza, cultura y sociedad. Para empezar, para muchos grupos indígenas rurales, la cultura no proporciona un juego de objetos con los cuales uno puede manipular la naturaleza...la naturaleza no se manipula...se necesita analizar la naturaleza y la cultura no como realidades dadas y presociales, sino como productos culturales”. (Escobar, 2000:177)

Es un hecho, para Escobar este “hallazgo” es novedoso, sin embargo siempre ha estado ahí, desde antes de la llegada de los españoles, lo que pasa es que muchas ciencias, especialmente la antropología, la sociología rural, y sobre todo la ideología de un pensamiento occidentalizado, “moderno” no lo han querido ver y analizar.

“Quizá la noción mejor establecida hoy en día es la de que los modelos locales de la naturaleza no reposan sobre la dicotomía naturaleza sociedad. Además, y al contrario que las construcciones modernas con su separación estricta entre los mundos biofísico, humano y sobre natural, se suelen ver los modelos locales no occidentales como fundamentos sobre vínculos de continuidad entre estas tres esferas. Esta continuidad —que, en cualquier caso, se puede

experimentar como problemática e incierta- está culturalmente establecida a través de símbolos, rituales y prácticas y se inserta en las relaciones sociales particulares, que también difieren de las modernas, de tipo capitalista..." (Escobar, 2000: 178).

Estoy de acuerdo con Escobar cuando no acepta la dicotomía naturaleza-sociedad, sin embargo, le falta señalar que lo espiritual es de vital importancia, sobre todo para una comunidad indígena, y por supuesto que no hay una continuidad de relación entre los lugares o mundos, es decir, no puede ser lineal, si existe una relación, pero ésta es en la práctica en forma de espiral. Por lo tanto, los conocimientos locales sobre la naturaleza, descansan en la esencia propia de vivir con ella y en la construcción de conocimientos consecuente.

En dicha interacción social, en las prácticas socioculturales se mezclan sus saberes, sus conocimientos mismos, que a partir de esto han impulsado su desarrollo desde la óptica propia local. Y no desde un "desarrollo" cargado de un pensamiento occidental, racional. La Sierra de Zongolica, como se señala arriba, es una zona que "cobija" a habitantes que poseen la cultura nawa, y a partir de sus prácticas socioculturales, mantienen vivas las cosmovisiones, sus creencias, su forma de organización, sus sistemas productivos. Sin embargo, todo ello lo atraviesa el poder de los caciques, que en los años setenta controlaban los productos locales, como el carbón, el maíz, la madera, así como la tierra. Ahora mantienen centros de abastecimiento de abarrotes, materiales para construcción, autobuses de transporte y de carga, e incluso se han pasado al sistema político para mantener sus redes y el control en esta zona serrana y forman grupos que buscan fondos para implementar proyectos y que se concentran, siempre, en los mismos familiares. Aunado a este control, también se visualizan asesinatos de indígenas, intimidaciones, represiones y militarización de la zona.

Mientras, los proyectos productivos impulsados por instituciones del gobierno estatal y federal, asociaciones civiles y grupos religiosos, han tenido una serie de impactos: primero, estas acciones han provocado una forma de

asistencialismo, en segundo lugar, principalmente los grupos religiosos. algunos de los cuales impulsan programas de alimentación, revisión médica, etc., han empezado a irrumpir en la desorganización comunitaria. Esto debido a su método religioso, pues los "cánones" que se establecen van en contrasentido de las prácticas de la cosmovisión indígena, que han sido históricas y milenarias entre nosotros y que no han sido gratuitas en cuanto su resistencia, han costado vidas, es decir, no ha sido en vano la resistencia indígena durante y después del período del virreinato. Hoy en día varias iglesias no permiten que se realicen ofrendas a los difuntos, una actividad sociocultural cosmogónica, de legado comunitario, así esto se derrumba y se atenta en un *santiAmén*.

Por otra parte, los proyectos implementados en la zona no han propiciado un desarrollo, en el sentido de que los indígenas nahuas han sido receptores de programas y, pese a ello, hoy en día se visualiza el éxodo de los habitantes para emplearse en la construcción, principalmente en la ciudad de México, o como jornaleros en los campos agrícolas en el norte del país o en Estados Unidos, los actores que intervienen en la zona son cómplices y comparsa del desarrollo capitalista.

Buscar otro desarrollo a partir de los saberes indígenas y su articulación con los recursos naturales es pensar en términos de Luis Villoro, en el sujeto que significa posibilidad, libertad, creación de su propia realidad "... utilización de los medios racionales que conduzcan, no a la dominación del hombre sino a su integración del todo al cual pertenece..." (Villoro, 1992: 108). A la construcción de la propia realidad de los nahuas, como han resistido y lo han hecho desde el virreinato. Sin embargo, específicamente respecto a esta investigación, que se enfoca en la milpa, en la producción de alimentos y la relación cosmogónica y cultural de los nahuas de Zongolica con el cultivo del maíz, surgen muchas preguntas. ¿Cuáles son los saberes tradicionales de los indígenas nahuas sobre la milpa (Milli, término en nahuatl)? Estos saberes nos remiten al lugar de la milpa, en su acepción amplia, cuyo espacio no sólo alberga la milpa, el frijol, la calabaza, sino otros productos como quelites (kiltonilli ó wahkiliitl, tototzinkilitl, xokoyoli), tomates (miltomatl, sitlaltomatl), también hongos como el

kokochitzin (cuitlacohe) y el chochokorrómeh (hongo negro), que brota de los troncos de elite, además de una concepción de espiritualidad.

El conocimiento sobre esta planta cultural, desarrollada durante generaciones para cuidarla, lleva mucha experiencia acumulada. Sin embargo, en este siglo XXI se ha mermado su cultivo, y con ello se pierde una serie de saberes relacionados con la milpa, que no sólo son importantes sino que representan tanto cultura como vulnerabilidad para la subsistencia, pues la misma comunidad tiene problemas para el abasto de maíz.

Justificación

Quise realizar este trabajo de investigación, en primer lugar porque pertenezco a esta cultura nawa, de ella he aprendido valores, conocimientos sobre las plantas, "creencias", las formas de organización, el idioma mexicano, una forma peculiar de entender el mundo y en contraposición con la cultura que he adquirido a través de mi carrera profesional y sobre todo el redescubrir de forma reflexiva y crítica se revaloriza la cultura propia, entonces el mundo de los indígenas es uno, vamos pues que tiene raíz como la milpa, los indígenas al decir milpa no vemos únicamente la planta, tampoco sólo el elote, ni únicamente la diversidad productiva que integra la milpa, sino también la diversidad cultural, simbólica, espiritual y esta es la diferencia de entender las cosas de acá, del pueblo. En segundo lugar imparto clases de idioma mexicano o *nawatl* (*nahuatl*), esto para impulsar la difusión y desarrollo del idioma abriendo espacios públicos, claro esto tiene que ser siempre público, porque hoy en día a todo le ponen precio. En tercer lugar es que se ha despertado en mí un especial interés por conocer, saber cuáles han sido las causas por las que diferentes sujetos sociales ya no quieren realizar las prácticas socioculturales, el seguir en los procesos de producción, específicamente en la siembra de la milpa. También conocer hasta dónde los saberes de los nahuas les han permitido proponer un desarrollo y porqué los habitantes de la comunidad de Petlacala ya no quieren sembrar maíz, por qué ya no tienen milpa, si es una planta de vital importancia, lo cual es más evidente ante la crisis alimentaria actual.

Objetivo General

Investigar, conocer y analizar los saberes indígenas nahuas de la milpa en la comunidad de Petlacala, municipio de San Andrés Tenejapan.

Objetivos específicos

1. Investigar y analizar el contexto histórico, sociodemográfico, y socioeconómico de la Sierra de Zongolica y de la comunidad de Petlacala,
2. Investigar y conocer la narrativa, los saberes y relatos indígenas nahuas sobre la milpa.
3. Conocer e investigar sobre el proceso de la siembra, los usos y los rituales o ceremonias relacionados con la milpa.
4. Conocer e investigar la reproducción social que se da a partir de la milpa.
5. Analizar la relación que se establece entre lo local y lo global en torno a la milpa.

Preguntas de investigación

1. ¿Quiénes son los depositarios de los saberes indígenas nahuas de la comunidad de Petlacala?
2. ¿De qué manera los saberes indígenas nahuas de la comunidad de Petlacala, se relacionan con la milpa?
3. ¿Qué saberes sobre la milpa tienen los nahuas de la comunidad de Petlacala?
4. ¿Cuál es la narrativa relacionada a la milpa?
5. ¿Cómo se da el proceso de la siembra del maíz?
6. ¿Cuáles son las ceremonias indígenas que se realizan en la milpa en la comunidad de Petlacala?
7. ¿Qué tipo de relaciones sociales se establecen a partir de la siembra de maíz?
8. ¿Cómo se establece la relación *glocal* en torno a la milpa en la

comunidad de Petlacala?

9. ¿Cuáles son los saberes que se están perdiendo y cuáles no?

Metodología

El proceso de investigación se centró en realizar entrevistas a los diversos sujetos sociales de la comunidad de Petlacala que tienen que ver con los saberes sobre la milpa y el maíz, pues no sólo los hombres saben realizar el cultivo sino también las mujeres. Además la mujer conoce más sobre la preparación de alimentos utilizando este grano. Mujeres y hombres participan en el proceso, además de que ambos comparten los elementos simbólicos en torno a esta planta y su producto.

La milpa. descripción del ciclo productivo, identificar problemas, saberes sobre la milpa (1.-El proceso productivo del maíz, calendario agrícola, la siembra y su relación el agua, la luna, el sol, la tierra 2.- Producción por tarea, 2.- plantas alimenticias, hongos, plantas forrajeras y medicinales que se obtienen de la milpa, 3.- Usos de la milpa y el maíz, 4.- las ceremonias y relatos en relación con la milpa, con el maíz, con los hijos de Tláloc 5- Por qué ya no se siembra, probables causas).

Consulta de diversas fuentes de información: bibliográfica, hemerográfica, electrónica, estadísticas agrícolas.

Materiales que se utilizaron para las entrevistas: Grabadora de audio, video grabadora, cámara fotográfica, rotafolios, plumones, lapiceros, lápices, masking, hojas tamaño carta.

CAPITULO I

CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIODEMOGRÁFICO DE LOS NAHUAS DE LA SIERRA DE ZONGOLICA

1.1 Historia de la Sierra de Zongolica

1.1.1 Actores y desarrollo en la Sierra de Zongolica

Introducción

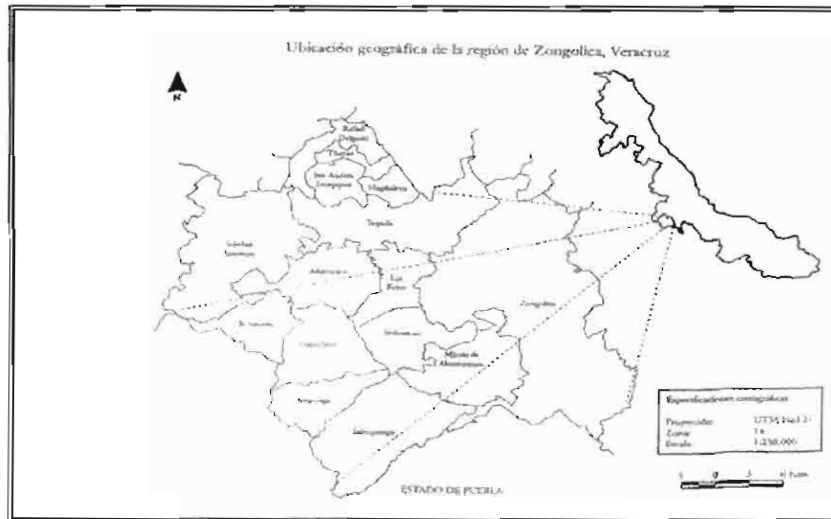
El desarrollo actual nos ha llevado tomarlo como una creencia, como una fe, por la cual hay que santificarse, ideológicamente nos ha sometido y al mismo tiempo lo llevamos en nuestras prácticas cotidianas. Tanto actores como sujetos sociales, más que llevamos a un desarrollo rural entendido como revolución, como construcción de la figura de un mundo, del mundo colectivo, nos empuja más y más a la sumisión, al dominio del poder de las nuevas formas caciquiles, que más bien se ha pasado de acaparadores de productos, a la política y al sector empresarial; de igual forma las religiones empiezan a ser contrapeso a la iglesia católica en la Sierra de Zongolica.

Desde esta perspectiva, el objetivo es analizar el proceso de desarrollo rural de la zona. En este trabajo se habla de la ubicación de la zona, su medio ambiente, su población. La historia de los nahuas que he titulado: "Somos hermanos de corazón: de hoy y de ayer", la cosmovisión impregnada en las prácticas de los indígenas titulada: "Nuestro conocimiento acerca del pueblo, de las siete flores y nuestros dioses", en otro subtítulo se habla del neoliberalismo y la crisis del desarrollo y finalmente de los actores y proyectos de la región. El segundo apartado de este capítulo se titula *"la Sierra de Zongolica, sus municipios, su gente y sus labores"* en donde se realiza un análisis sobre el crecimiento poblacional, número de comunidades, principales actividades y la división social de trabajo aunado a esto la pérdida del idioma mexicano y el desuso de éste relacionado al manejo de los recursos naturales y la agricultura (La milpa).

1.1.2 Ubicación de la Sierra de Zongolica

La Sierra de Zongolica se localiza en la región de las Grandes Montañas al suroeste del estado de Veracruz, conformada por diversos paisajes naturales que van de los 500 a los 2300 metros sobre el nivel del mar (msnm), la integran 15 municipios con una extensión de 1024.48 km², una población total de 162 mil habitantes, la población total de más de cinco años suma 139 mil 406 personas, de las cuales el 83% hablan lengua indígena y el 17% no lo habla (INEGI, 2005).

Mapa 1: Sierra de Zongolica



Mapa 1 Fuente: Rodríguez, 2003: 60

Esta región tiene un total de 516 comunidades, de las cuales el 52% se concentran en tres municipios Astacinga, Tlaquilpan y Zongolica (Ver tabla I de densidades poblacionales, P.40).

La Sierra de Zongolica se divide en zona alta y baja, caracterizada por el clima frío y cálido, respectivamente. Cuenta con una diversidad de flora, siendo los más abundantes de pinos (*Pinus* spp.), encinos (*Quercus* spp) (Rodríguez, 2003:27-30), además de una abundancia de árboles y plantas a los que la

población les ha dado un uso. Respecto a la fauna de montaña, alberga serpientes, ardillas, conejos, temazate, águilas, lagartijas, entre otras.

Esta zona tiene dos puntos de poder económico importantes: tradicionalmente Tequila y Zongolica. más recientemente se suma Tlaquilpa, que se han convertido en centros de mercados locales de sus propios poblados y de algunos municipios aledaños: Astacinga, Atlahuilco, Tehuipango, Tlaquilpa, Xoxocotla, Los Reyes, San Andrés Mixtla, San Andrés Tenejapan, San Juan Texhuacan. La mayoría de los habitantes se dedican al sector primario, tiene una agricultura tradicional y de temporal, los productos básicos son el maíz, frijol, chile y la calabaza. Los pobladores viven tanto de la venta de sus cultivos, como de su fuerza de trabajo en zonas de producción de café, caña, chayote y otros cultivos.

La expresiva población de estas tierras, su ambiente, la agricultura, su idioma mexicano, costumbres, tradiciones socioculturales y su historia hacen de este un lugar por demás interesante.

1.1.3 Timasewaliknimeh: axka iwan yalla

Somos hermanos masehuales: de hoy y de ayer

Los nahuas de esta región tienen un que hacer de hoy, heredados de ayer, una cosmovisión, una identidad propia. Los pobladores de esta región descienden de un grupo étnico al que los etnohistoriadores han identificado como los nonoualcas. En tiempos del imperio teotihuacano (año 900 a.c.) ocupaban un territorio ubicado en el sur de Veracruz y Tabasco. Cuando se derrumbó el imperio teotihuacano durante el periodo mencionado, muchos pueblos se vieron obligados a migrar por la violencia interétnica desatada (Hasler, 2001: 22).

Los nonoualcas se dirigieron hacia la huasteca, bordeando el Golfo de México, buscando nuevos centros de poder para establecerse y ofrecer sus servicios, principalmente militares, en Tollan (actual Tula, estado de Hidalgo). Los toltecas emergían como nuevo imperio, cuyos dominios abarcaban parte de la

Huasteca Veracruzana. Con el tiempo, los nonoualcas se revelaron y se desató una guerra civil, por lo que huyeron pasando por Morelos y Puebla, hasta llegar a la región de Tehuacán y la Sierra de Zongolica (Hasler, 2001: 22). Una de las siete tribus chalchiucalca-Tzoncolihqui (Aguirre, 1986), se establece en el actual municipio de Zongolica, de ahí proviene su denominación.

Lo que se narra en la historia tolteca-chichimeca es que el grupo étnico nonoualca sojuzgó y dominó a la población asentada en la sierra de Zongolica (probablemente Mazatecos y otros nahuas) a partir del siglo XII y hasta el siglo XVI. Los nonoualca-chichimeca sojuzgaron a los pueblos establecidos y fundaron señoríos o cacicazgos, siendo su caída tres siglos después por la confederación Azteca (Rodríguez, 2003:27-30).

Durante la conquista, los pueblos de Zongolica apoyaron a Hernán Cortés con guerreros para sitiar y destruir la Gran Tenochtitlan y para el virreinato los indígenas lucharon por las tierras, distribuidos en mercedes reales. En éstas se establecieron haciendas, siendo la más importante la "Hacienda de cabras" – abarcaba la zona alta y baja de la región- destinados para el ganado, siembra de café, tabaco (Rodríguez, 2003:27-30). La interacción que se dio entre indígenas y hacendados nunca benefició a los nativos.

La "Hacienda de cabras" mantuvo su poder hasta el año de 1824, cuando el coronel Aniceto José Benavides, accedió a la venta de sus terrenos, en los cuales se conformaron los ayuntamientos de Texhuacan, Zongolica, Mixtla, Cohetzala, Tehuipango y Tlaquilpan, cuyos alcaldes presentaron expedientes para acreditar dichas extensiones (Rodríguez, 2003:32).

Para finales del siglo XIX se introduce y se propaga el cultivo del café, 23 haciendas mestizas concentraron la producción, la zona baja que va de los 500 a los 1500 msnm es donde se cosecha este producto, mientras que en la parte alta el cultivo tradicional se mantenía (Rodríguez, 2003:32).

Para la reforma agraria, se expropiaron las grandes haciendas, en cuyos espacios se establecieron ejidos y pequeñas propiedades minifundistas, imponiéndose en las áreas templadas de la sierra un sistema parcelario con una producción diversificada de cultivos de autoconsumo (maíz, frijol, calabaza, chile) (Rodríguez, 2003:27-30).

En este inicio del siglo XXI, los pobladores de la zona fría no sólo continúan proveyendo de mano de obra a las fincas de café, chayote y caña, sino que sus servicios, ahora, se dirigen a la construcción, además de la migración regional, nacional e internacional, como una alternativa para poder tener ingresos y empleo. Para el caso de San Andrés, la principal actividad de los pobladores es la venta de carne de cerdo y sus derivados como segunda actividad es la extracción de madera y leña en el escaso bosque sobrante en dos comunidades de este municipio.

Sin embargo la historia de este municipio se remonta a sus orígenes prehispánicos con el nombre de Xicalcuauhtitlan, subordinado a Tequila, "... que probablemente ocuparon desde el siglo XII ..." (García, 2004: 10), ubicado "En un punto situado en el kilómetro 13 del camino pavimentado que sale de Orizaba y llega a Zongolica, hay un árbol añoso y altísimo y un grupo de casas, adosadas sobre la falda escarpada de la montaña ; a ese lugar se le llama *Xicalcuauhtitlan* ..." (Aguirre, 1992:126).

Este pueblo se trasladó al lugar denominado Tenejapan, (Tenixapan) vocablo que se compone de las palabras *Tenextik* que significa color gris y *a de atl* y *pan* lugar de abundancia, es decir lugar donde abunda las aguas de color grisáceo, las causas de su traslado probablemente por un desastre natural según García:

"El traslado del pueblo, desde su lugar original, hacia donde se ubica actualmente, ocurrió en el año de 1717. Los escribanos dejaron sin anotar cuál fue la razón de abandonar un lugar que habían ocupado durante siglos. (Sin embargo existe registro acerca de)... del temblor del año 1713 y de las lluvias

que afectaron al pueblo durante el año siguiente , de tal manera que quedó inhabitable el poblado.” (García, 2004: 8)

En la transcripción que presenta García, se indica que los nahuas solicitaron dos espacios “... los parajes y sitios nombrados Ocozotla y Teneyapan donde quieren trasladar su pueblo son y pertenecen en propiedad y dominio al pueblo y cabecera de San Pedro Tequila y se comprenden en las tierras que nombran, señalan los dos mapas que tienen presentados los cuales semuestran a los...testigos digan y den razón etcétera. Si saben que el haber usado los naturales de Tlilapan los dichos parajes pedazos de tierras ha sido por usurpación introduciendose furtivamente en ellos y saben que dicho barrio de Tlilapan no se comprende en dichos mapas y por ello no pueden ser suyos los parajes que dentro de ellos se hallan y son usurpados como los usurpan no es por necesidad, sino por codicia, pues tienen mucha copia y cantidad de... tierras que gozan por otros lados digan y den razón etcétera...” (García, 2004: 10).

Esta solicitud fue consedida, pues estaban obligados a pagar tributo a San Pedro Tequila “...hasta el año de 1732, cuando gracias al cambio de su ubicación, pudieron alegar que les era más conveniente pagarlo en Orizaba, por la menor distancia, en lugar de ir hasta Tequila, y todavía les permitieron elegir a su propio gobernador.” (García, 2004: 10).

En la actualidad Tenejapan (Teneyapan) es donde se ubica la cabeceramunicipal, sin embargo en el texto transcrito se visualiza que antes de que les dotaran de estos dos parajes eran ocupados por habitantes de Tlilapan y son señalados como codiciosos de dichos espacios. No obstante una parte de estos dos parajes fueron acaparados por Tlilapan, según los habitantes de Tenejapan, a pesar de que habitantes autoidentificados como Tenejapeños haber quedado en la división política de Tlilapan siguen realizando y contribuyendo en los cargos religiosos y socioculturales de Tenejapan. Para el año de 1934 pide dotación de tierras a la Comision Agraria Mixta (Gomezjara, 1998: 91). del archivo generaldel Estado, en este año se funda San Andrés Tenejapan.

La característica de los parajes solicitados es tener abundante agua, manatales que emergen de las faldas de los cerros sagrados, hoy en día San Andrés posee un yacimiento de agua del cual se forma el río de este municipio, un caudaloso manantial se quedó en las tierras que según los pobladores pertenecía a San Andrés Tenejapan.

Es evidente y claro, los habitantes de San Andrés Tenejapan proviene de la época prehispánica, aun que la cabecera se forma en la época del virreinato pues éste era parte del territorio de estos habitantes indígenas náhuas, un territorio impregnado de conocimientos de la vegetación, de símbolos sociospirituales, de los diversos espacios que integra el pueblo indígena nahua.

1.1.4 To ichtlamachilistli ichin to altepetl, ichin xochitlalli iwan ichin totatzitzitziwah

Nuestro conocimiento acerca del pueblo, de las siete flores y nuestros dioses.

Los nahuas de la Sierra de Zongolica tienen una historia, una cultura, a través de las cuales han aprendido a organizarse en comunidad, a relacionarse y convivir con la naturaleza. Por medio de la oralidad, del idioma, han transmitido los conocimientos a los actuales descendientes. Su cosmovisión está impregnada en muchas de sus prácticas socioculturales: los xochitlallis, las mayordomías, el día de muertos, la semana santa, en los cultivos, en la construcción de sus relaciones sociales, en el respecto a los seres vivos, al bosque, las plantas, entre otras.

Como dicen los abuelitos *nochi sekinechikowa ichin totzontiko* que significa todos lo reunimos en nuestra cabeza, en nuestra mente. Precisamente esa palabra auxiliar se en idioma náhuatl significa uno en plural, para especificar a muchas personas, espero explicarme, uno como unidad, como comunidad, como pueblo. Pues en la memoria se resguardan nuestro *tlayehyikolistli* que significa pensamiento reflexionado puesto en práctica, esto ha permitido mantener una relación con la naturaleza, sabiendo.

"La memoria de la especie humana es, por lo menos, triple: genética, lingüística y cognitiva y se expresa en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías. Las dos primeras... han sido lo suficientemente documentadas mediante la investigación genética y lingüística, permiten trazar la historia de la humanidad ubicándola en sus diferentes contextos espaciales, ecológicos y geográficos... La tercera, mucho menos explorada, sintetiza y explica esa historia al revelar las maneras como los diferentes segmentos de la población humana se fueron adaptando a la amplia gama de condiciones (especiales, concretas, específicas, dinámicas y únicas) de la Tierra." (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 13).

"Las dos primeras dimensiones certifican una historia entre la humanidad y la naturaleza, y la tercera ofrece todos los elementos para comprender, evaluar y valorar esa experiencia histórica. En conjunto testimonian un abanico de recuerdos, es decir conforman un archivo histórico, o en fin una memoria... alojada en las llamadas sociedades tradicionales y, más, específicamente, en los pueblos indígenas del mundo" (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 13).

Toledo le llama memoria biocultural, que es diverso, es decir heterogéneo, pues del encuentro entre lo biológico y lo cultural se deriva la diversidad agrícola y la diversidad paisajística. La diversidad cultural incluye tres modalidades la genética, lingüística y cognitiva, mientras que la diversidad biológica se manifiesta en cuatro niveles: los paisajes, los habitats, el de las especies y el de los genomas. "... todo en su conjunto (lo cultural y biológico) conforman el complejo-biocultural originado históricamente y que es producto de los miles de años de interacción entre la cultura y sus ambientes naturales." (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 25).

Evidentemente esto que nos explica Toledo y Barrera-Bassols es de vital importancia para los pueblos indígenas, para los propios habitantes que empiezan a estudiar una disciplina relacionada y sobre todo por ser parte de un pueblo indígena ya sea para revalorar y redescubrir de lo que somos y quizá repensar los rumbos que hemos tomado en nuestra existencia biocultural.

Precisamente al hablar de las siete flores nos remite a una ceremonia que se ofrecen siete flores a nuestra madre tierra y nuestros dioses que nos ayudan a resguardar la tierra, una de estas ceremonias son los xochitalis, la mayordomía y el día de muertos.

Los xochitlallis, son ceremonias que se llevan a cabo ofreciendo flores, bebidas y alimentos a la madre tierra, que simbolizan agradecimiento y respecto a los tlaloan (Espíritu, ser que se encuentra en el espacio como un todo), por proporcionar fertilidad al ambiente, alimentos, agua, etc. Las mayordomías son los sistemas de cargo que emanan de un dios, mismo que se ha aculturado con la iglesia católica, ser mayordomo es la persona que se encarga de gestionar y hacer los preparativos para que se realice una misa al santo correspondiente de la iglesia católica, esto conlleva a un prestigio social, político y sobre todo emana de un "dios".

El día de muertos, se realiza en el mes de noviembre, es la semana en que se recuerdan a los difuntos, es una fecha de fiesta, se preparan comidas, bebidas y música para ambientar, esto depende de los ingresos económicos, al igual que es la época en que se consolidan los lazos sociales contraídos con los compadres y familiares. La Semana Santa, impuesta por la iglesia católica y enriquecida por la cosmovisión indígena, es un periodo en el que algunos de los pobladores hacen ayuno, y se relaciona con la naturaleza por medio de prohibiciones, como no tumar el bosque durante esta semana. Las plantas, el bosque, los seres vivos, los nahuas con viven con ellas, porque de ahí se obtienen medicinas y alimentos.

Históricamente, el manejo de los recursos naturales, el medio ambiente natural, los "rituales" y el idioma náhuatl, existen gracias a la interacción. Sin embargo éstos han sufrido cambios: la deforestación, la migración, la pérdida de plantas cultivadas y no cultivadas y sus nombres, sus formas de organización.

En este sentido que el saber biocultural debe de seguir en la praxis de todos los nahuas, a pesar de que se ve constantemente amenazado por la modernidad, por los procesos técnicos, económicos, informáticos, religiosos,

sociales. Los nahuas no deben de separar sus sabidurías, debemos de seguir como hasta ahora, continuar en la relación con los recursos naturales, lo simbólico, nuestro idioma, pues este representa nuestra existencia como nahuas.

Muchas de las actividades relacionadas con los sistemas productivos y socioculturales han sido impactados por las políticas del modelo de desarrollo neoliberal, como es el caso de no seguir sembrando el maíz porque conviene comprarlo, o la introducción de fertilizante y la pérdida de sus productos no sembrados como son los quelites, algunos productores de maíz sostienen que los conejos y ranas empiezan a disminuir poblacionalmente por el uso de químicos. Es decir la memoria biocultural masehual esta amenazada por el deterioro de una serie de procesos productivos relacionado a la agricultura, a la vegetación, a la recolección, a la medicina con plantas medicinales, y organizativo en donde esta dualidad entre lo biológico y cultural se procesan al mismo tiempo, no puede desarrollarse la memoria biológica sin la cultural, en lo cultural se visualiza nuestro deterioro, precisamente como memoria biocultural masehual.

1.1.5 El neoliberalismo: crisis del desarrollo

En América Latina, en la década de 1980, la propuesta del modelo neoliberal fue la liberalización de mercado, apertura comercial, ajuste estructural, privatización, desregulación, competitividad, la no intervención del Estado. Sin duda estas medidas impactaron en varios sectores de la sociedad de latinoamericana (Jiménez, 1992: 68).

En México la globalización trajo consigo una serie de reestructuraciones económicas, específicamente en el agro y las instituciones, teniendo como uno de sus principales objetivos "modernizar" al sector. En 1986 el gobierno de Miguel de la Madrid Hurtado inicia un programa de desgravación arancelaria. En el periodo del Carlos Salinas de Gortari (1989-1994) se impulsa una serie de políticas para desregularizar y abrir el mercado, buscando la no intervención del Estado, la reducción de aranceles y la apertura a la importación de

productos agrícolas. Con estas políticas el gobierno se retira de la comercialización, financiamiento y otros servicios en apoyo al sector rural e impulsa la privatización de la mayor parte de las empresas y servicios que él mismo prestaba. En 1994 entra en vigor el acuerdo de libre comercio con Estados Unidos y Canadá, acuerdo que había sido firmado desde 1993, siguiendo las políticas del modelo neoliberal (García, 1992).

Uno de los temas más polémicos en el proceso de negociación (del TLC) fue la incorporación del sector agropecuario y forestal. Las organizaciones de productores, organizaciones de la sociedad civil, académicos e investigadores, y sectores de la pequeña y mediana agroindustria expresaron una clara oposición a incluir este sector en el tratado, debido a las profundas asimetrías existentes entre la agricultura mexicana frente a la de Canadá y Estados Unidos (Peñaloza y Arroyo, 1997: 73).

Las desigualdades existentes en extensión de tierra con vocación agrícola, tecnificación y subsidios, han llevado a que de una u otra manera a que el sector agrícola mexicano se coloque en un escenario de competencia desigual, con una clara desventaja y pocas oportunidades para aprovechar las llamadas "ventajas comparativas", de las que tanto se habló en la negociación del acuerdo comercial (Peñaloza y Arroyo, 1997: 73).

También la falta de apoyo gubernamental ha provocado estragos en los productores mexicanos, la diferencia en términos de subsidios, apoyos e inversión para las actividades agrícolas, conduce a que la crisis del sector rural mexicano sea cada vez más desastrosa. Aunado a ello las desventajas arancelarias, la poca claridad en la negociación y en el establecimiento de barreras y cuotas arancelarias que protejan a la agricultura, han empeorado la crisis de los campesinos mexicanos y del sector rural en su conjunto (Peñaloza y Arroyo, 1997: 84). En esto último, diría que han sumido al campesino en una crisis, y no en el sentido de que pareciera, que la crisis es algo inerte del campesino.

La política neoliberal ha tenido diferentes impactos en países como México y otros de América Latina, los problemas van desde la inestabilidad social, la pobreza, los conflictos entre actores e intereses, el monopolio, la marginación, la migración y sobre todo la expansión de la agricultura comercial, así como de la industria, que han provocado el deterioro ambiental.

Vemos crecer más las dificultades, a pesar de que las llamadas políticas neoliberales han sido vendidas a los países tercermundistas (ó en vías de desarrollo) como soluciones. Y el Estado hace lo posible para no ver alternativas, sólo seguir esas políticas dictadas. Ello a pesar de que, a partir del estallamiento de la crisis global de 2008, muchos de los gobiernos de los países centrales, como estados Unidos, han comenzado a cambiar dichas políticas neoliberales por un mayor intervencionismo estatal y que, a nivel académico, los planteamientos en torno a privilegiar el libre mercado son cada vez más cuestionados (Calva, 2008).

Con lo anterior quiero establecer que el desarrollo trae consigo un subdesarrollo, es un término construido desde la concepción occidental, precisamente desde la racionalidad dominante, desde los países que promueven esta ideología y pensamiento dominante, termino cargado de atraso, y precisamente es un término que en este siglo XXI muestra la cara del desarrollo, la crisis de este paradigma, como lo señala Viola, "a partir de los años setenta, las expectativas de un progreso acumulativo, ilimitado y universal implícitas en el discurso desarrollista, comienzan a desquebrajarse .. en las principales ciudades del tercer mundo (se presentan una serie de problemas), migrantes rurales empobrecidos, enorme bolsas de migración, hambrunas catastróficas, crisis del petróleo, el informe del club de Roma sobre los límites del crecimiento en donde se habló del exceso de uso de los recursos naturales, aquí lo que se estaba anunciando una verdadera crisis del modelo occidental de civilización..." (Viola, 2000: 18).

Es decir, lo que está en crisis es el pensamiento occidental, racional e instrumental. Sin embargo actualmente se reviste, para maquillar ese pensamiento moderno por uno posmoderno que, en términos de Hoppenhaym

"...la retórica postmoderna ha sido provechosamente capitalizada por el neoliberalismo para poner al día un ansiado proyecto de hegemonía cultural...lo que muchos neoliberales ven, sobre todo desde países industrializados, es la posibilidad de que la reculturalización, por vía del seductor relato postmoderno, legitime la ofensiva de mercado de los años ochenta, vale decir que haga coincidir los gustos de la gente con la promoción de las políticas pro-mercado y con la consolidación de un sistema capitalista transnacional..." (Hoppenhaym, 1998:63).

Cuando hablo del concepto racional e instrumental, me refiero precisamente al control, al dominio, explotación y enajenación de varios países industrializados y "desarrollados" sobre los "subdesarrollados", hablando de gobiernos nacionales, estatales, municipales en el caso de México. Sobre todo los países desarrollados van conquistando e imponiendo ciertas políticas a los países receptores de los recursos de inversión por ejemplo para el caso que nos ocupa corporaciones multinacionales y empresas privadas, por ejemplo el grupo Monsanto que acapara las semillas de varios países. Esto incluye las empresas del Estado, la depredación de los recursos naturales (agua, bosque, tierra, etc) y sobre todo el exterminio total de las culturas nativas o pueblos originarios, denominados "indios".

Es en este sentido que el desarrollo deja mucho que desear, no es necesario ser una "vaca sagrada" para comprender que la forma actual de la economía, el rumbo que sigue, ha estado produciendo pobreza, inequidad, marginación y por otro lado enriqueciendo a unos cuantos, hechos que no son ajenos de la Sierra de Zongolica.

El "desarrollo" que se promueve en el país es promovido por instituciones e incluso por organizaciones sociales. Éstas entran al juego de las políticas gubernamentales, que son los que proporcionan recursos económicos para promover proyectos y en base a formatos y temáticas de diversas instituciones, por ejemplo, promover maíz híbrido en la Sierra, en detrimento de los recursos locales, del maíz indígena de la cultura nawa.

1.1.6 Actores en la Sierra de Zongolica: propuestas de trabajo de diferentes organizaciones sociales

Esta región alberga una cultura milenaria, forjadora de conocimientos indígenas, que a pesar de su riqueza cultural y ambiental, es una de las regiones del estado de Veracruz y del país más pobre, pues alberga los municipios más pobres de México, Mixtla de Altamirano y Tehuipango en la posición 10 y 11 respectivamente, mientras que a nivel estatal en la posición 1 y 2 correspondientemente (Conapo, 2005); su población se encuentra sumida en una miseria, además de estar azotada por muchos años de conflictos caciquiles, de intereses y de clientelismo político, en donde los actores y organizaciones de campesinos como la Organización Campesina Independiente de la Sierra de Zongolica (OCISZ), la Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la Sierra de Zongolica (CROISZ), la Unión de Todos los Pueblos (TINAM)- este es una de las organizaciones de mayor oposición al sistema hegemónico actual-, entre otras, no han podido más que mostrar algunos de los abusos que se han cometido en contra de los indígenas.

Dentro de este Veracruz, predominan las formas de representación caciquil. Los caciques regionales han sido los representantes políticos de la región más empobrecida de México y varias veces masacrada. En este lugar confluyen otros actores como grupos populares de campesinos indígenas, que son agrupaciones en movimiento con proyectos y en búsqueda de conectar apoyos.

Ante todo esto, cabe preguntarse ¿hay desarrollo rural en la Sierra de Zongolica?, ¿cómo se ha dado el proceso de desarrollo?, ¿Qué actores han participado? Para responder a estas preguntas, primero anotaré las acciones y programas impulsados por el gobierno a través de las instituciones y posteriormente los grupos como organizaciones no gubernamentales (ONGs), asociaciones civiles, grupos religiosos.

Actualmente los actores sociales y políticos han promovido una serie de propuestas, organizando nuevos grupos:

En la propuesta de desarrollo para la zona, han intervenido instituciones gubernamentales como la Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas (CDI) (anteriormente Instituto Nacional Indigenista-INI), la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), la Secretaría de Desarrollo Regional (SEDERE), la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH).

La CDI ha estado promoviendo el programa de albergues escolares indígenas, con el propósito de apoyar a los estudiantes y que no deserten; el programa de organización productiva para mujeres indígenas, con el objetivo de mejorar las condiciones de vida y posición social de la mujer; el programa de infraestructura básica para la atención de los pueblos indígenas, promoción de convenios en materia de justicia, con el propósito de generar condiciones para que pueblos y comunidades ejerzan los derechos individuales y colectivos establecidos en la legislación nacional; el programa de fomento y desarrollo de las culturas indígenas y el programa de fondos regionales indígenas, este último al parecer concentra los recursos de la institución, cuyo propósito es generar proyectos productivos.

La SEDESOL es otra de las instituciones con una serie de programas, principalmente el de Oportunidades, cuyo acciones son brindar apoyos económicos a las madres de familia y a los hijos, estudiantes, el programa contempla la salud, alimentación y educación. Las mamás tienen por obligación que asistir a varias actividades, como pláticas de salud, chequeo médico y preparación de alimentos dotados por el programa. La SEDERE promueve proyectos productivos, la SEMARNAT promueve principalmente programas para reforestar.

Los otros grupos que existen son: Alianza de Organizaciones Campesinas Indígenas de la Región de Zongolica (AOCAIRZ), con sede en Tequila, Veracruz, misma que promueve y canaliza los apoyos del gobierno estatal: crianza de cerdos, programas de piso firme, letrinas y entrega de lámina, beneficiando algunas familias.

1.1.7 “Las organizaciones no gubernamentales”

La Organización Campesina Independiente de la Sierra de Zongolica (OCISZ), realiza denuncias por las injusticias que existen en las comunidades, exige al gobierno atención a éstas; la defensa de los derechos humanos y promover la organización social. Sus acciones son movimientos sociales en la región, estado de Veracruz y en México denuncia pública, plantones, marchas, volantes y pintas, además de conectar proyectos productivos o apoyo forestal.

La Red Mexicana de Organizaciones Campesinas Forestales (REDMOCAF) es promovida por la OCISZ; la organización productora de árboles denominada “Kakalotekatl” del municipio de Tlaquilpa; la Organización de un grupo de campesinos para la distribución de agua, “Manzanostilla”, ubicado en Tequila, la Organización “Caja Solidaria” del municipio de Zongolica, entre otras.

El “Grupo de acuicultores de Atzalan” de la comunidad de la Cumbre, municipio de Tequila; productores de trucha de la Sierra de Zongolica, S.C. de R.L; Jornaleros Productores de Trucha en Tlaquilpa; proyecto de hongos en la comunidad de Santa Cruz, Tequila; producción de ganado porcino por el grupo “El futuro de las mujeres”, en el municipio de Texhuacan; productores de madera y carbón del municipio de Atlahuilco; productores de artesanías con lana en Atlahuilco y Tlaquilpa; Organización de Artesanas “Masehualihkite” del municipio de Tequila; Organización “Tlahpialchihkeh” productoras de artesanía con lana; Organización de médicos tradicionales “chikomexochitl”, ubicado en el municipio de Astacinga.

La Organización No Gubernamental Vision World ha apoyado tanto a hombres como mujeres con una diversidad de proyectos, entre las que se destacan: de borregos, gallinas ponedoras, siembra de hortalizas: zanahoria, rábanos; dotación de tanques para almacenamiento de agua, entre otros.

Ante esta intervención de actores sociales e institucionales, es necesario preguntarse si las propuestas implementadas han promovido el desarrollo rural sustentable, han generado mayor dependencia y pobreza, o sólo promueven programas políticamente.

Al respecto, primero las instituciones aterrizan en programas elaborados en el escritorio y no con base en las necesidades de los pueblos indígenas, incluso las organizaciones no gubernamentales. En segundo lugar existen experiencias tomando en cuenta los recursos locales, como la manufactura con la lana, o la medicina tradicional, pareciera que no existe un proceso de larga duración y sobre todo sustentable.

1.1.8 El “desarrollo” a partir de los actores sociales en la Sierra de Zongolica

La Sierra de Zongolica, como se señala arriba, es una zona que “cobija” a habitantes que poseen la cultura nawa, y a partir de su labor sociocultural mantienen vivas sus cosmovisiones, sus creencias, su forma de organización, sus sistemas productivos. Sin embargo, lo atraviesa el poder de los caciques, que en los años de 1970 controlaban los productos como el carbón, el maíz, la madera, tierras y ahora mantienen centros de abastecimiento en abarrotes, materiales para construcción, autobuses de transporte y de carga, e incluso se han pasado al sistema político para mantener sus redes y el control en esta zona serrana.

Por otro lado, encontramos los proyectos productivos impulsados por instituciones del gobierno estatal y federal, al igual que las ONGs y grupos religiosos, que han tenido una serie de impactos: primero estas acciones han provocado una forma de asistencialismo, en segundo lugar, principalmente los

grupos religiosos, que impulsan programas de alimentación, revisión médica, etc, han empezado a irrumpir en la desorganización comunitaria.

Lo anterior es precisamente un control, un dominio, primeramente del poder a partir del caciquismo que controla, que domina al mando de un pensamiento racionalista e instrumental, como lo señala Villoro, "...el mundo en torno a lo natural o social, tomado como objeto de la acción transformadora del hombre dirigida por la razón, se convierte en instrumento manejable, sobre la cual el hombre puede ejercer su dominio..." (Villoro, 1992:99). Este dominio más bien es de forma vertical, esto por la imposición de varios proyectos productivos, o llamados de desarrollo. Aunque Villoro más bien nos remita al poder que tiene el hombre para cambiar su realidad, mientras que en la Sierra de Zongolica más bien utiliza el dominio sobre los indígenas.

Los programas implementados en la zona no han propiciado un desarrollo, pues los indígenas nahuas han sido meros receptores de programas. Al contrario, hoy en día se visualiza el éxodo de los habitantes para emplearse en la construcción, principalmente en la ciudad de México, o como jornaleros en los campos agrícolas en el norte del país o en Estados Unidos. Con ello, los actores que intervienen en la zona son cómplices e integrantes de la comparsa del desarrollo capitalista y sobre todo legitimarse políticamente, ofreciendo dadas a los pobladores masehuales.

Entonces, hay posibilidad de trabajar en un desarrollo desde, con y para los indígenas nahuas. Para ello se requiere tener una visión crítica, holística, heterogénea, compleja y no occidental, uniforme, sino más bien ver en la capacidad del sujeto, como dice Villoro, como un sujeto que significa posibilidad, libertad, creación de su propia realidad "... utilización de los medios racionales que conduzcan, no a la dominación del hombre sino a su integración del todo al cual pertenece..." (Villoro, 1992: 108).

Esta utopía se establece porque los pueblos indígenas han resistido muchos embates, ya sean revoluciones, revueltas, los impactos de la globalización, los programas sociales de combate a la pobreza. Esto es, hay una resistencia que

se mantiene en muchas de las prácticas socioproductivas y socioculturales de los nahuas. Es claro que las organizaciones han promovido proyectos y programas acordes al desarrollo del mercado actual y no a la necesidad desde la concepción indígena o simplemente han sido netamente asistencialistas, mientras sea funcional a unos intereses promotores del "desarrollo".

1.2 LA SIERRA DE ZONGOLICA, SUS MUNICIPIOS, SU GENTE Y SUS LABORES

Introducción

En este apartado se destaca la población y comunidades existentes en la Sierra de Zongolica, y cómo el crecimiento poblacional no coinciden precisamente con el número de hablantes de idioma náhuatl, se demuestra a través de las pirámides de edades, la migración existente en la zona y las principales actividades como lo es la agricultura y forestal cuyo empleo según la base de la pirámide social de trabajo se sostiene por trabajadores por su cuenta y jornaleros y peones, de igual forma se describe y señala de forma crítica sobre la existencia de los servicios públicos y finalmente se demuestra el decrecimiento del idioma mexicano, esto relacionado con el manejo de los recursos naturales y la agricultura principalmente la siembra de maíz.

1.2.1 Población, densidades poblacionales y comunidades de la Sierra de Zongolica

La población de la Sierra de Zongolica aumentó, en 2005, un 12% con respecto al censo del año 2000, según INEGI. Para el año 2000 había 142 mil 790 habitantes mientras que para el 2005 sumaban 162 mil 329 personas, de éstos últimos el 51% lo abarca el sector femenino, mientras que los hombres representan el 49% del total de la población. Para el caso de San Andrés Tenejapan tienen una población de 2 mil 488, en términos de género representa el mismo porcentaje que la regional.

En total son 15 municipios de la región. Los más representativos en cuanto al número de pobladores son Zongolica con el 24%, Tehuipango y Atzompa el 12%, Rafael Delgado 11% , Tequila 7%, mientras que el más pequeño es San Andrés Tenejapan, alberga el 1.53% de la población total de la región según (INEGI, 2005). En la zona en total son 517 localidades, Zongolica (145), Tlaquilpa (68), Tehuipango (39) y Mixtla de Altamirano (40) ambos concentran el 57%, mientras que San Andrés Tenejapan concentra 7, que representan el 1% del total de las comunidades, al igual que Magdalena y Tlilapan.

La densidad poblacional en promedio en la Sierra era de 139 en el año 2000 y pasó prácticamente a 169 habitantes por kilómetro cuadrado en el año 2005. Son notables dos municipios: Rafael Delgado y Tlilapan, cuya densidad es de 500 y 347 habitantes por kilómetro cuadrado, respectivamente. Sin embargo, esto se debe a que son los dos terruños cuya superficie se encuentra, parte de esta, en zona plana y parte montañosa, y colinda con la zona urbana, de tal suerte que han crecido porque se ha extendido la mancha urbana de las ciudades vecinas, principalmente Orizaba. San Andrés Tenejapan tienen una densidad de 83 habitantes por km² (Ver tabla 1.1. Población total, densidades poblacionales y comunidades de la Sierra de Zongolica).

Tabla 1.1

Población total, densidades poblacionales y comunidades de la Sierra de Zongolica.									
Municipios	Superficie en km2	Población (año 2000)	% de la población	Densidad del año 2000	Población (año 2005)	% de la población	Densidad	Total de comunidades	% de comunidades
Astacinga	46.03	5381	3.77	116.9	4846	2.99	105.28	27	5.22
Atlahuico	59.69	7991	5.59	134	9038	5.57	151.42	34	6.58
Magdalena	19.28	2327	1.63	120.7	2649	1.63	137.40	8	1.55
Mixtla de Altamirano	65.42	8368	5.86	127.91	9572	5.90	146.32	40	7.74
Rafael Delgado	34.97	14730	10.32	421.22	17473	10.76	499.66	16	3.09
Los Reyes	31.89	4195	2.94	131.55	4835	2.98	151.61	20	3.87
San Andrés Tenejapan	29.92	2214	1.55	74	2488	1.53	83.16	7	1.35
Soledad Atzompa	98.89	16392	11.48	165.76	19189	11.82	194.04	36	6.96
Tehuipango	173.76	17640	12.35	100.36	20406	12.57	116.10	39	7.54
Tequila	82.85	11958	8.37	144.33	12206	7.52	147.33	37	7.16
Texhuacán	30.7	4642	3.25	151.21	4740	2.92	154.40	17	3.29
Tlaquilpa	54.41	6263	4.39	115.11	6554	4.04	120.46	68	13.15
Tlilapan	13.06	3955	2.77	302.83	4536	2.79	347.32	6	1.16
Xoxocotla	49.79	4401	3.08	88.39	4641	2.86	93.21	17	3.29
Zongolica	231.82	39814	27.88	171.75	39156	24.12	168.91	145	28.05
	1024.48	142790	100	139.38	162329	100.00	158.45	517	100.00

Fuente: INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda 2000, II Censo de población y vivienda 2005

Estas densidades poblacionales se les puede dar diversas interpretaciones, no obstante me parece que éste aumento poblacional, significa también mayor consumo de alimentos, mayor ocupación de espacio en cuanto a terrenos para habitar, más ocupación de recursos naturales principalmente la leña y el agua. Lo que obedece a impactos ambientales como la aceleración de la deforestación, la búsqueda de nuevas alternativas de trabajo, como la construcción, convertirse en migrante, y ésto, evidente inicia un proceso de perder parte de la identidad, por ejemplo los saberes

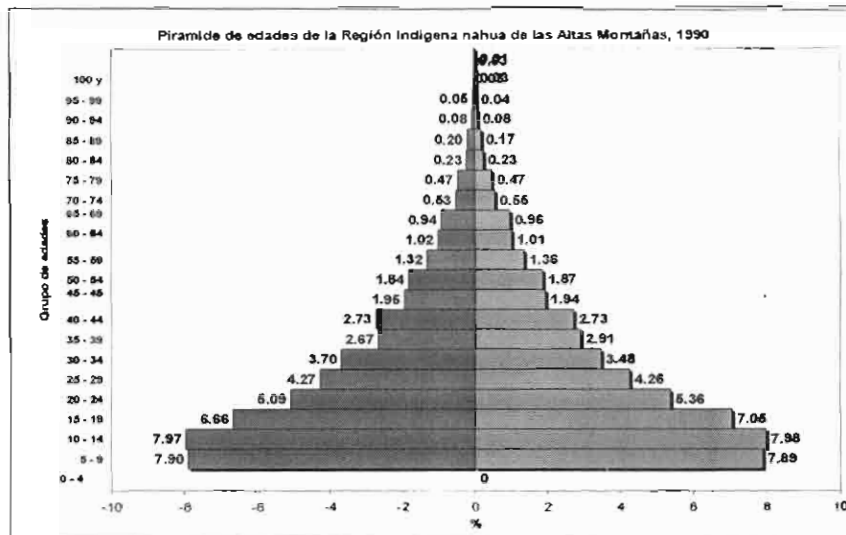
1.2.2 Pirámides de edades y Migración de la Sierra de Zongolica

Para el año de 1990 la Sierra tenía 117 mil 522 habitantes, de los cuales el 50% era representado por mujeres, al igual que los hombres. En la representación gráfica de los grupos de edades quinquenales de la Sierra de Zongolica, a la derecha se representa el sexo femenino, mientras el izquierdo el masculino.

En la base de la pirámide se presenta por niños cuya edad va de los 0 a 4 años hasta los 14, que prácticamente se mantiene el crecimiento de la población, sin embargo de los 15 a los 34 años hay un decrecimiento porcentual, notándose un poco más el sector femenino con respecto al masculino. De 5 a 7%, de 3 a 5%, de 4.27% a 4.26%, de 3.70% a 3.48%, después de los 35 y más años no hay cambios marcados en la gráfica. Es muy clara la contracción de las barras cuyo grupo va de 0 a 14 años, en términos porcentuales se contraen de manera precipitada, de casi 8% a 7% y hasta prácticamente 3% en los rangos de edad de 25 a 29 (Ver gráfica 1.1 pirámide de edades: 1990) (INEGI, 1990).

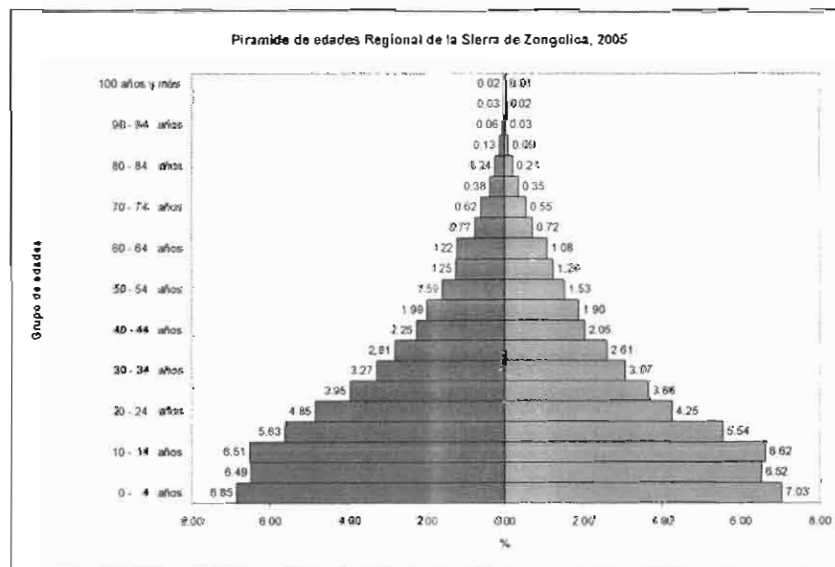
Para el año 2005, la población creció a un poco más de 162 mil habitantes, es decir, se sumaron más de 42,000 pobladores con respecto al año 1990. La pirámide de edades muestra una base mayoritariamente joven, que va de los 0 a 24 años de edad.

Gráfica 1.1



Ya no aparece la contracción que se nota en 1990, se visualiza un crecimiento más homogéneo, con un decrecimiento ligero por parte del sector de los hombres (Ver gráfica 1.2 Pirámide de edades: 2005) (INEGI, 2005). Esto es importante para el estudio de los saberes acerca de la milpa, pues la población joven ya no tiene interés en la agricultura, como evidenciaré en el capítulo IV.

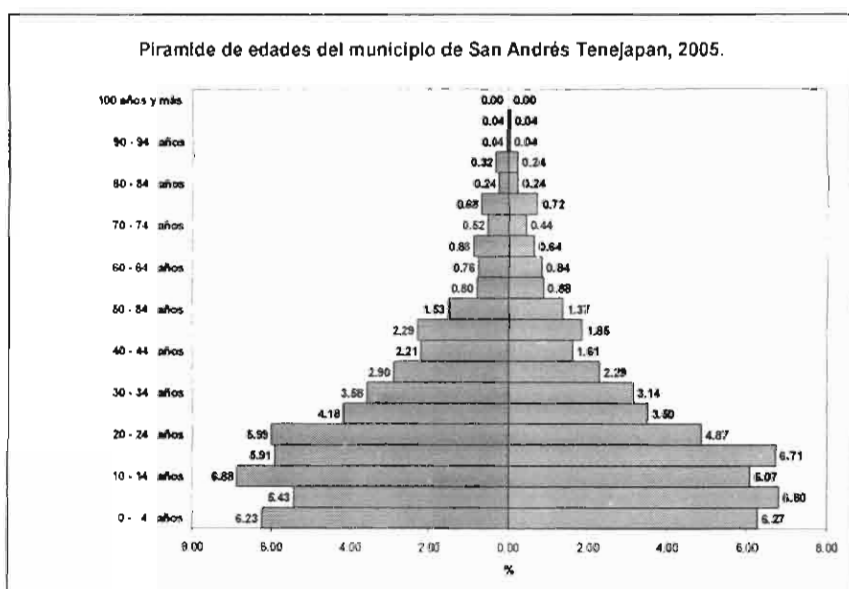
Gráfica 1.2



Para el caso del municipio de San Andrés Tenejapan, hay una base de jóvenes que oscilan entre los 0 a 24 años de edad, sin embargo, es notable el crecimiento en forma irregular, pues es importante el decrecimiento en varios rangos quinquenales de edad. El decrecimiento es ligeramente más alto en el sexo masculino, aunque en general se palpa este decrecimiento poblacional, cuya edad es de los 15 a los 39 años de edad. Y se mantiene esta tendencia de crecimiento y contracciones hasta la cúspide de la pirámide. Según Gómezjara (1998) "a través de la pirámide de edades se conoce la historia de la población municipal: su disminución por guerras, epidemias, emigración, etc. O su aumento en el transcurso de los años" (Gómezjara, 1998: 100).

Siendo el municipio de migración principalmente municipal y regional, quizá sea una de las causas de estas contracciones, aunque también la mayoría de la gente ha muerto por alcoholismo. La población que está migrando tiene una edad entre los 20 a los 44 años de edad (Ver gráfica 1.3 pirámide de edades del municipio de San Andrés Tenejapan, 2005) (INEGI, 2005):

Gráfica 1.3



1.2.3 Ocupación de la población y principales sectores de actividad en la Sierra de Zongolica

En la Sierra de Zongolica existe una población de 12 años y más de 97 mil 984, de ésta el 47% es económicamente activa, es decir, 46 mil 630. De la anterior, 46 mil 114 es ocupada (PEA ocupada), mientras que 51 mil 248 personas se encuentran inactivas (Ver tabla 1.2.).

Tabla 1.2

Población de doce años y más económicamente activa e inactiva de la Sierra de Zongolica, Veracruz								
Municipios	Total población 12 años y más	Población Económicamente activa	% Población Económicamente activa	Población económicamente activa ocupada	Población económicamente activa desocupada	Población económicamente inactiva	% Población económicamente inactiva	No específica condición de actividad
1 Astacinga	3240	1194	36.85	1184	10	2024	62.47	22
2 Atlahuilco	5213	2337	44.83	2311	26	2862	54.90	14
3 Magdalena	1483	653	44.03	652	1	821	55.36	9
4 Mixtla de Altamirano	5310	2573	48.46	2563	10	2715	51.13	22
5 Rafael Delgado	10069	5018	49.84	4971	47	5020	49.86	31
6 Reyes, Los	2880	1148	42.84	1144	4	1528	57.01	4
7 San Andrés Tenejapan	1449	647	44.65	643	4	799	55.14	3
8 Soledad Atzornpa	10680	4140	38.76	4130	10	6498	60.84	42
9 Tehuipango	10526	5069	48.16	5030	39	5435	51.63	22
10 Tequila	7788	4041	51.89	4035	6	3729	47.88	18
11 Texhuacán	3037	1167	38.43	1165	2	1848	60.85	22
12 Tlaquilpa	4003	1717	42.89	1693	24	2263	56.53	23
13 Tlilapan	2666	1255	47.07	1244	11	1398	52.44	13
14 Xoxocotla	2763	1002	36.26	1000	2	1748	63.26	13
15 Zongolica	27077	14409	53.21	14349	60	12560	46.39	108
	97984	46370	47.32	46114	256	51248	52.30	366

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000/Empleo/

Sin embargo, para fines de visualizar en qué sectores se concentra esta población ocupada, revisemos la siguiente tabla y gráfica. Antes quisiera aclarar que los datos utilizados en esta parte son del año dos mil, ya que el conteo de población de 2005 no incluye estos datos, pero con el objetivo de ver cómo se ubica el empleo, se utiliza el censo de población del 2000 del INEGI.

La población ocupada en la Sierra de Zongolica se emplea en diversos sectores, las principales son: Agricultura, ganadería, forestal, pesca y caza, que concentra el 57% del PEA ocupada. Como la sierra de Zongolica está conformada principalmente de bosques de ocote y de encino, aquí se encuentra la principal actividad, en el aprovechamiento forestal.

En segundo lugar se ubica el sector industria manufacturera, representando el 15% de la población empleada en este rubro. Precisamente la gente se emplea en pequeños talleres de muebles en la zona alta fría, mientras en la parte baja algunos se emplean en despulpar café.

El tercer lugar lo ocupa el sector comercio, con 6% de la población ocupada, pues la región tiene tiendas de abarrotes, ferreterías, farmacias, tortillerías y comercios de alimentos, en donde los y las indígenas nahuas se emplean, además de que otros se dedican a comercializar frutas de la temporada, hongos recolectados, tamales, pan, chicharrones, carne de cerdo y atoles en los principales mercados: Tequila, Zongolica y Tehuipango.

El sector construcción se ubicaría en el cuarto lugar, con el 5% de la población. Los habitantes se emplean en la albañilería, ya sea construyendo casas ó pavimentando carreteras (Ver gráfica 1.4)

Gráfica 1.4



Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000/Empleo

Para el caso de San Andrés Tenejapan, en primer lugar se ubica el sector de agricultura, aprovechamiento forestal, pesca y caza con el 35% (225 personas), en segundo lugar el comercio con el 21% (137), mientras que el sector manufacturero ocupa el 13% (85) y el de construcción el 13% (82) (Ver tabla 1.3).

Los pobladores de San Andrés Tenejapan se dedican al comercio de carnitas, chicharrones, extracción de madera y leña principalmente, ya en menor medida venden tortillas y tamales en la ciudad de Orizaba, Córdoba y Mendoza.

Tabla 1.3

Población ocupada según sector de actividad en la Sierra de Zongolica											
Municipios	Agricultura, ganadería forestal, pesca y caza	Construcción	Industrias manufactureras	Comercio	Transporte, correos y almacenamiento	Servicios educativos	Servicios de salud y asistencia social	Servicios de hoteles y restaurantes	Otros servicios excepto gobierno	Actividades del gobierno	Actividad no especificada
1 Astacinga	647	188	77	46	7	21	5	28	96	15	50
2 Atlahuilco	1161	28	633	264	12	51	12	3	68	37	37
3 Magdalena	433	54	12	22	3	26	7	5	35	35	9
4 Mixtla de Altamirano	2264	62	56	26	2	8	7	6	54	9	64
5 Rafael Delgado	1930	427	619	658	115	222	57	157	613	49	49
6 Reyes, Los	824	82	36	26	6	26	7	9	55	36	29
7 San Andrés Tenejapan	225	82	85	137	14	8	4	24	36	15	11
8 Soledad Atzompa	688	27	2640	544	10	19	9	49	72	23	47
9 Tehuipango	3370	379	813	142	8	48	7	51	75	58	75
10 Tequila	2757	199	304	173	43	160	21	66	207	50	33
11 Texhuacán	745	88	73	33	11	88	6	3	57	26	30
12 Tlaquilpa	834	153	359	59	13	16	5	55	105	26	62
13 Tlilapan	353	185	132	185	52	61	11	34	124	32	25
14 Xoxocotla	600	18	255	35	3	14	6	2	21	18	24
15 Zongolica	10218	452	853	630	99	656	171	240	524	206	217
Totales	27049	2424	6947	2980	398	1424	335	732	2142	635	762
Porcentaje por sector	57%	5%	15%	6%	0.86%	3%	0.73%	1%	5%	1%	2%

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000/Empleo/

1.2.4 División Social de trabajo en la Sierra de Zongolica

En la sierra de Zongolica la población ocupada como jornaleros y peones abarca el 34% (15 mil 771), los trabajadores por su cuenta el 34% (15742), mientras que los obreros y empleados representan el 19% (8651), los trabajadores familiares sin pago el 7% (3473), los patrones representan el 0.62% (286) y no especificado el 5% (2191) (Ver tabla 1.4)

Tabla 1.4

Población ocupada según situación de trabajo en la Sierra de Zongolica.													
Municipios	Población ocupada totales	Empleados y obreros	%	Jornaleros y peones	%	Patrones	%	Trabajadores por su cuenta	%	Trabajadores familiares sin pago	%	No especificado ocupación principal	%
1 Astacinga	1184	281	23.73	224	18.92	11	0.93	348	29.39	147	12.42	173	14.61
2 Atlahuico	2311	202	8.74	1345	58.20	11	0.48	630	27.26	37	1.60	86	3.72
3 Magdalena	652	160	24.54	278	42.64	2	0.31	126	19.33	63	9.66	23	3.53
4 Mixtla de Altamirano	2563	94	3.67	1143	44.60	12	0.47	925	36.09	256	9.99	133	5.19
5 Rafael Delgado	4971	1904	38.30	1203	24.20	65	1.31	1309	26.33	325	6.54	165	3.32
6 Reyes, Los	1144	235	20.54	400	34.97	0	0.00	401	35.05	56	4.90	52	4.55
7 San Andrés Tenejapan	643	252	39.19	42	6.53	0	0.00	296	46.03	24	3.73	29	4.51
8 Soledad Atzompa	4130	635	15.38	611	14.79	43	1.04	2424	58.69	213	5.16	204	4.94
9 Tehuipango	5030	684	13.60	2742	54.51	16	0.32	1145	22.76	232	4.61	211	4.19
10 Tequila	4035	773	19.16	1511	37.45	13	0.32	1232	30.53	376	9.32	130	3.22
1 Texhuacán	1165	273	23.43	388	33.30	5	0.43	270	23.18	174	14.94	55	4.72
2 Tiaquilpa	1693	295	17.42	403	23.80	1	0.06	803	47.43	85	5.02	106	6.26
3 Tlilapan	1244	502	40.35	349	28.05	8	0.64	257	20.66	28	2.25	100	8.04
4 Xoxocotla	1000	117	11.70	235	23.50	3	0.30	455	45.50	90	9.00	100	10.00
5 Zongolica	14349	2244	15.64	4897	34.13	96	0.67	5121	35.69	1367	9.53	624	4.35
Totales	46114	8651	18.76	15771	34.20	286	0.62	15742	34.14	3473	7.53	2191	4.75

Fuente: Inegi, XII Censo General de Población y Vivienda 2000/Empleo/

Como se puede observar, existe una polarización de patrones, dueños de tiendas, ferreterías, autobuses, taxis y cafetales, que representan el 0.62%, frente a los más pobres, que son los jornaleros y peones que se emplean en el corte de café, limpia de milpa, corte de leña y madera. Junto a los empleados y obreros, se anexan los trabajadores familiares sin pago, juntos suman 87%. Con esto último se puede decir que son más de 100 veces los pobres frente a los que tienen ingresos suficientes y son propietarios de diversos negocios ó empresas (Ver tabla 1.4 y gráfica 1.5).

Gráfica 1.5



Fuente: INEGI, 2000

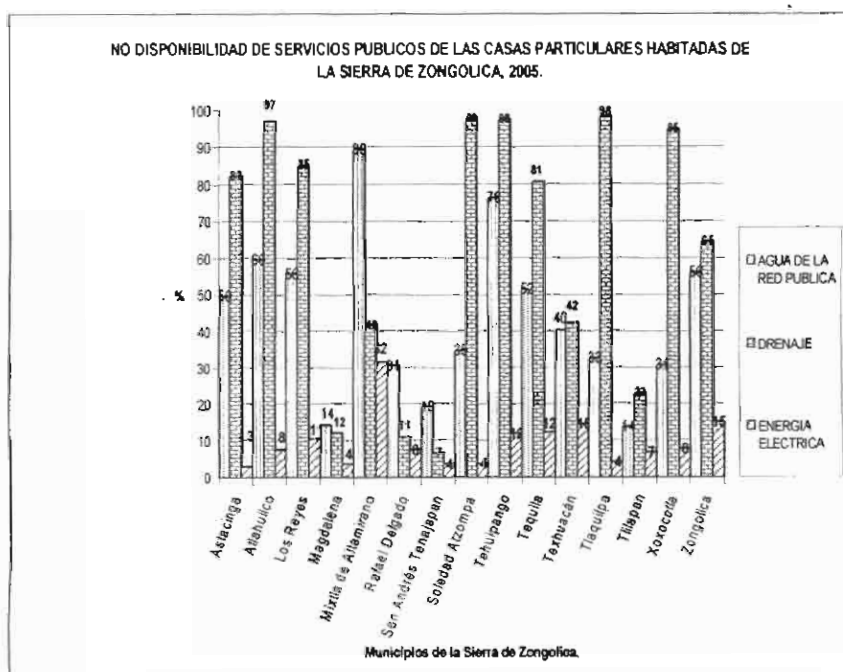
Para el caso de San Andrés Tenejapan, del total de la población ocupada: 643 personas, el 46% se emplea como trabajador por su cuenta y esto es en el campo, sembrando maíz, o en el bosque sacando madera, leña, carbón, además de dedicarse a comercializar carne de cerdo y sus derivados. En segundo lugar, se encuentran los empleados y obreros con el 39%, en tercer lugar, los jomaleros y peones son el 6%, a diferencia de toda la sierra de Zongolica, que en este mismo rubro ocupa el primer lugar.

Los empleados y obreros, junto a los trabajadores por su cuenta, representan el 85%, es decir una base muy grande frente a 0% de patrones. Quizá esto se deba a que no hay negocios donde se empleen trabajadores, es decir, no hay tales propietarios de negocios, la mayoría de las personas se dedican al comercio de forma individual (Ver tabla 1.4) (INEGI, 2000). Esto es de vital importancia en cuanto la relación de las actividades para mantener los saberes relacionados a los recursos naturales, pues es claro que la principal actividad es la cueston forestal y por supuesto la agricultura temporal pero, qué sucede, cuando ambas actividades cambien a un sector comercio o de la construcción

1.2.5 Los servicios públicos: Agua, energía eléctrica y drenaje

En la región mencionada, existe un total de 32 mil 531 casas particulares habitadas, de las cuales el 50% no disponen de agua de la red pública (INEGI, 2005). Muchas comunidades tienen una red de agua no conectada hacia las casas, únicamente en los tanques de almacenamiento de la localidad, cuya agua proviene de algún yacimiento de agua cercano.

Gráfica 1.6



Las casas que no tienen drenaje representan el 67%, aunque probablemente sea mejor buscar otra alternativa, ya que el sistema de drenaje es común que la conecten en los ríos limpios, en las lagunas, o en una fosa formada por la madre naturaleza. Mientras que las casas particulares que no cuentan con energía eléctrica son el 11% (INEGI, 2005), (Ver gráfica 1.6).

Es claro que hay una inversión, principalmente en el acceso de la energía eléctrica, mientras que en sistema de drenaje la inversión es menor (Ver tabla 1.5 y gráfica 1.6 servicios públicos de las casas particulares habitadas en la Sierra de Zongolica)

Tabla 1.5.

SERVICIOS PÚBLICOS DE LAS CASAS PARTICULARES HABITADAS DE LA SIERRA DE ZONGOLICA, 2005.							
Municipios	AGUA DE LA RED PÚBLICA			DRENAJE		ENERGÍA ELÉCTRICA	
	Total	No disponen	%	No disponen	%	No disponen	%
Astacinga	921	457	50	760	83	27	3
Atlahuilco	1,825	1,089	60	1,770	97	138	8
Los Reyes	1,015	566	56	865	85	107	11
Magdalena	563	80	14	69	12	20	4
Mixtla de Altamirano	2,048	1,831	89	856	42	647	32
Rafael Delgado	3,481	1,067	31	382	11	265	8
San Andrés Tenejapan	440	85	19	29	7	16	4
Soledad Atzompa	3,435	1,198	35	3,357	98	128	4
Tehuipango	3,457	2,640	76	3,373	98	416	12
Tequila	2,623	1,355	52	2,121	81	324	12
Texhuacán	1,003	406	40	426	42	146	15
Tlaquilpa	1,188	389	33	1,167	98	50	4
Tlilapan	1,006	139	14	231	23	69	7
Xoxocotla	871	269	31	826	95	68	8
Zongolica	8,655	4,853	56	5,587	65	1,320	15
Totales:	32531	16424	50	21819	67	3741	11

FUENTE: INEGI. II Censo de población y vivienda 2005.

Para el caso de San Andrés Tenejapan, del total de casas particulares habitadas (440), el 19% (85) no cuenta con agua entubada de la red pública, el 7% (29) no dispone de drenaje, mientras que el 4% (16) con responde a la falta de energía eléctrica. No obstante indicar que en el pueblo de Petlacala la Comisión de Federal de Electricidad, ha enviado las tarjetas o el documento en donde consta el consumo de energía eléctrica con tarifas impagables. Por ejemplo, una familia que tiene una radio, dos focos, se le requiere que pague 2 mil pesos por dos meses de consumo de éste, cuando el jornal en la comunidad se paga a 80 o 100 pesos al día, pensando que una persona podría ocuparse cuatro veces a la semana durante dos meses habría, un gasto del 62% para liquidar la electricidad "consumida". Esto es una verdadera burla para los pueblos indígenas, porque tal parecería que se les acerca la energía eléctrica sólo para que admiren los postes y no utilicen la energía.

Evidentemente, aunque exista los cables, no se usa dicho servicio, aunque estadísticamente aparezca que el pueblo tiene dicho insumo.

Aunado a estos servicios públicos, la Sierra de Zongolica está identificada con altos grados de marginación, por ello, en los últimos años se han implementado una serie de programas, además de los sociales como el Programa Oportunidades para combatir la pobreza, se visualiza en los diversos municipios la inversión de recursos para la pavimentación de las calles, banquetas, alumbrado público, hasta mi pueblo, que tiene un camino sinuoso, se ha pavimentado.

Tabla 1.6

Índice y grado de marginación en la Sierra de Zongolica 2005.						
Municipios		Población total 2005	Índice de marginación	Grado de marginación	Lugar que ocupa en el contexto estatal	Lugar que ocupa en el contexto nacional
1	Astacinga	4846	1.41084	Muy alto	20	229
2	Atlahuilco	9038	1.97018	Muy alto	5	81
3	Los Reyes	4835	1.68461	Muy alto	11	128
4	Magdalena	2649	1.01988	Alto	39	392
	Mixtla de Altamirano	9572				
5			2.92723	Muy alto	1	10
6	Rafael Delgado	17473	0.15045	Alto	117	1065
	San Andrés	2488				
7	Tenejapan		1.08663	Muy alto	37	356
8	Soledad Atzompa	19189	1.77057	Muy alto	9	113
9	Tehuipango	20406	2.80529	Muy alto	2	14
10	Tequila	12206	1.67589	Muy alto	12	134
11	Texhuacan	4740	1.18371	Muy alto	30	313
12	Tiaquilpa	6554	1.39251	Muy alto	21	237
13	Tlilapan	4536	0.36401	Alto	94	853
14	Xoxocotla	4641	1.49824	Muy alto	18	197
15	Zongolica	39156	1.33278	Muy alto	23	256
Totales		162329				

FUENTE: INEGI. II Censo de Población y Vivienda 2005. Conapo, 2005.

Evidentemente que esto no saca del atraso, de la miseria en la que se encuentran las diversas comunidades, en varias comunidades se sigue consumiendo lo mismo: salsita, frijolito y tortillita, ya ni quelites hay y de hongos prácticamente quedan en la imaginación.

El 80% (12) de los municipios presenta grado de marginación muy alto y tres municipios alto, es decir, el 20%. En el contexto estatal el municipio Mixtla de Altamirano ocupa el primer lugar, esto por el grado de marginación, falta de servicios públicos, etc. Mientras que a nivel país está en la posición 10. Tehuipango ocupa la posición 2 en el contexto del estado de Veracruz, y 14 en el país. San Andrés Tenejapan, ocupa el número 37, mientras que en el contexto nacional el 356 (INEGI, 2005), (Ver tabla 1.6).

1.2.6 Tomasewaltlahtolli Mexicano (náwatl) iwan seyoltok.

Nuestro idioma masehual es el mexicano, con él vivimos.

La riqueza en cuanto el manejo del idioma es incalculable, es uno de los patrimonios culturales de México, porque en él reposan parte de los saberes que construyen los nahuas en su territorio. "Sin embargo, la crisis por la pérdida de las lenguas es mucho mayor que la generada por la pérdida de la biodiversidad. Se estima que a nivel global 90 por ciento de las 6 000 lenguas nativas (es decir de los pueblos indígenas del planeta) desaparecerán en los siguientes 100 años.. " (Boege, 2008:51).

Al perderse una lengua o, como sucede con los nahuas de la Sierra de Zongolica que se va perdiendo parte del idioma mexicano, se extingue una cultura, las relaciones humanas propias, los saberes relacionados a su sistema productivo, a los recursos naturales, pues "Las lenguas son el principal instrumento cultural utilizado para desarrollar, mantener y transmitir el conocimiento generado en la *praxis* cotidiana y, en el ámbito ecológico, para usar y transformar los ecosistemas" (Boege, 2008:51)

Por supuesto, como dice Eckart Boege (2008), todas las lenguas indígenas de México son "endémicas", localizadas en regiones geográficamente determinadas, por lo que representan una filosofía de territorios, ecosistemas y prácticas determinadas (Boege, 2008: 50).

Por ello, es importante analizar de forma estadística el desarrollo de este idioma en la Sierra de Zongolica y la comunidad donde se realiza el análisis de los saberes de la milpa, Petlacala.

A nivel estado de Veracruz existe una población de 605 mil 135 hablantes de idioma indígena, de los cuales el 53% (318, 626) lo representan los nahuas, de éstos, el 36% (114,810) se ubica en la Sierra de Zongolica.

En esta región existe un total de 139 mil 406 habitantes que tiene más de 5 años de edad, de los cuales el 82% habla lengua indígena, principalmente náwatl (INEGI, 2005). Sin embargo, la zona se ha enriquecido con las migraciones de otros hablantes de idiomas indígenas, aunque en menor medida y en ocasiones una persona representa dicho saber: Mazahua, Otomí, Mixteco, Kiliwa, Huasteco, Maya, Popoluca, Totonaca y Zoque. Es decir, existen 10 idiomas indígenas.

La población total de más de cinco años que habla náwatl es de 114 mil 810, de los cuales el 78% (89,035) habla español, y el 20% (23,032) no lo habla. Para el caso de San Andrés Tenejapan, tiene una población mayor de cinco años de 2 mil 176, de los cuáles el 88% (1, 924) habla el idioma náwatl. De éstos el 96% (1, 848) habla español y el 2% (48) no habla español (INEGI, 2005). (Ver tabla 1.7).

Tabla 1.7

POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA LENGUA INDÍGENA SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA ESPAÑOLA EN LA SIERRA DE ZONGOLICA							
	Población de 5 años y más que habla algún idioma indígena	Habla español	%	No habla español	%	No especificado	%
Veracruz de Ignacio de la Llave	605135	533807	88	57290	9	14038	2
Hablantes de náhuatl en Veracruz	318626	275554	86	36506	11	6566	2
1 Astacinga	4054	3479	86	554	14	21	1
2 Atlahuilco	7452	5402	72	1894	25	156	2
3 Los Reyes	3909	3100	79	405	10	404	10
4 Magdalena	2131	1942	91	179	8	10	0
5 Mixtla de Altamirano	7953	4164	52	3571	45	218	3
6 Rafael Delgado	8930	8642	97	227	3	61	1
7 San Andrés Tenejapan	1924	1848	96	48	2	28	1

Continuación. Tabla 1.7

POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS QUE HABLA LENGUA INDÍGENA SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA ESPAÑOLA EN LA SIERRA DE ZONGOLICA.							
	Población de 5 años y más que habla algún idioma indígena	Habla español	%	No habla español	%	No especificado	%
8 Soledad Atzompa	15403	11630	76	3519	23	254	2
9 Tehuipango	16948	7939	47	8725	51	284	2
10 Tequila	9242	7634	83	1423	15	185	2
11 Texhuacan	2990	2745	92	195	7	50	2
12 Tlaquilpa	5420	4720	87	578	11	122	2
13 Tlilapan	1668	1618	97	10	1	40	2
14 Xoxocotla	535	413	77	1	0	121	23
15 Zongolica	26251	23759	91	1703	6	789	3
Totales	114810	89035	78	23032	20	2743	2

FUENTE: INEGI. II Conteo de Población y Vivienda 2005.

En términos porcentuales, en la Sierra de Zongolica existe una disminución de la población que domina esta lengua, aunque en números reales haya un aumento debido al incremento poblacional. La reducción en términos porcentuales, del año 1990 al 2005, va de 99.57% a 99% para el caso del municipio de Tehuipango, aquí hay una diferencia de casi 1%. En general esta reducción oscila desde el 1% al 17 %, llamando la atención el municipio de Xoxocotla, cuya población de nahuablantes se redujo de 30% en 1990 al 13% en el año 2005, en la misma situación se encuentra Texhuacan que pasó de 86.5% a 73%, Soledad Atzompa redujo 5%, pasó de 99% a 94% y San Andrés Tenejapan disminuyó 7%, es decir, pasó de 95% en 1990 a 88% en el año 2005.

Para el caso de Tlilapan, y Rafael Delgado, aunque representan reducción de nahuablantes, es importante indicar que el tamaño poblacional se ha incrementado, porque fueron alcanzados por la mancha urbana de las ciudades cercanas como Orizaba. De esta manera la ciudad, en términos culturales, está influyendo en estas comunidades para un mayor uso del español en detrimento de la lengua local (ver tabla 1.8)

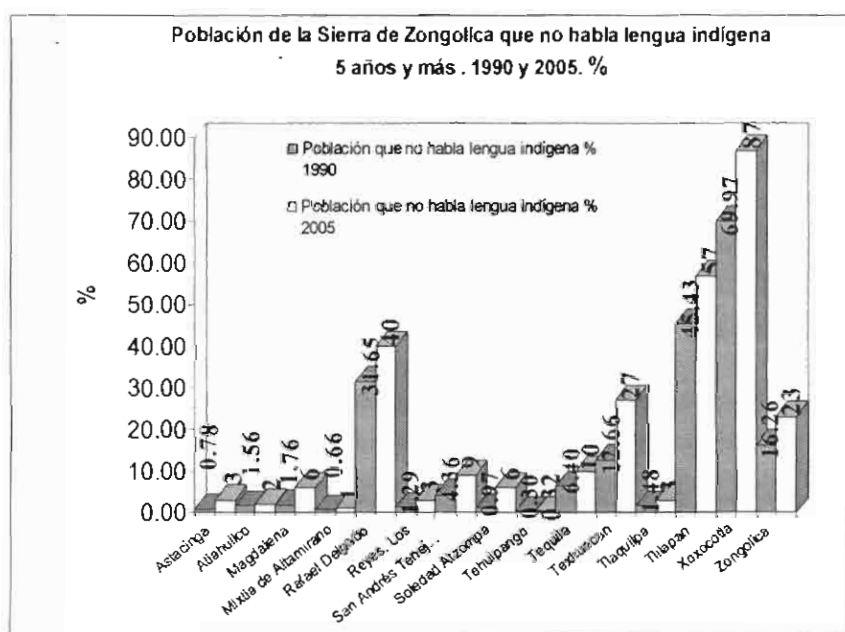
Tabla 1.8: Población de la Sierra de Zongollica que habla el Idioma Náwatl de 5 años y más, 1990 y 2006.												Decrecimiento de hablantes.	
Población total de 5 años y más, 1990. Sierra de Zongollica.						Población total de 5 años y más, 2006. Sierra de Zongollica.						Decrecimiento de hablantes 2005.	
	Municipios	Población de 5 años y más	Habla lengua indígena	Población que habla lengua indígena, 1990 %	Población que no habla lengua indígena	Población que no habla lengua indígena % 1990	Población de 5 años y más	Habla lengua indígena	Población que habla lengua indígena 2006 %	Población que no habla lengua indígena	Población que no habla lengua indígena % 2006	Diferencia de población que no hablan lengua Indígena 1990 y 2006.	Aumento de población que no habla la lengua indígena en 2005 %
1	Astacinga	3442	3408	99.01	27	0.78	4160	4054	97	104	3	77	285.00
2	Atlahuilco	4929	4842	98.23	77	1.56	7667	7452	97	188	2	111	144.00
3	Magdalena	1480	1454	98.24	26	1.76	2267	2131	94	135	6	109	419.00
4	Mixtla de Altamirano	5902	5856	99.22	39	0.66	8092	7953	98	90	1	51	131.00
5	Rafael Delgado	9403	6373	68.00	2976	31.65	15037	8930	59	6081	40	3105	104.00
6	Reyes, Los	2781	2744	99.00	36	1.29	4133	3909	95	104	3	68	189.00
7	San Andrés Tenejapan	1467	1394	95.02	64	4.36	2176	1924	88	193	9	129	201.00
8	Soledad Alzompa	10465	10329	99.00	102	0.97	16337	15403	94	908	6	806	790.00
9	Tehuipango	10429	10384	99.57	31	0.30	17086	16948	99	55	0.32	24	77.00
10	Tequila	8119	7582	93.39	520	6.40	10402	9242	89	1009	10	489	94.00
11	Texhuacan	3287	2844	86.52	416	12.66	4113	2990	73	1113	27	697	167.00
12	Tiaquiipa	4119	4054	98.42	61	1.48	5916	5420	92	181	3	120	197.00
13	Tilapan	2670	1450	54.31	1213	45.43	3964	1668	42	2266	57	1053	67.00
14	Xoxocotla	3157	941	30.00	2209	69.97	4070	535	13	3526	87	1317	60.00
15	Zongollica	28829	24002	83.26	4688	16.26	34286	26251	77	7852	23	3164	67.00
	Totales	100479	87657	87.24	12486	12.43	139406	114810	82	23805	17	11320	91.00

Fuente: INEGI. XI Censo General de Población y Vivienda 1990/Lengua indígena. Y II Conteo de Población y Vivienda 2005.

La cantidad de la población que ya no habla el idioma evidentemente se incrementó. De 1990 al año 2005 la región transitó de 12 mil 485 a 23 mil 805 hablantes del idioma mencionado, lo que representa un aumento del 91% (11 mil 320) en relación al año de 1990. De cualquier forma, suprimiendo los municipios de Rafael Delgado y Tlilapan (por los motivos señalados en esta sección), los pobladores que no hablan el idioma vienen representando el 57% (7 mil 162).

Llama la atención el municipio de Xoxocotla, pues se ubica en el centro de localidades cuyos porcentajes de nahuablantes oscila arriba del 90% (Astacinga, Attahuilco, Soledad Atzompa, Tehuipango y Tlaquilpa), y tiene una pérdida o suicidio del idioma que pasó de 2 mil 209 personas no hablantes de esta lengua en el año de 1990 a 3 mil 526 en el año 2005, es decir, el 87% de la población total mayor de cinco años, no habla este idioma (Ver Gráfica 1.7).

Gráfica 1.7



Fuente: INEGI: XI Censo General de Población y Vivienda 1990/Lengua indígena. Y II Censo de Población y Vivienda 2005

Resalta también Soledad Atzompa, que pareciera que tiene una carrera por alcanzar a Xoxocotla, pues en 1990 tenía 102 no hablantes y para el año 2005 esta cifra creció a 908 personas. Esto representa un incremento de 790%. Para el caso de San Andrés Tenejapan saltó de 64 a 193 no hablantes, es decir, un alza de 201%.

Esta pérdida del idioma náwatl, y como tal uno de los idiomas indígenas ancestrales que existe en el mundo y en éste “nuestro México”, se concentran en la base juvenil de la población, pues ellos son la generación que debe apropiarse de los saberes indígenas que poseen los abuelitos, vamos pues, los ancianos de las poblaciones, que desde la concepción indígena son de respeto y que poseen una vasta experiencia, a los cuales hay que acudir para pedir consejos. Este detrimento de la lengua representa un suicidio en contra de los saberes relacionados a los recursos naturales, a la agricultura, al propio idioma, a la propia identidad del habitante nahua, como se demuestra ampliamente en los dos capítulos finales.



CAPITULO II

EL COSTO DE SEMBRAR MAÍZ EN LA COMUNIDAD NAHUA DE PETLACALA

El control de semillas en el mundo evidentemente obedece a obtener una ganancia. A esto se le agrega la concentración de un conocimiento, por ejemplo, manipular genéticamente el maíz, por medio de ingeniería genética, para que sea resistente a plagas, evidentemente esto tiene un costo alto que los campesinos rurales, campesinos rurales indígenas no podrán pagar. "El monopolio más marcado de la historia del industrialismo lo tiene Monsanto con las semillas transgénicas. Según sus propios datos, esta transnacional estadounidense controla más de 80% del rubro, porcentaje ampliamente mayor que el que detenta cualquier otra empresa en su campo, sea petrolera, química o informática" (Ribeiro, 2007).

Esto hace urgente trabajar con investigaciones que apoyen el rescate y desarrollo del maíz, de la milpa, con la gran mayoría de pequeños productores en México. En este sentido, aquí se analiza el costo de producir maíz en una comunidad indígena, con el propósito de dilucidar el por qué se deja de sembrar. Además busco demostrar que la milpa se ha pertrechado cerca de la casa de los productores a partir de que se ha dejado de sembrar maíz y se ofrece, a partir de las reflexiones, una vía para mantener los saberes y las milpas vivas.

2.1 Producción de maíz en la Sierra de Zongolica

Para la sierra de Zongolica la producción de maíz blanco, correspondiente a los ciclos de primavera-verano del año 1991 y 2007, pasó de 12 mil 251 a 15 mil 67 toneladas, lo que significa un aumento del 23%, a diferencia de la población de 1990 a 2005 creció de 117 mil (INEGI, 1990) a más de 162 mil habitantes (INEGI, 2005), en total se amplió con 44 mil 800, lo que representa en términos porcentuales el 38%, es decir, el crecimiento poblacional a sido mayor en relación a la producción de este grano (Ver tabla 2.1).

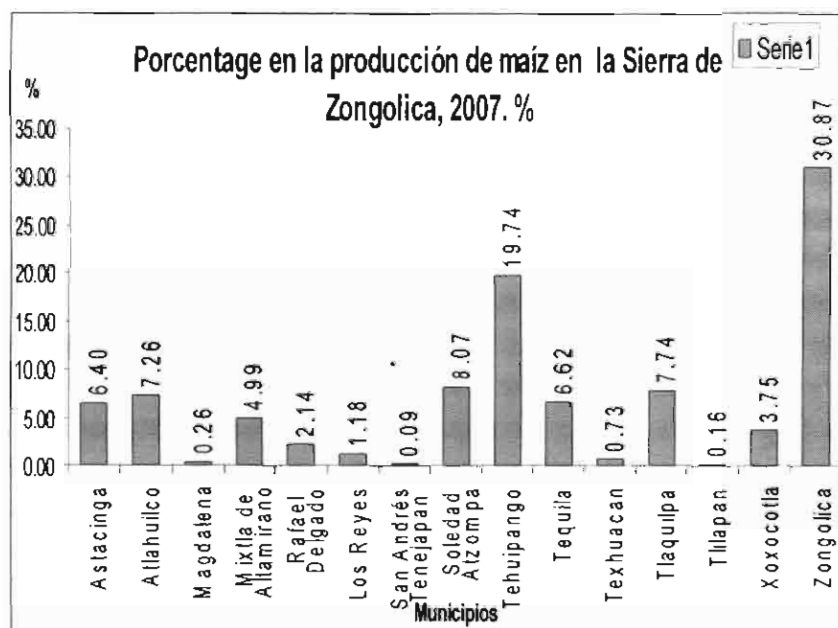
Tabla 2.1

Producción de maíz ciclo primavera-verano 1991-2007 Sierra de Zongolica porcentaje de crecimiento					
	Municipios	Producción obtenida 1991	Producción obtenida 2007	Diferencia en producción 1991-2007 Toneladas	Diferencia en producción 1991-2007 %
1	Astacinga	756.88	964.49	207.6128	27.43
2	Atlahuilco	504.71	1 033.54	588.8256	116.67
3	Magdalena	132.25	39.32	-92.9350	-70.27
4	Mixtla de Altamirano	1059.56	752.28	-307.2756	-29.00
5	Rafael Delgado	491.02	323.13	-167.8869	-34.19
6	Reyes, Los	287.91	177.55	-110.3597	-38.33
7	San Andrés T.	21.53	13.12	-8.4143	-39.08
8	Soledad Atzompa	1070.58	1 216.65	146.0654	13.64
9	Tehuipango	1669.15	2 974.19	1305.0392	78.19
10	Tequila	705.3	997.72	292.4186	41.46
11	Texhuacán	713.34	109.40	-603.9405	-84.66
12	Tlaquilpa	447.37	1 165.95	718.5816	160.62
13	Tlilapan	33.31	23.94	-9.3658	-28.12
14	Xoxocotla	617.32	565.17	-52.1486	-8.45
15	Zongolica	3741.2	4 651.20	910.0013	24.32
Totales de producción		12251.43	15 067.65	2816.2181	22.99

Fuente: INEGI. VII Censo Agrícola-Ganadero 1991. Censo Agropecuario 2007, VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal. 2009.

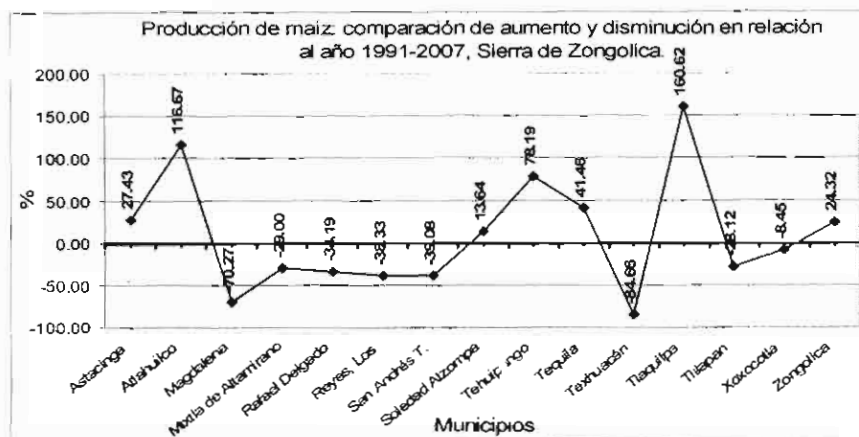
Los municipios que más produjeron, tanto en el año de 1991 como en el 2007, fueron Zongolica, Tehuipango y Soledad Atzompa, para este último periodo, juntos representan el 59% de la producción total (Ver gráfica 2.1).

Gráfica 2.1



Del total de los municipios (15), el 43% tienen un aumento en su recolección, llaman la atención Tlaquilpa, con 160 por ciento, mientras que su población lo hizo en un 25 por ciento, Atlahuilco con 117 por ciento, frente a 54 por ciento y Tehuipango con 161 por ciento frente al 63 por ciento del aumento de sus habitantes. Es claro que la cosecha de maíz es mayor que el aumento poblacional en términos porcentuales. No obstante, en el 53 por ciento de los municipios hay un retroceso en su producción mucho mayor que el aumento de sus habitantes, por ejemplo Texhuacan, de 713 en el año de 1991 pasó a 109 toneladas obtenidas en el 2007, lo que significa que redujo en un 85% su producción, Magdalena reduce 70 por ciento, San Andrés Tenejapan disminuye el 29 por ciento, pues saltó de 21 a 13 toneladas en la obtención de este grano (Ver la gráfica 2.2).

Gráfica 2.2



Fuente: Inegi. VII Censo Agrícola-Ganadero 1991. Censo Agropecuario 2007, VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal. 2009.

El aumento de la producción viene a consecuencia del incremento en sus unidades de producción, vamos pues, de sus parcelas ó terrenos de siembra. Los que disminuyeron su cosecha redujeron sus unidades de producción, a excepción del municipio de los Reyes que, a pesar de que aumentó sus unidades de producción, se redujo la cantidad de maíz obtenido (Ver gráfica 2.3).

Gráfica 2.3

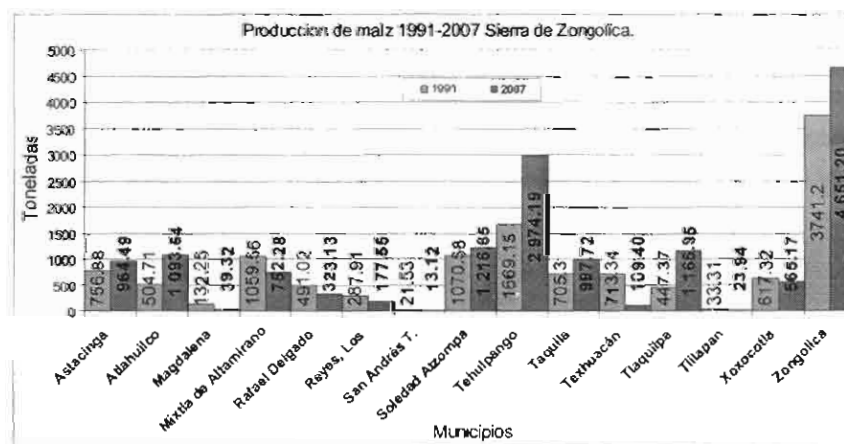


Tabla 2.2: Maíz, unidades de producción y superficie cosechada, aumento disminución 1991 al 2007.
Sierra de Zongolica.

Nacional, entidad y municipios	Unidades de producción del ciclo primavera-verano 1991	Unidades de producción del ciclo primavera-verano 2007	Aumento o disminución de las unidades de producción entre el año 1991 al 2007 (Has)	Aumento o disminución de las unidades de producción entre el año 1991 al 2007 en términos porcentuales%	Superficie cosechada 1991 (Has)	Superficie cosechada 2007 (Has)	Aumento o disminución de las superficies cosechadas entre el año 1991 al 2007 (Has)	Aumento o disminución de las superficies cosechadas entre el año 1991 al 2007 en términos porcentuales %
1 Astacinga	670	940	270	40	774.2	914.24	140.04	18.09
Atlahuilco	944	1 526	582	62	520.4	865.29	344.89	66.27
3 Magdalena	185	84	- 101	- 55	130.16	55.21	- 74.95	- 57.59
4 Mixtla de Altamirano	966	1 232	266	28	901.52	767.12	- 134.40	- 14.91
5 Rafael Delgado	512	420	- 92	- 18	344.16	120.43	- 223.73	- 65.01
6 Reyes, Los	585	609	24	4	387.35	417.78	30.43	7.86
7 San Andrés T.	64	32	- 32	- 50	33.19	8.63	- 24.56	- 74.00
8 Soledad Atzompa	1744	2 070	326	19	1361.58	1 293.93	- 67.65	- 4.97
9 Tehuipango	2000	3 262	1 262	63	1403.53	2 085.01	681.48	48.55
10 Tequila	945	1 120	175	19	683.81	833.69	149.88	21.92
11 Texhuacán	262	149	- 113	- 43	493.55	89.35	- 404.20	- 81.90
12 Tlaquilpa	654	1 140	486	74	457.09	797.01	339.92	74.37
13 Tlilapan	49	30	- 19	- 39	29.47	13.55	- 15.92	- 54.02
14 Xoxocotla	548	609	61	11	928.42	723.98	- 204.44	- 22.02
15 Zongolica	2788	3 442	654	23	2816.39	3 225.11	408.72	14.51
Totales	12916	16 665	3 749	29	11264.82	12 210.34	945.52	8.39

Fuente: Inegi. VII Censo Agrícola-Ganadero 1991/Unidad de producción rural

Una de las preguntas ineludibles es por qué se reducen las unidades de producción y consecuentemente el volumen producido. Sembrar maíz significa inversión de tiempo, recursos económicos y terreno. Evidentemente que estos recursos se han acrecentado en los municipios que puntean su cosecha, y esto probablemente obedezca a los envíos de las remesas o porque se concentren ahí algunos programas de apoyo para sembrar, por ello, es necesario conocer el "costo" de sembrar maíz, de tener milpa.

2.2 ¿No tiene cuenta sembrar maíz?

En la preparación del terreno para sembrar, en el mes de marzo, se tienen que cortar los árboles, arbustos y yerbas. En la limpieza y preparación de 30 tareas de terreno (equivalen a 12 mil metros cuadrados, es decir una hectárea con dos mil metros cuadrados), se necesitan seis ayudantes, los cuales laboran durante cinco días y se les pagan 100 pesos por jornal, es decir, por día, el total representaría un gasto de 3 mil pesos.

La siembra de maíz se realiza en el mes de mayo, ya preparado el terreno, se toma en cuenta la llegada de las primeras lluvias, aquí se emplean 15 personas y se ocupan únicamente un día, es decir, se les paga en total 1 mil 500 pesos y se suman 500 pesos para la preparación de comida.

Para el mes de julio se da la primera limpia a la milpa, para esas fechas entre el sembradío ya existe una variedad de yerbas que compiten por los nutrientes que podría aprovechar la planta a auspiciar, se va dejando los tomates, quelites que germinan por sí solos, aquí se emplean 15 personas. Cada persona limpia dos tareas, por lo que se le paga 100 pesos por tarea, es decir, cobra 200 pesos, sumando un total de 3 mil pesos en un día de trabajo por las 15 gentes, este proceso se repite en el mes de septiembre.

Durante la preparación del terreno, en la siembra y limpia interviene prácticamente el sector masculino, no obstante la mujer participa preparando alimentos. Para la cosecha de la mazorca se emplean cinco mujeres, principalmente participa el sector femenino y menos hombres, el género

masculino se emplea para el acarreo y almacenamiento de los bultos de mazorca y frijol. En las treinta tareas, durante diez días laboran 5 personas, a los cuales se les paga 80 pesos por jornal, es decir individualmente perciben 800 pesos, y colectivamente sumarían 8 mil pesos.

Tabla. 2.3

Inversión humana y capital económico para sembrar maíz en 30 tareas (12,000 m²).

Actividad	Mes	Tiempo de trabajo	Ayudante /Sexo	Concepto	Costo \$	Pago total \$
Renta de terreno	Enero-febrero	1 día		Renta	5,500.	5,500.00
Preparación de terreno	Marzo	5 días	6 hombres	30 Jornales	100	3,000.00
Siembra	Mayo	1 día	15 hombres	15 jornales	100	1,500.00
Comida al finalizar la siembra	Mayo	1 día	15 hombres	Comida	500	500.00
Primera limpia de milpa	Julio	1 día	15 hombres	30 jornales	100	3,000.00
Segunda limpia de milpa	Septiembre	1 día	15 hombres	30 jornales	100	3,000.00
Cosecha de mazorca	Enero, febrero	10 días	4 mujeres 1 hombre	50 jornales	80	4,000.00
Comida al finalizar la cosecha	Enero Febrero	1 día	5 personas	Comida	500	500.00
			56 personas	140 jornales		\$ 21,000.00

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas con los productores, 2009

En todo el proceso intervienen 56 personas y al menos 2 integrantes de la familia, cuya colaboración es, principalmente, el día de la siembra y la cosecha, claro, su trabajo se mantiene durante todo el año al cuidar la milpa, veamos:

Del proceso de la siembra de la milpa se obtienen varios productos comestibles y no comestibles. De las 30 tareas se obtienen aproximadamente 2 mil rollos de leña, siempre y cuando el terreno tenga árboles. Por ello, el proceso de limpiar se le denomina Tlayi, que significa sacar punta, trozar árboles, (en caso de que no haya arboleda se le denomina Xowa, tlaxowa, que significa desyerbar). Cada porción de leña se vende en 8 pesos, obteniendo un monto total de 16 mil pesos, la labor de rajar leña es llevada a cabo por el "propietario" de la siembra y su familia (principalmente hijos varones).

Se obtienen 65 bultos de mazorca, de los cuales se obtienen 25 kilos de maíz por unidad, en total se junta 1 mil 625 kilos. Si se vendiera, el kilogramo costaría 5 pesos, lo que suma un total de 8 mil 125 pesos, ésta es una suposición, porque es para autoconsumo. Esta buena cosecha obedece al "descanso" del terreno (no utilizar el terreno y que se regenere la vegetación) durante 6 o más años. En caso contrario y con mayor frecuencia, se cosechan 30 bultos de mazorca, es decir 750 kilos de este grano, a la venta se obtendría 3 mil 750 pesos. También se obtienen 40 bultos de ejote seco, en cada unidad se almacenan 15 kilos de frijol, es decir un total de 600 kilogramos, en el mercado costaría 20 pesos por kilo, con mayor frecuencia se obtienen 17 bultos, es decir 255 kilos.

Tabla 2.4

Buena cosecha de maíz y terreno con árboles				
Ciclo: cada cinco años o más				
Concepto	Unidad	Cantidad	Costo unitario	Costo total
Leña	Rollo	2 mil rollos	8 pesos	\$ 16,000.00
Mazorca / Maíz	bulto	65 bultos	150 pesos	\$ 9,750.00
Ejote/frijol	bulto	40	300 pesos	\$ 12,000.00
				\$37,750.00

Fuente: elaboración propia a partir de las entrevistas, 2009

Tabla 2.5

Cosecha regular de maíz y terreno sin árboles				
Ciclo: cada dos años				
Concepto	Unidad	Cantidad	Costo unitario	Costo total
Mazorca / Maíz	bulto	30 bultos	150 pesos	\$ 4, 500.00
Ejote/frijol	bulto	17 bultos	300 pesos	\$ 5, 100.00
				\$9, 000.00

Fuente: elaboración propia a partir de las entrevistas, 2009

La buena cosecha de maíz tiene un rendimiento para consumo humano y para los animales de traspato y de carga (1 burro y 6 aves de corral), durante 10 meses del año para una familia de siete integrantes, (Entrevista Paulino Pérez Apale, noviembre de 2009). Esta familia consume aproximadamente 6 kilos de maíz convertidos en nixtamal diariamente, por semana sumarían 42 y por mes 168 kilos de maíz, por año 2 mil 16 kilos. A esto se le suman 250 kilos para los animales, es decir un total de 2 mil 266 kilos de este grano, en costos sería **11 mil 330 pesos**. Cuando hay poco rendimiento de este grano, una familia de siete integrantes no compra maíz durante 6 meses.

Sembrar maíz en un terreno que ha reposado durante más de cinco años de alguna manera es rentable, arroja una "ganancia" de 16 mil 750 pesos, aunque no haya buena cosecha, con la venta de leña se asegura la compra de maíz, sin embargo transcurre mucho tiempo para volver a sembrar en el mismo espacio, mientras las necesidades alimentarias de la familia son cotidianas.

Lo más frecuente es que se deje reposar la tierra durante dos años y así poder sembrar. Sin embargo, para ese lapso de tiempo aún no hay árboles, sólo arbustos, el costo para sembrar se reduce a 17 mil pesos y en percepciones totales por la cosecha total sería de 9 mil pesos, por lo tanto cada vez que siembra un campesino indígena estaría perdiendo el 47% de su inversión. Muchos campesinos han optado en sembrar dos a cuatro tareas, es decir, entre 400 a 1, 600 metros cuadrados. Aquí pongo de ejemplo mis dos tareas, en donde se obtuvieron dos bultos de mazorca, que me rindieron 30 kilos de maíz, cuyo precio comercial serían 150 pesos, aquí la inversión fue de 1 mil

pesos, es decir, se perdió el 85% de los gastos. De esta forma los pobladores se desaniman a seguir sembrando este grano.

Pero hay una esperanza, don Sebastián también sembró dos tareas cerca de su casa, junto al huerto familiar indígena, pues éste contiene infinidad de plantas comestibles y frutales, además de chile, flores, plantas medicinales, café. Es un espacio diversificado, autosustentable, ahí la milpa creció a una altura de 4 metros con 70 centímetros, y el rendimiento fue de más de dos bultos por tarea, creó que esta es una de las vías para mantener la milpa y el maíz.

CAPÍTULO III

MARCO CONCEPTUAL: CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL DE SABERES DE LA MILPA: TERRITORIO, SABERES Y AUTONOMÍA

En el presente capítulo se demuestra que los indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica no controlan un territorio indígena nawa, no obstante poseen los saberes ancestrales como masehuals, y esto es pertinente para entender que en el segundo apartado se profundiza precisamente sobre los saberes que poseen los pobladores, los saberes a partir de los cuales se atiende la seguridad alimentaria, haciendo una reflexión sobre conocimiento tradicional o saberes. Se concluye mostrando una esperanza que tiene que ver con resguardar y desarrollar los saberes con una autonomía a partir del territorio, en otras palabras el altepetl. Precisamente se demuestra que la autonomía, mantenida por los nahuas, prácticamente, ha sido robada para imponer una institución sin la intermediación de la percepción indígena.

3.1 INDIGENAS NAHUAS DE LA SIERRA DE ZONGOLICA, SIN TERRITORIO INDIGENA

Introducción

El presente apartado tiene como propósito mostrar que el territorio de los indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica, no existe como tal, los nativos no tiene territorio. Los habitantes han estado sumergidos en un proceso de control, de dominio por parte de caciques, líderes políticos y líderes de organizaciones sociales. No hay una lógica por la lucha territorial o mejor dicho, no ha sido posible por ciertos sometimientos. En este apartado se discute a partir del territorio, la espacialidad y el poder, mostrando los escenarios políticos de la región nawa.

Se parte de los conocimientos de los indígenas, inmediatamente, se expone la cuestión electoral, posteriormente se escribe sobre los hechos de violencia y la

organizaciones existentes en la zona, después se aborda la discusión sobre territorio y el espacio y se finaliza con las conclusiones.

3.1.1 Los nahuas y sus conocimientos indígenas

A nivel nacional existe una población total mayor de cinco años de 90 millones 266 mil 425 habitantes, de los cuales el 93% indica que no habla alguna lengua indígena y el 7% si habla uno de los idiomas indígenas existentes en el país. A diferencia de esta región, cuya población total de más de cinco años suma 139 mil 406, de los cuales el 83% hablan lengua indígena y el 17% no lo habla, lo que la hace una población predominantemente indígena (INEGI, 2005)

Además de la organización en torno a la cultura nawa, abordada en el capítulo 1, también interviene la organización para realizar limpiezas de caminos, o apoyar en la construcción de las carreteras, limpiar los pozos de agua, apoyar en la construcción de tanques para almacenamiento de agua, en la construcción de la escuela y de la iglesia y su relación con los partidos políticos. En este último punto más bien hay una simpatía con base en los beneficios, es decir, de las despensas que pueda otorgar un candidato político, además de las formas de organización que establecen los requisitos de los programas gubernamentales, como el programa de apoyo para el campo (Procampo), el programa de apoyo para la salud, educación y alimentación (Oportunidades), entre otros.

Es decir, existe un cúmulo de saberes ancestrales, heredados por los ancianos, que permanecen y han resistido desde el periodo del virreinato y sobre todo después del México independiente, que parte de las primeras décadas del año 1800, hasta el 2010, y continúa con políticas de control, de marginación, de violencia. Dichos conocimientos, diferentes a los de las sociedades occidentales, han permitido entender la naturaleza, vivir con ella y construir una serie de valores de cohesión que permiten su comunalidad.

3.1.2 Elecciones municipales y partidos políticos en la Sierra de Zongolica

Tenemos en Zongolica una serie de cacicazgos que han controlado el llamado "voto verde" o voto rural y han surgido movimientos en contra de los caciques. Éstos últimos han sido reprimidos, como lo señala Aguirre Beltrán: "...Los campesinos de Tequila, Atlahuilco y Tlaquilpan iniciaron un movimiento en contra de los caciques que los explotan de mil maneras. Laman caciques en la región a los mestizos, antes conocidos por gente de razón, procedentes de la sociedad nacional, propietarios de tiendas, bosques y tierras, establecidos en el centro rector (en este caso sería Tequila, Zongolica) y en los centros ceremoniales de las comunidades indias, controlan el precio de los productos agrícolas...maíz, café –industriales –aguardiente – y la madera" (Aguirre, 1986).

Algunos habitantes indígenas informados manifiestan que Mario Zepahua siempre está en el poder y que los indígenas siguen siendo pobres, sin beneficios, sin gestiones que verdaderamente impulsen el desarrollo de estos pueblos, que sólo él se ha beneficiado. Para la naciente oposición, sobre todo a partir de la década de 1980, que entran al escenario electoral el Partido de Acción Nacional (PAN) y el de la Revolución Democrática (PRD), es un cacique.

Más sin embargo, los caciques que han dominado han sido principalmente gente de las cabeceras de Tequila y Zongolica, que además de los recursos económicos, cuentan con el posicionamiento espacial de los centros rectores tradicionales, que les da cierta legitimidad a la casta de "la gente de razón".

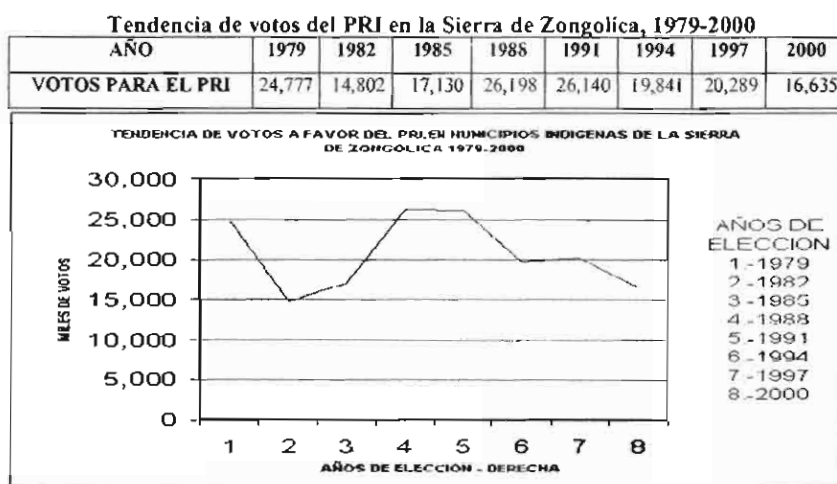
Este posicionamiento espacial es también político-religioso. El cacique debe cumplir con una serie de protocolos rituales para controlar a los miles de campesinos, como hacerles una fiesta, participar como mayordomo, regalar algo, como cuando se pide a una muchacha para matrimonio, con el propósito de obtener más adeptos en el momento de las elecciones. Los principales representantes políticos del PRI en la zona han sido Mario Alberto Rafael

Zepahua, Ignacia López García, Ignacio Valencia, ahora se suma Bernardina Tequilquihua.

Las políticas paternalistas y sus programas asistenciales no han logrado fomentar el desarrollo y erradicar la pobreza. Han sido los esfuerzos de los indígenas, con su variedad de productos, los que les han permitido salir adelante con su subsistencia. Los legisladores poco han hecho, pero han mantenido sus sueldos del erario público, en algunos casos para mantener sus privilegios y mejorar sus negocios, asegurando la subsistencia de la casta de la "gente de razón". Sin embargo, el poder del PRI en cuanto a las estadísticas electorales ha empezado a perder ciertos espacios de dominio.

En la mayoría de los municipios indígenas que integran la sierra de Zongolica se había mantenido un sistema monopartidista desde que se fundó el partido de la revolución (PRI), por allá en los años de 1930, hasta la llegada del pluripartidismo en los ochentas, cuando se nota como las tendencias del voto disminuyen a favor de este partido, conforme se da esta oferta de partidos. En la gráfica se observa que la tendencia de los votos a favor del PRI empieza a declinar desde el año de 1982 (Ver la gráfica 3.1).

Gráfica 3.1



Fuente: Estadística Electoral de Veracruz, 1996, C.E.E., 1997 y 2000.

Los municipios han sido gobernados por militantes priístas que toman esa filiación como se toma el catolicismo, por costumbre y tradición cultural. Por muchas décadas ha privado el monopartidismo, pero empieza a romperse o al menos a reconfigurarse.

El PRI ha ido descendiendo en su afluencia de votantes en las elecciones municipales, que son las más competidas por los grupos locales. El declive ha sido errático, con ligeras recuperaciones y descensos. La tendencia inicia notoriamente bajo la coyuntura de 1988, que es cuando empieza a descender, hasta las últimas elecciones de 2000, mismas en las que ganó en 11 municipios del distrito local XVI. El Partido que más muestra una tendencia de crecimiento ha sido el de Acción Nacional, obtuvo 14 mil 314 votos, en el periodo mencionado.

Mientras que en el mismo distrito local el Partido de la Revolución Democrática se posicionó en la tercera fuerza política, pasando de mil 210 sufragios a su favor en 1992 a 10 mil 554 en el año 2000. El incremento de votos de la oposición se da mientras que disminuyen los votos del PRI, que pasa de 30 mil 451 votos a 14 mil 314 votos.

El pluripartidismo hizo posible una mayor competencia por los espacios, así mismo emergen líderes y existe una reconfiguración de los antiguos caciques. Es el caso de la familia Zepahua, que se consolida como transportista y distribuidor de abarrotes, además de controlar las direcciones de instituciones estatales y de entrar al juego político por medio de otros partidos políticos, como es el caso del partido revolucionario de Veracruz (PRV). Actualmente, en las últimas elecciones municipales, el PRI gobierna el 53% de las alcaldías, mientras que el 47% lo ocupa la oposición, cuyos partidos son PRD, Alianza por México (PRD, CONVERGENCIA y PT –Partido del Trabajo–), PAN, CONVERGENCIA Y PRV.

Es claro que el PRI tiene una competencia electoral, a pesar de que desde el año 2005, cuando inicia su periodo el actual gobernador del estado de Veracruz, Fidel Herrera Beltrán, se lanzó una campaña por medios de comunicación, por medio de campañas de salud, apoyos diversos para proyectos productivos, para la construcción de caminos, entre otras, promoviendo el eslogan "Fidelidad", llámese "salud fiel", "fidelidad por Veracruz". Por si fuera poco, a todos los veracruzanos les han impuesto, claro con sus resistencias, la adopción de un "tío Fidel", además del color rojo, o como los priistas de Veracruz le llaman, la "ola roja", y con ellos las camionetas de los ayuntamientos, los propios inmuebles de las alcaldías, playeras de los funcionarios públicos, las corbatas del propio gobernador y hasta la Radio y Televisión de Veracruz (RTV), sus escenarios, logotipo, micrófonos, los vestuarios, programas de televisión de apoyo a familias de escasos recursos, por ejemplo, " Usted no está solo" en dónde constantemente pregonan el nombre del gobernador, en los concursos de señoritas turismo, o de cultura para representar el territorio jarocho, en varios eventos. En todo ello resplandece en forma de un color "mágico", de "ensueño", sin embargo, esta campaña mediatizada ha funcionado, pues el dominio del PRI casi es total para el Estado de Veracruz. Sin embargo, en la Sierra de Zongolica existe una resistencia, porque no solo están los partidos políticos, sino también la propia población, que percibe todo, y las organizaciones sociales. El predominio del PRI no concluyó con las elecciones para gobernador de 2010, pese a que éstas fueron competidas. Actualmente la entidad cuenta con un nuevo gobernador priista recién electo, Javier Duarte de Ochoa, si bien el candidato opositor perdedor, Miguel Ángel Yunez, ha manifestado que impugnará el resultado de la elección.

3.1.3 Los actores que irrumpen y controlan el territorio

La Sierra de Zongolica ha estado marcada por hechos de violencia, desatados cada vez que los pobladores nahuas han intentado organizarse y cambiar sus condiciones de pobreza y explotación. A continuación expongo algunos ejemplos. En el año de 1980, en el periodo del gobierno de José López Portillo,

en Tehuipango hubo una matanza perpetrada por gatilleros o guardias blancas. En aquel año murieron 21 agricultores, 10 heridos y 3 secuestrados (Garduño, 2001). Después de dichos asesinatos, edificaron una réplica de la basílica de Guadalupe en el lugar de los acontecimientos.

En 1986, asesinaron a Berto Xocua, hermano del líder de la OCISZ Maunilio Xocua. Éste señaló como responsables a pistoleros provenientes del municipio de Naranjal, e indicó que dicho evento se debió a que organizaron la cooperativa de autotransportes "Aguas oscuras", para competir con la empresa "Adelas" (Najar, 2004) cuyo propietario es el político priísta Mario Alberto Zepahua Valencia.

En diciembre del año 2000, Moisés Lastre Guzmán, entonces presidente de la Asociación Indígena de la Sierra Náhuatl, denunció el asesinato, efectuado el 30 de noviembre del mismo año, del campesino Rufino Temoxtle Atlahua, en el municipio de Tehuipango y responsabilizó a los choferes de la empresa "Adelas" (Morales, 2000).

En junio de 2002, el alcalde de Zongolica, Crispín Hernández Romero, declaró que varios alcaldes solicitaron la presencia del Ejército Mexicano, dicha demanda la realizaron ante la sexta región militar y en la Secretaría de Seguridad Pública en Xalapa, Veracruz, señalando a las organizaciones, la OINSZ, CROISZ, OCISZ, y el TINAM como promotores de violencia (Rojas, 2002.)

En el año 2004, miembros del TINAM exigieron el retiro inmediato de la policía montada, la estatal y el Ejército Federal de la sierra de Zongolica, por llevar a cabo maniobras militares que causan graves daños a la flora y fauna, también contaminan los pozos de agua e intimidan a la población (González, 2007).

Otro de los casos, durante el periodo del gobernador Miguel Alemán Velasco, fue el "secuestro" de Mario Alberto Rafael Zepahua Valencia, ocurrido el día 11 de junio de 2003. Entonces era candidato del PRI por el distrito electoral XVIII, del ámbito federal, en la Sierra de Zongolica. Por dicho acontecimiento

pusieron los reflectores sobre la zona, que llamó la atención nacional e internacional, el caso nunca fue aclarado. Después de que concluyó el sexenio de Miguel Alemán, Pericles Namorado, quien fungiera como procurador de justicia en aquel entonces, declaró que el caso de Zepahua había sido un autosequestro.

Durante el secuestro de Zepahua Valencia, su familia y amigos realizaron la promoción del voto para apoyarlo, e incluso en los autobuses de su propiedad se solicitaba una cooperación, para así poder reunir el monto solicitado por su rescate. Posteriormente, después de la votación del 6 de julio del 2003, apareció Zepahua, y finalmente tomó posesión de su nuevo cargo.

El caso más reciente, acontecido el 25 de febrero del año 2007, en la comunidad de Teotlalco, municipio de Soledad Atzompa, lugar donde “presuntamente sucedió”, fue la violación de la anciana Ernestina Ascencio Rosario, de 73 años de edad.

La propia anciana declaró a sus familiares, en idioma náwatl, que había sido violada por los militares. Ante este artero y cobarde crimen surgieron una serie de rumores, vertidos por diferentes actores políticos y sociales: el Ejército Mexicano, la Procuraduría de Justicia del Estado de Veracruz, la iglesia y la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Veracruz y de México (CNDH). La Coordinadora Regional de Indígenas de la Sierra de Zongollica, a través de Miguel Castro de Jesús, sobrino de Ernestina e integrante de la organización mencionada, acusó a militares de haber ultrajado a su tía. El procurador estatal Emeterio López Márquez desde un principio señalaba que la mujer fue víctima de violación sexual tumultuaria, en la cual recibió lesiones que le originaron la muerte.

Estas versiones se fueron esfumando, mientras que los actores por parte del estado de Veracruz señalaban la violación como hecho, el Ejército, la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), hasta el propio presidente de la República Mexicana, declararon que había sido una muerte por causa natural.

Al final, pareciera que todos los actores se pusieron de acuerdo, excepto los hijos de Ernestina Ascencio, para confirmar que la mujer había tenido una muerte por causa natural, y es de llamar la atención que el procurador de Justicia de Veracruz renuncia a su cargo a mediados del mes de mayo de 2007.

Este acontecimiento vergonzoso contra una indígena, que pertenece a la identidad nawa de la Sierra de Zongolica, es parte del rostro del México profundo. Ese México que ha sido golpeado, reprimido por el poder del Estado. Su historia se remonta a la llegada de los españoles, quienes atentaron contra una organización indígena bien establecida.

Tanto alcaldes, como diputados y organizaciones campesinas hicieron caso omiso de lo acontecido, pareciera que son parte del sistema político obsoleto. Este hecho atrajo a los medios de comunicación locales, nacionales e internacionales y ha sido causa de debate en programas televisivos, pero hasta hoy la respuesta ha sido desalentadora.

Es evidente que las organizaciones son opacadas, porque en la región dominan los partidos políticos, los caciques y la violencia, que no solo es física, sino también psicológica, pues quién no se espanta con una serie de retenes y militares en la Sierra, después de escuchar que una hermana fue asesinada y apuntan como el principal culpable a los militares. Como consecuencia se establecen políticas de corte vertical, que por medio de las instituciones se aplican y así se ejerce el dominio del territorio de los nahuas.

3.1.4 Quiénes controlan el territorio en la Sierra de Zongolica

¿Cómo enfocar el territorio?⁴

Para hablar de propiedad o de ejido hay que recordar que hoy en día existen diferentes paradigmas para definir territorio. En el siglo XIX la idea básica se centraba en el Estado como contenedor de la sociedad, este paradigma dominante contemplaba las relaciones y las formas de pensamiento, en donde el territorio quedaba delimitado por fronteras políticas, distritos, basados en un derecho estatal, nacional.

El Estado está en un proceso que permite el desarrollo del capital, esto es muy claro con las reformas al artículo 27 en el año de 1992, con el objetivo de que se pudieran vender los ejidos, a través del Programa de Certificación De Ejidos (PROCEDE), entonces el territorio no se explica sin tomar en cuenta las relaciones de propiedad. Pero en esta entrada al “mercado de tierras”, si bien el Estado mantiene su dominio a partir de sus distritos, o de la delimitación estatal, electoral, y con el control de los territorios indígenas en su mayoría, ha dejado que penetre el mercado, que es en esencia depredador y destructor, con un impacto socioambiental de tremendas consecuencias, además de los problemas sociales. No obstante el territorio tiene un sentido amplio.

La región es una categoría de sentidos de vida, de un significado económico, y su conformación e integración depende del criterio que se usa, es algo abstracto, es decir, podemos hacer una demarcación a partir de municipios o localidades que hablan alguna lengua indígena, o a partir del sistema productivo. Es algo delimitable, verbigracia, la Sierra de Zongolica, también denominada como Región de las Grandes Montañas o zona nawa. Esta tipificación la han realizado desde la parte externa de los pueblos indígenas nahuas, es decir, personas que no pertenecen a la comunidad.

⁴ Conferencia Territorios. Dr. Emilio Duhau, especialista sobre territorio y urbanismo, catedrático de la UAM-Azacapatzalco, abril de 2008

Es necesario aclarar que los habitantes indígenas "nahuas" se autoidentifican como *masewalmeh*⁵, es decir, un concepto que nos remite como gente de los mismos pueblos que hablan el idioma mexicano (no le denominan nahuatl), que tienen ciertas prácticas similares como la milpa, como la forma de percibir el mundo, su conocimiento de los recursos naturales, que dicho concepto nos acerca más al de territorio.

El territorio es parte de un espacio, debe de hacerse énfasis que nos remite al recurso natural, abarca a los sujetos, personas, símbolos, lengua, sentido de pertenencia, la identidad, pero sobre todo está atravesado por el poder, por el dominio. Para Gilberto Giménez "...el territorio solo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción política-administrativa, como "belleza natural", cómo objeto de apego afectivo, como espacio de inscripción de un pasado histórico, como tierra natal, como símbolo de identidad socioterritorial...(el territorio) requiere un sentido activo de una intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo..." (Giménez, 1996:11).

⁵ El término *masewalli*, es de género singular, identificado por el sufijo (li) y en plural se suprime "li" y se agrega *meh*, nos remite al significado de "Nosotros, en Nosotros; uno, en nosotros", que lleva implícito que somos del mismo altepetl (agua, montaña), es decir pueblo, que hablamos mexicano, que nos entendemos entre nosotros y la naturaleza y la naturaleza entre nosotros, nos permite autoidentificarnos como nativos, como propios de la región de los nahuas, que comparten elementos culturales, quizá esta reapropiación de dicho vocablo, por su significado, ya que Según Hasler, "En primer lugar, la palabra "masehual" (*masewalli*) no se refiere a un grupo étnico sino a una clase social (el campesino tributario). Desde la época prehispánica, había campesinos tributarios (de cualquier etnia) que pagaban tributo a *Teotihuacan* (desde hace mas de mil quinientos años), a *Tollan* (hace alrededor de mil años) y, a *Tenochtitlan* (hace más de quinientos años). Cada idioma llamaba de algún modo a estos campesinos tributarios. Pero en náhuatl se llamaban *masewalmeh*. Es decir, también había campesinos nahuas. Pero no todos los nahuas eran tributarios. Existían élites nahuas en las ciudades de Teotihuacan, Tollan, Tenochtitlan, y otras, en diferentes épocas. Los nahuas estaban repartidos en muchas ciudades y constituían la etnia dominante en Mesoamérica. Cuando llegaron los españoles, se inicio un proceso de desaparición de las élites nahuas (llamadas *pilli* o, en plural, *pipiltin* -hijos-). Los que quedaron fueron los campesinos, no sólo nahuas sino también de otras etnias. La identidad *pilli* desapareció, pero la identidad *masehual* se conservó, debido (precisamente) a que los campesinos, como clase explotada, siguieron existiendo durante el Virreinato y hasta la época moderna. Por lo tanto, la palabra "masehual" no se refiere a los nahuas sino a una clase social dentro de los nahuas" (Platica con Hasler, via Internet en abril 23 de 2005).

En esta definición de Giménez es claro que el territorio engloba a los recursos naturales, las prácticas socioculturales, socioproductivas, la cosmovisión de los pueblos indígenas, su forma de organización, precisamente para los indígenas nahuas esta es su característica, su sentido de vida en varias de sus prácticas socioculturales. Pero el territorio está atravesado por el poder, por el dominio. Es cierto que estos saberes los cultivan en sus espacios, pero ¿quién es el que controla el territorio?, por años el territorio de Zongolica ha sido un territorio dominado por el priismo. Una serie de acontecimientos como los asesinatos de líderes, la militarización, el secuestro de Mario Alberto Rafael Zepahua en junio de 2003, la violación de una mujer indígena en febrero de 2007, la explotación de los bosques controladas por empresas madereras, la compra de terrenos económicos por parte de habitantes no indígenas, no masehuals, con un pensamiento evidentemente individualista y de propiedad, la creciente migración, entre otras, nos llevan a preguntar: ¿entonces quién tiene el control, los nahuas u otros grupos que ejercen el poder?. Es decir, existe un poder controlado por actores que no son, en su mayoría, propiamente indígenas.

Estos hechos muestran que el poder sobre un territorio, por parte de los nahuas, habitantes nativos, no existe. Es decir, la autonomía para decidir los proyectos de un desarrollo desde lo local, o la defensa de sus propios recursos naturales, como los bosques, no existen y, sobre todo, la posibilidad de decidir un desarrollo desde sus pueblos.

Aquí, los líderes de partidos políticos, e incluso de algunas organizaciones, no sólo han mostrado un discurso sobre el asesinato de Ernestina y la defensa de los pobladores, sino que están colaborando para el "desarrollo" de las comunidades indígenas. Cabe señalar, acaso, si sólo son mecanismos para realizar acuerdos políticos y conseguir trabajo en instituciones de gobierno, o afianzarse algunos recursos para la familia. Sin embargo, a pesar de tal dominación del territorio por parte de los no indígenas, los masewalmeh resisten, a partir de sus prácticas cotidianas, en sus sistemas productivos diversos, en sus formas de organización, en el tequio, aunque de todo esto no se les reconoce nada, o se les considera obsoletos por parte de los visionarios de la occidentalización, como dice Zambrano:

"...un ordenamiento territorial se concibe como una estrategia que reconoce la cultura y la pertenencia de los pobladores de un territorio, así como las luchas sociales que generan los ciudadanos que redefinen el sentido y generan transformaciones sociales y redefiniciones espaciales...la lógica territorial se entiende como un modo de producir el territorio y actuar en él, en el que la pertenencia al lugar desarrolla formas concretas de dominio y jurisdicción sobre el espacio. En la lógica territorial el sentido de dominio jurídico sobre la propiedad es desplazado al dominio político-cultural de la pertenencia. Los municipios y los departamentos no son propietarios del territorio de su jurisdicción pero ejercen autoridad sobre él y los pobladores desarrollan formas culturales de uso..." (Zambrano, 2001: 40).

Ante este señalamiento, es claro que existe un dominio formal a partir de los mecanismos institucionales y coercitivos, pero la gran mayoría de los 162 mil habitantes de este Territorio Masewal tienen un proceso de construcción cultural de sus pueblos, de sus cultivos, de los conocimientos espirituales, de su cosmovisión, de la forma de entender el universo, de los recursos naturales, donde sólo ellos tienen el poder, que ha resistido a su desaparición desde el siglo XV. Estos saberes se cultivan en una diversidad de espacios.

Hay que aclarar que, al hablar de un espacio, éste puede ser físico, un escenario, una administración política. Mucho importan las espacialidades de la gente, la gente expresa su espacio. El espacio es una producción social, es el lugar donde se establecen relaciones sociales, atravesada por luchas, por una diversidad de actores y por supuesto de conflictos. Esto es, dentro del territorio existe el espacio o, mejor dicho, espacios que se construyen y reconstruyen a partir de una diversidad de percepciones e intereses.

Esta construcción cultural del territorio de los nahuas se manifiesta en los espacios de sus prácticas cotidianas, que se construyen a partir de sus saberes diversos, de sus relaciones sociales, reviviendo y reconstruyendo la historia de su pueblo.

En el territorio la variable principal no es el espacio, sino las ideas, las lógicas que envuelven a los actores, es decir, el poder sobre un cierto espacio, entonces el territorio no se puede definir sin el poder. El territorio como propiedad, pero sobre todo como poder. Sin necesidad de tener tierra se puede ejercer poder sobre dicho espacio y otros recursos, el control territorial se puede observar a partir de los espacios de la religión, del narcotráfico, etc.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta que donde hay un control territorial por parte de unos actores, los otros ocupan el espacio aunque no sean sus tierras. Y también alguien puede tener la tierra, el agua, el recurso pues, pero no tiene el poder, mientras quien no posea ese recurso puede tenerlo. Verbigracia, podemos decir que alguien puede explotar la tierra sin necesidad de ser el propietario.

En el caso de la Sierra de Zongolica no es suficiente decir que hay un grupo de nahuas, que tienen ciertos conocimientos simbólicos y socioculturales, que es cierto, pero sólo algunos controlan el territorio. Sin embargo, cuando nos adentramos al territorio de los masewalmeh, hay como una especie de superposición, pues existe una resistencia al hablar de los saberes: el dios sol frente a la iglesia católica, el Tekitl (Tequio, mano vuelta, faena) frente al trabajo individual, los xochitlalli frente a una forma de vida sin sentido, la comunidad frente a los programas paternalistas e individualistas, los conocimientos sobre los cultivos frente a una agricultura moderna, la medicina tradicional frente a la medicina alópata, los masewalmeh frente a la gente de "razón".

Creo que el sentido por un territorio hoy en día es más urgente, por el simple hecho de buscar una alternativa de desarrollo pensado de forma autónoma, como señala Zambrano, "...La identidad territorial, la territorialidad, asume un carácter cultural definido por intenciones reales de dominio sobre un espacio alterno. Se plantea entonces, que los territorios plurales son una multiplicidad de espacios diversos culturales, sociales y políticos..." (Zambrano, 2001: 30).

En la heterogeneidad de los espacios está la esperanza, las utopías de construir el territorio. Si bien es claro que existe un dominio sobre la mayoría de la población masewal, ésta es la única de esta región que posee el legado de conocimientos para el manejo de los recursos naturales, aquí está la base que ha resistido desde los inicios del virreinato del siglo XVI hasta este siglo XXI. Aunado a esto tiene un sistema de organización sincretizado con lo religioso y el sistema de cargos indígenas, que prevalecen y resisten ante los embates de la globalización, específicamente del mercado, de la privatización.

3.2 SABERES INDIGENAS Y SOBERANIA ALIMENTARIA

Un acercamiento teórico a los saberes de la milpa: riesgo de la producción de la milpa.

Introducción

El presente apartado tiene como propósito discutir a qué se le llama conocimiento "tradicional" y su relación con la milpa, así como relacionar la manera en que los factores de la vulnerabilidad alimentaria han impactado en los saberes indígenas, específicamente de la milpa. Inicio con una descripción de la situación de seguridad alimentaria en nuestro país, pues me parece que la pérdida del cultivo de la milpa en la Sierra de Zongolica se relaciona directamente con este tema, al perder los indígenas nahuas su autosuficiencia alimentaria. Es importante, entonces, contextualizar a la comunidad en que realicé la investigación en este problema nacional, que se agudiza a partir de la crisis alimentaria que estalla en el 2007 y 2008.

3.2.1 La vulnerabilidad en la producción de alimentos

La vulnerabilidad agroalimentaria es más clara que la seguridad alimentaria, éste último término nos lleva a la existencia de los alimentos. Como dicen González y Macías, el "concepto nos remite a la disponibilidad pero no a las condiciones de producción..." Para estos autores la vulnerabilidad agroalimentaria se define como "... la situación que caracteriza a países, sectores sociales, grupos e individuos que están expuestos o son susceptibles de padecer hambre, desnutrición o enfermedad por no tener acceso física, económica y sustentablemente a una alimentación suficiente, nutritiva y culturalmente aceptable, o por consumir productos insalubres o contaminados.." (González y Macías, 2008: 48). A partir de esta definición explican ampliamente la vulnerabilidad en las áreas agroeconómicas, ambientales y sociales.

3.2.2 La cuestión agroeconómica

González y Macías (2008) nos muestran la pérdida de importancia del sector alimentario para el Estado Mexicano, como "seguridad alimentaria" nacional. Este rubro en 1986 participaba con el 11.37 % del PIB y en el 2006 fue de sólo 9.71%. Mientras que la tasa de crecimiento del sector agropecuario entre 1961 a 1981 crecía a 5%, para 1994 a 2005 era inferior a 3% anual, casi en todos los rubros, a excepción de las hortalizas, frutas y carnes, siendo estos productos de carácter comercial de exportación (González y Macías, 2008:53-54). De esta manera, la autosuficiencia se pone en riesgo por la reducción del crecimiento en la producción de alimentos, es claro entonces que "... la producción per cápita ha disminuido en el periodo de 1980 a 2005, siendo dramáticos los casos de frijol y las leguminosas en general, el trigo y el arroz, aunque también antes de entrar en vigor el TLCAN manifestaban descensos las carnes porcina y bovina, así como la leche...." (González y Macías, 2008:53).

Respecto a la balanza comercial agroalimentaria, el déficit del comercio exterior de este sector fue de 972 millones de dólares, pronunciándose después de la entrada del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), siendo que para el año 2004 representó casi 3 mil millones de dólares, con lo que el caso más llamativo del tratado en este sentido es el sector agropecuario, precisamente relacionado directamente con el campo y los campesinos. Lo anterior porque en el 2006 su déficit es de 261%, durante el periodo de vigencia del TLCAN, México ha erogado 20 mil millones de dólares en la compra de alimentos por encima de sus exportaciones.

Por otra parte "...Existe una concentración de importaciones mexicanas de alimentos básicos como el maíz, frijol, sorgo, trigo, carne de res y puerco, y de las exportaciones de hortalizas y frutas frescas y secas a un solo país, Estados Unidos..." (González y Macías, 2008:56) Esta relación comercial representó un crecimiento del 17.3% medio anual durante el periodo de 1989 a 2006, principalmente en granos, oleaginosas y productos pecuarios. Mientras que en frutas y hortalizas tiene superávit, con un crecimiento de 8.6% en el periodo

señalado. Dicha negociación se realiza en condiciones de riesgo para la seguridad alimentaria de México, en primer lugar, porque depende de los precios, la demanda de mercado, las regulaciones sanitarias, las barreras no arancelarias (como la ley del "bioterrorismo" que impone Estados Unidos). En segundo lugar hay una creciente exportación hortofrutícola, que representa el 60% del total de las exportaciones y en tercer lugar el 84% de dichas exportaciones (jitomate, pimienta, pepino, cebolla y aguacate) se concentran en el país americano.

Uno de los granos de seguridad nacional para México es el maíz, al respecto "Entre 1994 y 2006, mientras la superficie sembrada con maíz disminuyó 14.26%, la producción creció en 20.44%...en el periodo del TLCAN la producción nacional abasteció 80.1% del consumo del país, cuando en promedio de 1990 a 1993 el porcentaje de abastecimiento fue de 90.3%...por lo tanto, aunque se ha incrementado la producción, ha sido en niveles muy por debajo de los que se requieren para cubrir las necesidades de consumo interno. Por ello las importaciones aumentaron, al pasar de 1.75 millones de toneladas anuales en promedio de 1980 a 1983, a 5.04 millones de toneladas en el promedio del periodo 1994 a 2006... De hecho la compra de maíz en el exterior ha significado una erogación de 8 mil 545 millones de dólares" (González y Macías, 2008: 59).

Se avizora un futuro desventajoso y dependiente, por tres razones: primero porque Estados Unidos es una potencia exportadora, en el año 2005 produjo el 39% del maíz a nivel mundial y México sólo el 2.5%, en segundo lugar hay grandes diferencias en costos y productividad entre México y sus socios principales en el TLCAN: Estados Unidos y Canadá, y en tercer lugar se ha liberado el mercado del maíz, entre 1994 y 2001 las cuotas arancelarias no cobradas representaron 2800 millones de dólares para el caso del maíz y para el frijol 77 millones de dólares (González y Macías, 2008:61). A partir de 2008, las cuotas desaparecieron, como estaba establecido en el Tratado.

Estas condiciones de vulnerabilidad repercuten a nivel local, la importación de maíz hace que los precios bajen, por lo que los campesinos, principalmente de temporal, optan por comprar el grano y buscar alternativas de ingreso, porque su producto no lo pueden comercializar, por mínima que sea la cantidad de cosecha.

3.2.3 Las condiciones ambientales

Las variedades de maíces representan una riqueza genética, el maíz ha sido desarrollado por las culturas de la época prehispánica, cuyos herederos en el manejo de dicho grano viven y se reproducen en la diversidad de culturas nativas de México. Estos saberes se han transmitido de generación en generación, hoy en día compiten y están en peligro. Uno de los acechos es el maíz híbrido, el cual fue diseñado como parte del mejoramiento de la Revolución Verde. Si las variedades híbridas pueden aumentar rendimientos, para lograr este objetivo requieren de un paquete tecnológico consistente en aplicación de agroquímicos, riego y mecanización, es decir, condiciones que la mayoría de los campesinos minifundistas temporales no tienen. Además, su producción está monopolizada por un puñado de empresas transnacionales quienes resultaron las mayores beneficiarias de la Revolución Verde (Hewitt, 1975).

El más polémico por su impacto es el maíz transgénico, producto de una transformación genética con técnica de laboratorio que no tiene precedente en la historia humana. Sus posibles repercusiones en la desaparición o alteración de variedades nativas, verdadero patrimonio por ser México el centro de origen del maíz, aún no han sido evaluadas. La política de México ha sido restrictiva, pues la siembra comercial liberalizada de maíz transgénico está prohibida, pero las corporaciones que lo producen presionan constantemente para su liberalización. El problema ha sido las fugas accidentales de transgenes que ya invaden las variedades nativas del país, sin ningún control legal (Massieu, 2009). Los pueblos indígenas son dueños de un valioso patrimonio, hoy amenazado, en cuanto al conocimiento y preservación de las variedades nativas de maíz (Boege, 2008), "...la pérdida de variedades autóctonas reduce las oportunidades para el mejoramiento genético de los cultivos, los

cuáles deben de revigorizarse constantemente para contrarrestar los efectos de los insectos, para dotarlos de nuevas características con tolerancia a enfermedades, sequías o cambios en las condiciones del suelo, como salinidad o acidez...” (González y Macías, 2008: 63).

Por ahora la mayor vulnerabilidad, según estos autores y yo concuerdo con ellos, es la disminución de los pequeños productores, puesto que es más barato comprar el maíz que producirlo, porque no existen recursos económicos para comprar fertilizante y se pierde la semilla, etc. Esta situación comienza a cambiar por la aparición de la crisis alimentaria a partir de 2007, que implicó el alza de los precios de los alimentos a nivel mundial, debido a tres causas: 1. cantidades crecientes de la producción de maíz estadounidense se destinan a producir el biocombustible etanol, lo que ha encarecido y escaseado sus volúmenes para exportar. 2. el cambio de dieta en la población india y china, que ha emigrado a las ciudades y demanda cantidades considerables de carne y sus derivados, lo que disparó la demanda de granos para consumo animal. 3. la bursatilización de las existencias de granos en las principales bolsas del mundo (entre las que destaca la de Chicago), lo que ha conducido a la especulación con los precios de los granos y se relaciona estrechamente con la crisis financiera estallada en los países industrializados en 2008 (Massieu y González, 2009).

Aunado a lo anterior están los cambios climáticos, la desertificación, la erosión de tierras, la escasez de agua. “...Según el informe *Cambio climático y vulnerabilidad de la agricultura*, elaborado en 2002... las pérdidas, solo en los países subdesarrollados, debido a sequías, huracanes e inundaciones, olas de calor o precipitaciones inestables, superaron los 42 billones de euros, y se calcula que para el 2080...se incrementaría en 22% el número de personas en riesgo de padecer desnutrición...” (González y Macías, 2008: 66).

Las vulnerabilidades se centran en tres puntos, en primer lugar se atenta contra la riqueza fitogenética del maíz, en segundo lugar existe una degradación ambiental por la producción de frutas y hortalizas, ejemplo de esto es que, cuando se agotan los suelos, las empresas pueden ocupar otros terrenos, y en tercer lugar existe un cambio climático que afecta a las zonas agrícolas.

3.2.4 Las condiciones sociales

Respecto a este rubro, González y Macías señalan cuatro puntos, el primero se refiere a que los alimentos han aumentado de precio, con una inflación de 389% en la vigencia del TLCAN hasta abril de 2007, la tortilla entre el periodo de 1993 al 2007 presentó un incremento de su precio de 733%, y retoma el maíz, porque es uno de los principales alimentos de los mexicanos, pero también los productos hortofrutícolas y el frijol han aumentado sus precios en un 415% (González y Macías, 2008: 68). Con esto, el principal beneficiario no son los productores, sino los intermediarios, principalmente empresas que se dedican al comercio de la producción agrícola en general.

Aunado a lo anterior, el desempleo en el campo ha aumentado, yo diría que existe una expulsión de gente de la economía campesina, un claro ejemplo es que "...la población ocupada en toda la economía de México creció entre 1998 y el primer trimestre de 2007 en 9.68%, en el sector agropecuario disminuyó en 23.7% al pasar de 7.5 millones de personas a solo 5.7 millones ..." (González y Macías, 2008: 69). Para el "... el año 2004 los pobres representaban 47% de la población total del país, de los cuáles el 17.3% se ubicaba en la pobreza extrema, comparando con los datos de 1992 la pobreza era de 52.6%..." (González y Macías, 2008: 71). Con ello se muestra que hubo una disminución de la pobreza. Sin embargo, los autores señalan que, a pesar de que han pasado más de 20 años de haberse gestado el TLCAN, prácticamente la mitad de la población mexicana sigue siendo pobre. Finalmente indican que, mientras los alimentos aumentan de precio, los salarios disminuyen, principalmente en las zonas rurales.

En el caso de la Sierra de Zongolica, los "productores" de maíz tienen estos problemas, además de la migración, y principalmente el abaratamiento del maíz, la falta de empleo remunerado, lo que hace que los jóvenes, tanto hombres como mujeres, busquen alternativas, quedando en las zonas de cultivo sólo los niños, ancianos y señoras adultas.

El trabajar la tierra sembrando no solo maíz, es decir, el policultivo de la milpa, conlleva a auspiciar también el frijol, la calabaza y el chile, y extraer de las milpas una serie de verduras y hongos. Es decir, el aprovechamiento de minerales y vitaminas se da durante todo un ciclo, un año, desde que se siembra el maíz hasta que se cosecha la mazorca. Con ello es imprescindible la relación de solidaridad y cooperación con la comunidad, las ceremonias a la madre tierra y su relación con el cosmos. Por tal motivo, no es tan simple que la zona rural indígena se terciarice, sino que esto genera una afectación a los saberes, cuya forma de transmisión ha sido por siempre oral y práctica.

Entonces, la vulnerabilidad propiciada desde la política internacional y adoptada por México, ha favorecido la importación de alimentos (aunque éstos ya no sean baratos, como ocurre en la actualidad), principalmente los relacionados directamente al campo, en lugar de fortalecer a los productores; en segundo lugar no ha creado los empleos pertinentes para los campesinos mestizos e indígenas. Las vulnerabilidades las padecen los campesinos quienes migran al no ver oportunidades de empleo en sus comunidades, pero también la extracción de los bosques perjudica sus cultivos y los entornos de recursos naturales. Es importante señalar que el riesgo más importante no es sólo la disminución de los pequeños productores, o que los campesinos más viejos queden en los campos de cultivo, sino que éstos ni siquiera sigan con el cultivo de maíz y con ello la transmisión de conocimientos milenarios. Es decir, la conservación de variedades nativas están en juego.

3.2.5 ¿Saberes indígenas ó “conocimiento tradicional”?

La llegada de los españoles a México en el siglo XV, como es claro y bien sabido por muchos, fue la invasión en busca de recursos, principalmente el oro, y para México significó un saqueo brutal y la muerte de los nativos, que a través de miles de años habían construido saberes y relación no sólo con la madre tierra, sino con el cosmos. Durante el virreinato, que va desde finales del siglo XV a principios del siglo XIX, se dio la imposición de una cultura por medio de la religión y la espada. Siempre se vio a los güeros, a los blancos, como la gente de la “iluminación”, de la “razón”, no sólo tomaron a las mujeres indígenas a su placer, también cambiaron el paisaje natural y los sistemas de cultivo, principalmente el de la milpa, para imponer sus cultivos y ganados.

Inmediatamente después de este proceso vino el periodo de la Independencia, donde la lucha de indígenas y mestizos fue motivada principalmente por todos los despojos, maltratos y humillaciones, aunque para los liberales de aquellos años, quiénes se mantenían en el poder, su objetivo principal fue independizarse de España. Inmediatamente después se inicia el México independiente y para principios del siglo XX llega la Revolución Mexicana. Estos hechos se marcaron por abuso del poder, por la desposesión de recursos, principalmente la tierra. Las luchas en donde participaron los indígenas principalmente, no han significado para nada un beneficio para los propios nativos, aunque quizás estas participaciones hayan sido de alguna manera una forma de decir “aquí estamos y seguiremos luchando”. Lo mismo se podría decir del neo-zapatismo contemporáneo, que se hace presente a partir de la insurrección iniciada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

Para el Siglo XX y principios del siglo XXI, somos testigos de que las comunidades, principalmente indígenas, siguen en sus zonas de refugio y son invadidas ideológicamente, presionadas militarmente al igual que por políticas publicas, es decir, a los indígenas nos persigue el “coyote más feroz que nunca”. Precisamente el mercado y las políticas neoliberales, cuyo objetivo

principal es el libre comercio sin obstáculos ni siquiera del Estado (a nivel mundial y a raíz de la crisis, se están comenzando a cuestionar estos planteamientos). Estas medidas caminan velozmente hacia esas zonas de refugio para seguir apropiándose ya no sólo de los recursos, sino del sentido mismo de la vida, su esencia, la sabiduría, la libertad para todos, visto desde los pueblos indígenas, frente la otredad que quiere "cercarlo" para su uso individual. El saber de los indígenas, mal llamado como conocimiento "tradicional", por la connotación que le dan al concepto de "atrasado", "premoderno", está incluido en esta apropiación.

El saber nos remite a la experiencia que se adquiere a través del tiempo. Para Pérez, Silva y Toxtle (2006) el conocimiento tradicional es repensar el concepto por el rasgo de dominación. Señala que su sustitución se confunde por la variedades de conceptos relacionados, entre éstos el "conocimiento indígena, conocimiento autóctono, conocimiento local, conocimiento ancestral, conocimiento campesino, conocimiento ecológico y conocimiento tradicional" (Pérez, Silva y Toxtle, 2006: 393). Estos autores señalan que estos conceptos nos remiten a la definición de la otredad desde la visión del dominante. Y efectivamente son conceptos definidos o utilizados por un pensamiento occidentalizado.

Pérez, Silva y Toxtle (2006) proponen utilizar el concepto de conocimiento campesino o indígena y lo definen como "...el conjunto de los bienes o de los servicios culturales que, generados y recreados desde los espacios rurales, representan obstáculos para la imposición de legitimidad por la cuál los profesionales tienden a producir el mercado (tanto como a conquistarlo) creando la necesidad de sus propios productos ...el conocimiento representa un patrimonio cultural y no simples prejuicios; no dominado sino desafiante que representa un ámbito de oposición que resiste al capitalismo dominante y no una forma de sumisión ante el mundo moderno" (Pérez, Silva y Toxtle, 2006: 394).

Sin embargo "...no existe una definición aceptada sobre conocimiento tradicional..." (López y Espinoza, 2006:106) y concuerdo con él, que más bien son descripciones, características. El conocimiento "tradicional", es decir los saberes indígenas, nos remiten a una relación, yo diría a una "comunidad" entre la naturaleza, los indígenas y la agricultura. Es decir, hay una dependencia, el conocer y saber de la flora, fauna, clima, de las estrellas, del propio ser humano, la forma natural de existir y construir conocimiento colectivamente, compartirlo y con ellos solidarizarnos entre todos, es propio de los pueblos indígenas.

Según Villoro, citado por Toledo, "El conocimiento y la sabiduría constituyen dos modelos ideales y dominantes de conocer la realidad" (Toledo, 2008:101). ... Por otra parte Toledo dice "El conocimiento se fundamenta en bases científicas compartidas por cierta comunidad epistémica: teorías, que junto con postulados observables y relacionales, producen un conjunto de proposiciones fundadas en un razonamiento suficientemente objetivo. La sabiduría es menos arraigada en conceptos epistémicos, ya que se basa en conocimientos directos, empíricos y repetitivos acerca de las cosas. Las cosmologías juegan un papel substancial como comunidades epistémicas pero que se comparte de manera restringida entre ciertas comunidades eruditas" (Toledo, 2008:101).

De tal suerte que hay producción social a partir de las prácticas socioculturales, socioambientales y espirituales que van a contra corriente del mercado. Sin embargo, a pesar de la resistencia hay heridas abiertas. Y sobre todo el actual neoliberalismo, que viene a privatizar, a provocar que sean "ajenos" los conocimientos propios de los pueblos milenarios. Yo optaría por utilizar saberes indígenas, y no utilizar el conocimiento campesino o indígena, porque en sí el término también está cargado con un concepto para ver al campesino y su conocimiento y no campesinos y sus saberes. En segundo lugar es un concepto sociológico, que se utiliza para observar una clase social en términos de objeto de estudio y no a los sujetos de carne y hueso, es decir, en este caso a los "masewales", que no sólo son clase social, sino seres humanos, reproductores sociales.

El conocimiento es científico, teórico, objetivo, epistémico, concreto, frente a la sabiduría que es representada por la experiencia, por lo cosmogónico, se basa en creencias. Por ello la diferencia entre conocimiento y sabiduría, "... no es necesario ser un sabio para conducir un trabajo científico, o dicho de otra manera no todo científico es un sabio... el conocimiento se adquiere vía capacitación y profesionalización. Por el contrario, el sabio no tiene la necesidad de formular teorías generales acerca de las cosas, sino que aprovecha su propia experiencia personal y conocimientos empíricos sobre las cosas. La sabiduría se adquiere a través de la experiencia cotidiana de la forma de vivir y mirar las cosas". (Toledo, 2008:102).

No obstante toda esta sabiduría, que es "personal", siempre concluye siendo comunitaria, se comparte en comunidad. Mientras el científico se encierra en una especie de bunker para validar su conocimiento e imponer su autoridad en la validación de su conocimiento, los pueblos indígenas luchan por resolver los "problemas" para su subsistencia a partir de su sabiduría. Es decir, mientras alguien está pensando - becado por algún consejo o instituto que apoya la ciencia- como resolver el hambre de los pueblos, los pueblos ponen a prueba su sabiduría para vivir, claro sin beca.

Sekimattok: toixtlamachilistli, inin ika semoyikana, ika setlayehyikowa, ikinoh sekimattok tlenkihtosneki millli, tlenkihtosneki tlaki mokokowah metzi, kenin sekitlehtlanis atzintli tlalok, kenin semopahtis, inin intlahtolli tatameh, yowehka otechmakakeh, otechkahtewilihkeh, ikinoh moneki sekiyolitihitos, monekisekipatlato, sekitlesohtlas, sekisilitis nochippa. Toixtlamachilistli ika yeh sekimatok kanin tikati, tlamo amo (Rogelio Allende Hernández, Petlacala, 20 abril de 2010).

Sabemos: nuestro saber sabe, con este nos guiamos, con este reflexionamos en soluciones, por tal motivo sabes lo que dice la milpa, lo que dice la luna cuando se enferma, como pedir agüita a Tlaloc, como curarnos, esta es la palabra de los ancianos, ya tiene tiempo que nos lo dieron, nos lo dejaron, por eso es necesario mantener el corazón, y estarlo cambiando, quererlo, hacerlo

germinar todos los días. Con nuestro saber sabemos en dónde estamos, sino, no. (Rogelio Allende Hernández, Petlacala, 20 abril de 2010).

Entonces los saberes indígenas o saberes nahuas, son un conjunto de experiencias puestos en práctica para la subsistencia de los pueblos indígenas, relacionando el hombre con la naturaleza, el hombre con lo no humano, con la cultura, con la agricultura, regulados por las cosmovisiones nahuas y mantenidos siempre a partir de los que hacer cotidianos en diversos espacios de producción, de interacción, ya sean sociales, ecológicos, productivos, religiosos, culturales y transmitidos de forma oral de generación en generación.

Para el caso que nos ocupa, aquí expongo algunos de los saberes indígenas nahuas de la comunidad de Petlacala sobre la milpa, que es una planta reproducida culturalmente.

El poseer saberes ancestrales nos remite a un tipo de poder que no todos, ni cualquiera, almacenan, generan y transmiten saberes. Es decir, durante miles de años los indígenas han forjado su cultura respetando la naturaleza, conviviendo con la naturaleza. Sin embargo, como dominio en el territorio, valorar esto no se da por parte de la gran mayoría de los indígenas, y más aún hoy en día, está en juego un legado ancestral, donde la lógica de mercado ha puesto sus ojos. Ante esto, ¿qué les queda a los indígenas, en el caso de los masewales de la Sierra de Zongolica y principalmente de la comunidad de Petlacala?. Porque seguimos, cada día, sumergiéndonos en más pobreza.

3.2.6 La privatización de un saber ancestral

La historia del capitalismo es clara, ha venido despojando a los pueblos de los recursos naturales, irrumpiendo en las culturas nativas, en sus sistemas productivos, en sus formas de organización, imponiendo una forma de pensar inhumana, cambiando el paisaje natural, discriminando a la población nativa. Hoy en día, en este siglo XXI, no sólo se trata de seguir despojando los recursos naturales y seguir enajenando a la población, sino de privatizar lo que de alguna manera no había sido privatizado, en " 1980 la Suprema Corte de

Justicia de Estados Unidos dictaminó que la vida es patentable. Además desde 1998 se pueden patentar las células y los genes humanos..." (Concheiro et al, 2006:50). El capital ha crecido, ha ido avanzando territorialmente, imponiendo la lógica del mercado dominando, expropiando y saqueando. Con sus actuales políticas neoliberales ha conducido a que los países lo tomen como sistema mundial o global, empujando este pensamiento como la única salida para llegar a la "felicidad", al desarrollo pleno de la humanidad y lo que se visualiza, se vive, es todo lo contrario, apuntala hacia la privatización del conocimiento, de los saberes locales, que es la lógica opositora del mercado.

Esto es "...la mayoría de los países desarrollados han argumentado en los últimos años que la tecnología y el conocimiento pueden y deben ser tratados de la misma manera que todos los bienes y servicios en el mundo. Desde su perspectiva, un sistema internacional de derechos de propiedad es un requisito esencial para el mantenimiento de su ventaja competitiva en el mercado internacional y su posición como líderes tecnológicos mundiales, aunado a la liberalización del comercio mundial..." (López y Espinoza, 2006: 109).

Y esta propuesta de "regulación" no se ha quedado en el vacío, pues el capitalismo ha promovido las instituciones y espacios para la toma de decisiones en cuanto a los recursos genéticos y de conocimientos.

"En años recientes, el conflicto sobre los RGV (Recursos Genéticos Vegetales) ha sido muy influenciado por otros dos acuerdos internacionales: 1. el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB) adoptado durante la Conferencia de Naciones Unidas sobre Ambiente y Desarrollo en Río de Janeiro en 1992; 2. el acuerdo sobre Aspectos Comerciales Relacionados a los Derechos de Propiedad Intelectual (TRIPS) que es parte del nuevo Acuerdo General de Aranceles y Comercio de la Organización Mundial de Comercio (OMC), concluido en Marruecos en 1994." (Massieu y Chapela, 2006:334)

El Convenio sobre Diversidad Biológica surge por la preocupación ambiental de los países de la OCDE, con el objetivo de preservar a todos los organismos y plantas que sostienen el ecosistema. "El Convenio reconoce la dependencia

de muchas comunidades y poblaciones indígenas,...cuyos sistemas de vida se basan en los recursos biológicos...sin embargo no se reconoce la norma que proteja sus derechos" (López y Espinoza, 2006: 110).

Por otra parte, los derechos de propiedad intelectual (DPI) impulsados por la Organización Mundial de Comercio (OMC), auspiciada por las empresas transnacionales, plantean como objetivo: "...Establecer sistemas de protección mundial que blinden la seguridad jurídica de los titulares de patentes, marcas y copyright, etc...(y) establecer regímenes internacionales que faciliten y legalicen la apropiación de recursos biológicos del sur, incluidos los recursos genéticos bioquímicos de los territorios indígenas y sus conocimientos tradicionales asociado. Son el régimen de acceso a recursos genéticos y el mercado de servicios ambientales" (Toledo, 2006:133).

De esta manera la apropiación o la desposesión de los recursos naturales y los conocimientos indígenas a sus legítimos dueños, es inminente. Por lo anterior, como dicen López Bárcenas y Espinoza (2006), es urgente mantenerse atentos, reclamando y conteniendo los derechos colectivos, el control y la protección del patrimonio de los pueblos indígenas, y sobre todo pensar en la cuestión territorial.

3.2.7 La esperanza

Respecto a los conocimientos "tradicionales" de los campesinos rurales e indígenas, en la actualidad tienen una forma anticapitalista, antisistémica, porque viven desde una alternativa económica de subsistencia, que no concuerda con la hegemonía económica actual, con esta ideología "desarrollista", podemos plantear que ahí en el indígena está la esperanza, la alternativa. Hay esperanzas, la resistencia genera esperanza, un signo de que hay esperanza, la esperanza existe, la esperanza se hace haciéndola.

Estas utopías están resistiendo, no sólo como movimientos sociales organizados, sino desde la vivencia de los propios campesinos indígenas, en este caso, tienen unos manejos de agrosistemas, tienen una lógica campesina. Principalmente el sistema milpa, que tiene una tradición milenaria.

Con lo anterior vemos que es urgente que se establezcan los derechos de los pueblos indígenas, y con ello que se puedan proteger del despojo de las empresas transnacionales, si bien es necesario buscar alternativas de mercado, pero no como economía de mercado sino como economía de sujeto, que se ponga énfasis en el sujeto, en las relaciones de solidaridad, cooperación e igualdad.

Los saberes indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica contienen estas relaciones, específicamente del altepetl (éste entendido como el lugar del agua, y la montaña), en sí lugar de la fertilidad. Con este concepto se utiliza el término de Mazewal (Nosotros, en uno), es decir, el lugar de la fertilidad de nosotros en uno, para todos, el espacio donde se lleva a cabo la relación con la naturaleza, donde se nace, se vive y se muere, donde los masewalmeh comparten sus saberes y los reconstruyen con sus experiencias en sus prácticas socioculturales, socioambientales, socioespirituales (hay una construcción de lo espiritual a partir del colectivo), pero este proceso de desarrollo se ha fracturado, por todo lo expuesto anteriormente.

Porque a pesar de que no se tiene el control del territorio de la Sierra de Zongolica, se tiene colectivamente el dominio de los saberes y se transmite, aunque en menor medida, a las nuevas y futuras generaciones, especialmente el tema que nos enorgullece seguir, la milpa, porque ya no se siembra esta planta milenaria, como era en los años finales del siglo XX en la comunidad de Pettacala, ésta que ha sido el rostro de los masewalmeh.

Y es importante esta revaloración de los saberes indígenas sobre la milpa porque es una los principales cultivos del mundo, ha sido el sustento de los campesinos indígenas pobres y de la población mexicana, cuya principal

objetivo ha sido la autosubsistencia, el autoabasto, no precisamente producir enormes cantidades, sólo lo necesario para un ciclo temporal (para el caso de la Sierra de Zongolica, y específicamente el pueblo de Petlacala), que permite utilizar el maíz para preparar una diversidad de alimentos desde tortillas, atoles y tamales de colores múltiples, hasta su uso para fines medicinales.

En la milpa no solo se obtienen los elotes, los jilotes, las calabaza, los quelites, los frijoles de colores heterogéneos, los chiles, los tomates y los jitomates, las frutillas, los hongos, mismos que se degustan en una diversidad de platillos, el maíz, sino también plantas medicinales y forrajeras. La milpa también se relaciona con los dioses Tláloc y sus hijos (la fauna local), que también necesitan de esta planta maravillosa para sobrevivir y no hay ningún problema, porque también son seres vivos que tienen hambre. La milpa y su relación con el ciclo lunar que marca los tiempos de siembra y de cosecha. También los suelos son diversos, para los cuales hay un maíz específico, el cual lo acepta armoniosamente para producir el alimento de los abuelitos.

Esta esperanza está en los saberes de los masewalmeh, produciendo alimentos y que se les pague bien, pero no sólo eso, está en revalorar sus saberes por parte de los pensadores iluministas y occidentalizados, que siempre los han considerado un atraso. Además, estos saberes les han permitido a los nahuas reproducir los modelos culturales que les han permitido mantenerse.

3.3 La autonomía robada

Hablar de autonomía en este siglo XXI es de vital importancia para los pueblos indígenas de México y del mundo. Al mencionar pueblos indígenas en este país, nos remitimos a hablar de los pobladores que bioculturalmente son originarios de estas tierras y que desde la conquista española (1492) han sido sometidos para servirse de ellos, quitarles tierras, arrinconarlos, marginarlos, imponerles un pensamiento diferente al suyo, todo en nombre de civilizar a los pueblos "indios".

A esos pueblos que hoy en día sobreviven en este México Profundo siguen marginados, discriminados, sobre todo desde el papel del estado, los han envuelto en la institución gubernamental y burocrática, sin tomar en cuenta su cultura propia y forma de organización, restándoles cada vez más su autonomía.

El propósito de este apartado es dar a conocer la pérdida de autonomía de la localidad de Petlacala en su sistema organizativo como altepetl y ver las posibilidades de construir un camino de "maíz", para poder decidir como pueblo indígena.

3.3.1 Experiencias de autonomía en México

Autonomía proviene del griego *auto*, que significa mismo, y *nomos*, que indica norma (Lopez y Rivas, 2005). Esto es regirse uno mismo por sus "leyes", por sus normas como individuos, como sociedad, como pueblo, éste como sujeto político, como sujetos de derecho.

Como pueblos indígenas es tomar en cuenta la libertad de decidir en asuntos primordiales como los recursos naturales, sus tierras, sus saberes, su cultura, como constructores de sus relaciones socioculturales, opuestos a toda subordinación, claro está.

Sin embargo, esta concepción de ser autónomo no sólo se limita con una serie de mecanismos institucionales, normativos, sino que existe una política contraria. Entre las consecuencias de esta política que dificultan el logro de la autonomía están la falta de escuelas, la pobreza, la carencia de salud eficientes. A pesar de que el gobierno federal ha implementado programas para combatir la pobreza, éstas terminan "concretándose" en despensas, en apoyos económicos que son percibidos como un ingreso para la familia.

En el momento de actuar por si mismos, con los sistemas normativos indígenas, como es el caso de decidir en el uso de recursos naturales, pareciera que se contraviene una ley, una "ley de facto". En este sentido, a los

grupos que promueven experiencias propias de desarrollo, tomando decisiones colectivas, se les identifica como no cooperadores, por decir algo. Se les reprime.

"Al Estado le está resultando más cómodo diseñar sus políticas y programas con toda discrecionalidad y evadir impunemente sus responsabilidades con los pueblos indígenas, provenientes tanto del orden interno como del derecho internacional. De alguna manera se "beneficia" con la autonomía de estos pueblos que cubren funciones que deberían financiarse con recursos públicos. En contraste, para los pueblos la autonomía es la vía para defender su existencia y garantizar su dignidad" (Gómez, 2009).

En México tenemos movimientos indígenas en busca de su autonomía, en el país existen "...amplia gama de experiencias autonómicas de los pueblos indígenas que van de las muy emblemáticas juntas de buen gobierno zapatistas, a la policía comunitaria en Guerrero y al municipio autónomo de San Juan Copala, Oaxaca (con los indígenas Triquis), entre muchas otras..." (Gómez, 2009).

La policía comunitaria de Guerrero, creada en 1995, emerge por la inseguridad que prevalecía en las regiones de la Montaña y Costa Chica⁶. En el caso de San Juan Copala, Oaxaca, debido al abandono y al aislamiento por parte de los municipios a los cuales han pertenecido, con la creación de un municipio autónomo de facto se busca mejorar sus condiciones económicas, políticas y culturales concretas⁷. Uno de los movimientos más conocidos es el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se levanta en armas en contra del gobierno federal de México el día 1º de enero de 1994, fecha en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio. "Desde su aparición pública...

⁶ "...Uno de los principales factores del surgimiento del Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducación Comunitaria fue la ineficacia y la corrupción del sistema de seguridad pública del Estado. La gran ola de violencia que se presentaba en los caminos de la Montaña (lo que hoy es la carretera Tlapa-Marquelia) y la Costa Chica (San Luis Acatlán-Marquelia) de Guerrero en la década de los ochenta e inicio de los noventa movió a los habitantes de algunas comunidades de la región a organizarse para combatirla. En este suceso, las organizaciones y sociedades de producción, principalmente cafetaleras, eran también afectadas por la inseguridad en el traslado de sus productos y recursos económicos." (<http://www.policiacomunitaria.org/>).

⁷ "...El día primero de enero del presente año (1995) Oaxaca amaneció con un municipio más, el de San Juan Copala, creado por comunidades del pueblo triqui que formalmente son parte de los municipios mixtecos de Juxtlahuaca, Patla y Constanza del Rosario, en el occidente del estado, cuyas cabeceras son controladas por mestizos. No es un municipio más entre los 570 en que se organiza esta entidad federativa, sino uno autónomo, de esos que los pueblos indígenas andan construyendo por varias partes del país, como una forma de defender sus derechos y construir su futuro." (López, 2007).

ha expuesto ante la opinión pública nacional e internacional los motivos que lo había conducido a levantarse en armas y declararle la guerra al ejército mexicano. Argüía la inexistencia del estado de derecho, las condiciones extremas de miseria, explotación, discriminación y racismo, denunciaba la falta de democracia por la imposición del régimen de partido de Estado y demandaba el reconocimiento en su calidad de pueblos indígenas como sujetos políticos con derecho a la libre determinación y a la autonomía.” (López y Rivas, 2004: 49).

Las demandas planteadas por el EZLN al gobierno de México en 1996, en materia de Derechos y Cultura Indígena, fueron presentadas por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), en dónde solicitan decidir en sus formas de organización social, económica, política y cultural, ser tomados en cuenta como pueblos indígenas, considerando su territorio, todo lo que configure su cultura e identidad, además de poseer sus propios medios de comunicación⁸.

“...Por el contrario, las reformas constitucionales en materia de derechos indígenas realizadas en abril del 2001 contienen impedimentos jurídicos que implican que a todo derecho reconocido o concedido se le impone una nota precautoria que acota, limita e impide la aplicación plena de las leyes y el ejercicio efectivo de esos derechos al referirlos de manera injustificada a otros artículos de la propia Constitución o a leyes secundarias...” (López y Rivas, 2004: 50).

⁸ Después del levantamiento armado del EZLN en 1994, El 16 de febrero de 1996 fueron firmados los primeros y únicos acuerdos entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Gobierno Federal. En el marco del Diálogo de San Andrés, el EZLN y el gobierno federal acordaron instalar cuatro mesas de trabajo, con los siguientes temas: I. Derechos y Cultura Indígena; II. Democracia y Justicia; III. Bienestar y Desarrollo; y IV. Derechos de la Mujer Indígena. Los reglamentos del Diálogo plantean que tanto el EZLN como el gobierno participan junto con sus invitados y asesores, en un proceso de debate en el que se deben identificar los principales problemas y proponer y acordar las soluciones. La primera mesa de diálogo es la que se trabajó y concretó en acuerdos: Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano, para: I.-Decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política, y cultural, II.-Aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres, sus procedimientos, juicios y decisiones serán convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado; III.-Elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno de acuerdo a sus normas en los ámbitos de su autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad, IV.-Fortalecer su participación y representación política de acuerdo con sus especificidades culturales, V.-Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la Nación; VI.-Preservar o enriquecer sus 3º, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad, y VII.-Adquirir, operar y administrar sus propios medios de la comunicación, tomado del Centro de Documentación sobre Zapatismo (<http://www.cedoz.org>).

Las demandas acordadas y presentadas por la COCOPA, fueron cambiadas y aprobadas por la Cámara de Diputados en abril de 2001, denominadas como "Ley indígena", desafortunadamente, los actores involucrados perdieron la posibilidad histórica de tomar en cuenta los indígenas como sujetos políticos dignos de formar parte del Estado mexicano (López y Rivas, 2004: 51).

La contrarreforma violentó los acuerdos de San Andrés Larrainzar, se sustituyeron términos que en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo⁹ representan significados y esperanzas de transcendencia para los pueblos indígenas. Sustituyeron la noción de tierra y territorio por lugares, pueblos por comunidades, reformar el artículo 27 de la Constitución mexicana para permitir la venta de tierras comunales y ejidales. Esto no estaba en los acuerdos de San Andrés, además limita la posibilidad de que los pueblos indígenas adquieran sus propios medios de comunicación.

La autonomía no significa que los pueblos indígenas se dividan del Estado mexicano, sino más bien ser parte del mismo, "...como una de las formas del ejercicio del derecho a la libre determinación, implica en esencia, el reconocimiento de autogobiernos comunales, municipales o regionales en el marco del Estado nacional. Autonomía no es independencia ni implica soberanía, elementos indispensables en la integración de un Estado...." (López y Rivas, 2004: 39).

La autonomía permitiría la participación de gobiernos y pueblos indígenas en los proyectos de desarrollo: económicos, políticos, sociales, culturales y bioculturales.

Desgraciadamente prevalece el racismo, la mezquindad en los círculos jurídicos y gubernamentales y en la élite de facto y conservadora, no permite el paso de nosotros los indígenas a tener derecho a la autonomía y libre determinación.

⁹ Para mayor información ver apartado de anexos: Convenio No.169 sobre pueblos indígenas y tribales, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) 1989.

Aprobar los acuerdos de San Andrés es urgente y una obligación del gobierno, sobre todo porque México ha firmado el convenio No. 169 de la OIT. Hoy en día los indígenas libran batallas contra actores, visiones, concepciones y proyectos que, con una lógica de mercado, de poder y cultura hegemónica, no respetan la cultura de los pueblos originarios.

Para el caso apremiante el pueblo de Petlacala, éste ha perdido parte de sus formas de organización ancestrales y se ha sometido a la figura del municipio - éste como un ente institucional que administra, gobierna y desarrolla un plan de desarrollo municipal- sin poder decidir en el plan de trabajo municipal, que más bien tendría que denominarse plan de desarrollo municipal comunitario e indígena.

3.3.2 Altepetl (Territorio)

Este asedio y ataque a los pueblos es una oportunidad para reflexionar en términos de autonomía y libre determinación como sujetos indígenas, para reapropiarse del sistema de organización social y política y cultural del altepetl.

El altepetl se define como agua (a-al-atl) y montaña (tepe) y tl es un sufijo en singular, significaría agua y montaña, pero lo que significa principalmente es un grupo de personas que tienen un espacio, una relación a partir de su conocimiento, un "dominio" del territorio.

En la época prehispánica "...los requerimientos mínimos para un altepetl, en la concepción nahua de la palabra (esto es a lo que se refiere a los tiempos anteriores de la conquista), eran un territorio, un conjunto (por lo común un número canónico fijo) de partes constitutivas cada una con su nombre propio y un gobernante dinástico o tlatoani (en plural Tlatoque)..." (Lockhart, 1999: 29).

Un altepetl establecido tenía un templo principal, un mercado, un palacio y "...los calpolli constitutivos eran microcosmos del altepetl en muchos aspectos. A su vez, los calpolli se dividían en lo que se puede llamar secciones o distritos "...de aproximadamente 20, 40, 80 o 100 viviendas familiares cada una de las

cuales tenía un líder que era responsable de la tierra, la recaudación de los impuestos y otras actividades... como identidades iguales y separadas, los calpolli, contribuían independiente y más o menos equitativamente a las obligaciones comunes del altepetl. Cada uno entregaría por separado su parte de una colecta general en maíz o algún otro producto, en el lugar común de recaudación que se le designaba; en épocas de guerra, cada uno contribuiría con una unidad de combate autónoma..." (Lockhart, 1999: 29).

Este proceso no solo era cíclico, denotaba también jerarquía con respecto a los calpolli primeramente establecidos o fundados y así subsecuentemente. El altepetl existía solo dónde había un tlatoani y se sustentaba sobre un calpolli el de mayor rango. Respecto a lo que dice Lockhart (1999), los calpolli se referían a grupos de casas de veintenas y es probable, porque cal proviene de la palabra calli (kalli) que significa casa y poalli, probablemente de poalli, que actualmente es una raíz que significa veintena. También había otro grupo de caserío "familiar" denominado tlaxilacalli aunque no se termina de definir, se presume que eran pobladores fijos, también denominados barrios o tlayakatl, este termino desapareció hasta 1610 (Lockhart, 199: 30,31).

Para el siglo XVI, la reorganización de la Nueva España (México) comprendió virreyes, gobernadores, regidores y alcaldes. Éstos, como los funcionarios de mayor rango, aunque el papel de ello y jerarquía eran diferentes a las figuras actuales, por el ejemplo el regidor tenía más influencia en la municipalidad en relación con el alcalde, también se apareció una figura, los funcionarios intermedios conocidos como Topile (el que sostiene un bastón) (Lockhart, 1999: 48-88).

En este repaso de la historia de forma rápida, se visualiza qué es lo que queda actualmente en el pueblo indígena nahua de Petlacala de aquello que alguna vez fue o tuvo, el sistema organizativo indígena, y hasta donde se marca o se limita actualmente una decisión de la comunidad, una autonomía propiamente dicha (Ver Tabla 3.1).

Tabla 3.1

Altepetl Organización antes del virreinato (anterior al siglo XVI)		
Organización	Representantes	Característica
Altepetl (Territorio) Tecpan (palacio)	<i>Tlatoani</i> ó <i>Tlatoque</i> (líder o guía). La palabra significaría: Tlahto (contesta) y ni (como parte de la raíz, sufijo que afirma), entonces persona que responde, por el altepetl.	Tenia un mercado, una iglesia, un tecpan (palacio) las casas orientadas de acuerdo a los puntos cardinales. Los altepetl constituidas como un todo con sus calpolli y los tlaxilakalli.
Kalpulli (kalpolli) (Poblados constituidos por veintena de casas 20-100)	Un líder principal	Veintena de casas, tenían unidad de combate, aportaba parte de la cosecha al altepetl. Estos poblados rotaban sus actividades para ceremonias, fiestas, cuidaban el templo, las actividades se rotaban según la fundación del altepetl y sus deberes al Tlatoani del altepetl.
Tlaxilakalli (Poblado menor que los calpolli)	Tlaxilacaleque (líder)	Poblado más chico

Fuente: Elaboración propia a partir de la obra: Los nahuas después de la conquista de (Lockhart, 1999).

Tabla 3.2

Altepetl 500 años después de que inició el virreinato: Siglo XXI. Petlaca, San Andrés Tenejapan.		
Organización	Cargos	Característica
Altepetl (municipio) Tekiwahkapan (palacio)	<i>Tekiwah</i> (el presidente, la autoridad) se perdió la palabra tlatoani. Literalmente diría "Persona que hace trabajo y pertenece a", es decir al altepetl.	Tiene un palacio municipal, conserva el nombre de tecpan ahora llamado tekiwahkapan (Tecpan (Tekpan) viene siendo una contracción de Tekiwahkapan)
Altepetl (Barrio, congregación, colonia)	<i>Tekiwah</i> (agente y subagente municipal).	Pueblos que tienen el grado de congregación con mayor población, con una iglesia construida, con una escuela, y un agente municipal. Los pueblos con menor población son representados por un subagente.
Altepetl	<i>Topilli</i> . El que posé el bastón (Lockhart, 1999: 69), aunque puede haber otro significado: topiltik, significaría algo agachado, inclinado, y puede ser el bastón, el otro significado es: <i>to</i> (nuestro), <i>pil</i> (piltontli), literalmente diría nuestro hijo.	El papel del topil es ser el mensajero relacionado al ayuntamiento ó apoyo a la comunidad, éste portaba una vara, que era el símbolo de mando, durante los años de 1970 (Entrevista a la Sra. Hernández, Rosa, 20 de marzo de 2010).
Altepetl	<i>Tekiwah</i> (Juez)	El juez dirige y desahoga los conflictos que se presentan entre particulares. Precisamente en los años de 1970 el tenía la coordinación de topiles (6), que funcionaban como mensajeros y como "policías".

Continuación Tabla 3.2

Altepetl 500 años después de que inició el virreinato: Siglo XXI. Petlacala, San Andrés Tenejapan.		
Organización	Cargos	Característica
Teopan (iglesia ó templo) Literalmente diría "lugar de dios"	<i>Teopixki</i> . Sacerdote literalmente diría "cuidador de dios"	Su papel, estar a cargo de la iglesia principal y officiar la misa en las iglesias de las diversas comunidades del municipio de San Andrés.
Teopan	Sacristán	Se encarga de asistir al sacerdote, los objetos religiosos que utiliza éste los tiene listos y acompaña al sacerdote en la visita de las iglesias de los pueblos.
Teopan	<i>Teachkatil</i> (Mayordomo) Literalmente diría (Autoridad que pertenece a) a la iglesia. Durante la colonia, ésta figura se le decía calpixqui (kalpixki), que significa cuidador de casa y que eran los que recaudaban el tributo. (Lockhart, 1999: 69)..	En el mes de abril, realiza culto de las imágenes, preparativos, consigue música, danza, flores y ofrece alimento a la comunidad el día de la fiesta del señor Jesucristo, durante la "semana santa"
Teopan	Fiscal y suplente de fiscal (rango mayor dentro de la organización de la iglesia católica de cabecera municipal).	Se postula para ser fiscal e inmediatamente entrega bastones de mando a sus "ayudantes" denominados tenientes. Su papel es organizar la fiesta en honor señor Jesucristo, esto se realiza en semana santa, en el mes de abril. Adornar la iglesia, realiza la procesión y da de comer al pueblo: pescado, atole y <i>tenpexkixtle</i> (la aceituna mexicana).
Teopan	Tenientes	Los tenientes son auxiliares del Fiscal, también reciben bastón de mando, en total son 12, en relación a los doce apóstoles de Jesús.
Teopan, altepetl	<i>Tlayekanki</i> (el que guía el líder). Durante la colonia <i>tlayacanqui</i> se le consideraban como el que guía, el capataz, el mandón, alguien que distribuye los trabajos y fungía como una autoridad principal dentro del altepetl. Hoy en día se ha reducido a acompañar al mayordomo.	Esta persona es el líder, guía de un grupo de danzantes: tocolines, moros, negritos, santiagueros.

Fuente: Elaboración propia a partir de la entrevista (José Allende Sebastian, diciembre de 2009, Rosa Hernández Pérez 20 de marzo de 2010).

El altepetl existe desde la época prehispánica, de igual forma se le consideró "municipio, pueblo", integrado por "pueblos" denominados calpolli. Sin embargo, esta forma de identificar a los pueblos más grandes del altepetl no se encuentra actualmente, aunque puede poseerlo algún poblado indígena, o bien ha desaparecido, sin embargo, tenía cierta autonomía en relación con el altepetl. Ahora altepetl se aplica tanto para el municipio, como para un pueblo grande o pequeño

La congregación de Teopancahualco (Lugar de dios, dejado) tiene como autoridad a un agente municipal, mientras que a Petlacala lo representa un subagente, ambos vienen siendo la autoridad (tekiwah) y tienen una relación estrecha con la alcaldía, con el presidente municipal.

A principios de los años de 1950, aproximadamente, de acuerdo al señor José¹⁰ (en aquellos años fue tekiwah) los pobladores de Petlacala apoyaban en las faenas de Teopancahualco, e incluso en esas fechas recuerda que no había agente municipal, sino el representante indígena, masehual, como él dice.

Sebastian, tuvo como topilmeh (meh, un sufijo del idioma náhuatl para pluralizar la palabra topil) a los señores Sabino, Teodoro y Miguel, como vocal José Flores, además de apoyarse directamente con Salvador, presidente de padres de familia de la escuela primaria federal Fray Bartolomé de las Casas, "...fundada en 1945.." (Gomezjara, 1998: 83).

El señor José recuerda que gestionaba en la zona escolar, ubicada en la ciudad de Orizaba, para que enviaran harina de trigo a la panadería, ésta se encargaba trasladar el pan hacia Tequila en carretas tiradas por caballos, uno de los puntos de entrega era Teopancahualco, ahí depositaban 30 bolillos para 25 estudiantes que cursaban la primaria (Entrevista a José Sebastian Allende, Diciembre de 2009).

¹⁰ José Sebastian Allende nació en 1925 en Montepec, espacio que pertenece al altepetl Petlacala. Desde joven trabajó vendiendo carbón, huevo. También se dedicó, primero apoyando a su padre, a sembrar maíz, frijol y calabaza, y posteriormente él trabajó en esto como jefe de familia, hasta el año 2009. Su espacio dedicado al cultivo lo redujo al grado que el maíz obtenido, que anteriormente alcanzaba como alimento durante toda el año, ahora únicamente bastaba para 25 días. Su principal actividad ha sido vender camitas de cerdo, oficio que le permitió alimentar a sus 13 hijos.

Como tekiwah, tenía un año para desempeñar su cargo, reunir a los pobladores los días lunes a partir de las seis de la mañana para realizar la faena (faina, como dicen), que consistía en quitar la yerba crecida y asfaltar con piedra partida a lo largo de 6 kilómetros de camino, y esto se realizaba por tramos, ya que atendían otras actividades, como desyerbar y pintar la escuela y limpieza de pozos de agua.

José, auxiliado de sus topiles, reunía los habitantes para acordar lo relativo a la faena, a la cooperación económica para realizar la fiesta correspondiente: el diez de mayo día de las madres, el 15 de septiembre, por ser día de la independencia, o para comprar pintura. Siempre se realizaba una junta para alguna decisión que repercutía en el pueblo.

Los castigos por incumplimiento eran una noche en la cárcel de la cabecera municipal, San Andrés Tenejapan, para el padre de familia que no enviaba a la escuela a sus hijos, al igual para los que no realizaban la faena, todo esto relacionado al altepetl.

"Muchas mujeres iban corriendo detrás del esposo, llorando, sollozando, hasta la cárcel, luego se regresaban, pues la mujer tenía miedo, pero sobre todo de mucho sentimiento hacia el marido...allá abajo alguna persona, sobre todo si era familiar, le daban al encarcelado un café y tortilla..." (Entrevista a Samuel, 13 de marzo de 2010).

Los habitantes de Petlacala y Teopancahualco, a partir de la década de 1960, reconstruyeron la iglesia de Teopancahualco, pues había únicamente paredones que "dejaron los antiguos", de ahí el nombre de esta congregación. En aquellas décadas los sistemas de cargo se realizaban en la cabecera municipal, en donde se ubica la iglesia principal. Posteriormente, cuando ya había iglesia en los dos pueblos, los cargos prácticamente se rotan en ambos altepemeh, aún así los mayordomos luego se intercambian la presentación de la imagen católica entre ambos pueblos, aunque en menor medida.

Más adelante surgió la figura de agente municipal para el caso de Teopancahualco y subagente para Petlacala. Éstos son elegidos por "...los

procedimientos de auscultación, consulta ciudadana o voto secreto...” de acuerdo al artículo 172 de la Ley orgánica del municipio libre del estado de Veracruz (Legislatura de Veracruz, 2010). Cabe destacar que la comunidad hace uso del voto secreto, aunque de forma mayoritaria eligen previamente el candidato que tiene que quedar seleccionado para que ocupe dicho cargo, por lo regular buscan la persona que le guste trabajar por la comunidad.

Estas figuras fungen como auxiliar del propio alcalde, más no del altepetl, a este actor se le sigue viendo con respeto, se le identifica como un representante, como tikiwah. Sin embargo, se perdió el papel de realizar asambleas, ahora como si fuera un topil, como mensajero del munícipe, no obstante queda la parte de organizar las faenas, aunque el pueblo prácticamente está dejando de colaborar en ellas y claro, como funcionario municipal, tiene un pago sufragado por el Ayuntamiento municipal.

El robarle el altepetl a su tekiwah indígena, y con ello a sus topiles, y convertirlo en funcionario público al servicio del ayuntamiento municipal, a una institución, mas no al pueblo, también ha significado el robo a la autonomía. Las asambleas que se tenían precisamente eran los espacios de decisión, los castigos se pagaban con cárcel, y en todo caso hacía compleja la actividad, por ejemplo, cuando se habían construido las iglesias, y si alguien no quería ser mayordomo, lo mandaban a una mayordomía de la cabecera municipal, que representaba una mayor inversión económica y de tiempo.

En la cabecera municipal existe un juez que tenía sus topiles, habitantes de la comunidad que cumplían con su cargo, con su servicio a la comunidad, cuyo papel, además de ser auxiliares para convocar y trabajar en las faenas, era el de policías comunitarios. Actualmente estos topiles fueron desplazados por los policías formales, que reciben un pago por su labor, el juez perdió sus topiles.

El altepetl Petlacala mantiene un subagente que funciona como un topil, sin embargo, los pobladores no lo llaman como topil, sino con el papel institucional asignado, aunque es elegido por el pueblo, vamos, lo proponen en la forma “antigua”, por todos los habitantes, que viene siendo por auscultación. En

contra parte, el proceso de elección formal es por voto secreto y participan otros candidatos.

Solo quedan algunos espacios de resistencia como la faena, las mayordomías, las danzas y, por supuesto, los de los altepemeñ (Barrio Petlacala, Congregación Teopancahualco y la cabecera municipal San Andrés Tenejapan). Sólo el segundo altepetl mantiene tres topiles reconocidos por el pueblo, por ello, se hace urgente reflexionar sobre la forma de organización de los altepetl, para recuperar una mayor autonomía y libre determinación.

CAPITULO IV

SETLAYI, SETLAXOWA, SETOKA, ¡TOTAHTZIN YOWEHKA!

DESPUNTAMOS, RENOVAMOS LA TIERRA, SEMBRAMOS ¡HAY DIOSITO,
HACE TIEMPO!

En el presente capítulo tengo el propósito de mostrar la importancia de los saberes de la milpa, ésta entendida no sólo como una planta gramínea (el maíz), es decir, no sólo se debe tener en mente el producto, el fruto como el elote, la mazorca, como dicen Aguilar, Illsley y Marielle "... en su sentido original la milpa es un lugar para el cultivo de maíz en asociación con diversas plantas (al menos maíz, frijol y calabaza), que se abre dentro de un ecosistema y reproduce muchas de las interacciones y principios ecológicos que en él se dan... en la milpa cada planta cumple una función ecológica... el frijol es una planta fijadora de nitrógeno, que le aporta este nutriente al maíz, y la caña de maíz proporciona sostén al frijol que se enreda en ella para apoyarse y crecer..." (2007: 84- 85). Esto es, la milpa consiste en una serie de frutos, semillas, flores, verduras, hongos, plantas forrajeras, plantas medicinales, las cuales proporcionan carbohidratos, proteínas, vitaminas y fibra no sólo al hombre y la mujer, sino también a los animales domésticos y la fauna local, lo que conlleva a un cúmulo de conocimiento indígenas nahuas, desarrollado durante cientos o miles de años.

Por ello, este escrito se fundamenta en los saberes de los sujetos sociales que tienen una vida cotidiana, una vida práctica en relación al manejo de sus cultivos. Para mostrar esta relación de saberes, en un primer momento señalo la milpa, las variedades de maíces, el proceso de siembra de la milpa, posteriormente las plantas comestibles y forrajeras que se cosechan del cultivo, en un tercer momento la diversidad de alimentos que se preparan como derivados del maíz, en cuarto lugar se habla de la cosecha de este grano, en quinto momento de las plantas medicinales, y al final del bosque y su explotación.

Es decir, este capítulo trata de la importancia de los saberes con respecto a la milpa y al maíz, que toma múltiples formas, sabores y colores para la subsistencia de los indígenas nahuas de la comunidad de Petlacala. Es decir la milpa en su forma compleja.

4.1 Tlayi wan tlaxowa. Despuntando y darle vida a la tierra.

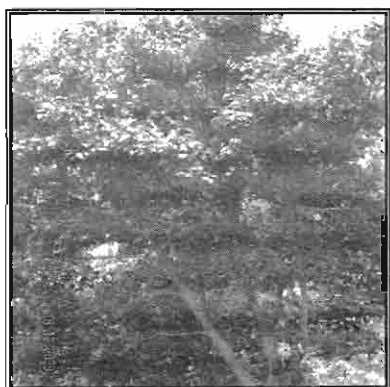
En la sierra de Zongolica prevalecen dos sistemas de cultivo anual, el que se realiza por medio de la roza, tumba y quema (r-t-q), y el de roturación de suelo. La milpa bajo r-t-q en la Sierra se distingue porque se establece tanto en climas templados como cálidos, en altitudes que oscilan de 500 a 2 mil msnm. A partir de vegetación secundaria, tanto de pino-encino como de selva, se relaciona con la producción de carbón, como sucede en el municipio de Atlahuilco (Dzib, 1994: 45).

Según Dzib, el acceso a la tierra para el cultivo de la milpa bajo r-t-q depende de la forma de tenencia de la tierra, así sucede en Atlahuilco, en donde coexisten la propiedad privada y los terrenos comunales, si el terreno es de "propiedad", el poseedor de la tierra puede hacer libremente milpa o alquilarla (Dzib, 1994: 45).

Para el caso de la comunidad de Petlacala, municipio de San Andrés Tenejapan, el tipo de tenencia de la tierra consiste, en una parte, de terrenos federales que no se ocupaban para la agricultura hasta la década de los noventa del siglo XX, que empezaron a extraer madera del bosque, según los pobladores, y la otra son pequeñas "propiedades", que oscilan entre una a tres o seis hectáreas. Es común que los habitantes de la sierra tengan un espacio amplio para habitar, una o dos hectáreas en donde mantienen su cultivo como el maíz, y su huerta. Y un terreno en el monte, por así decirlo, que lo ocupan o lo han convertido en acahual, de esta manera la comunidad mantiene un sistema de cultivo por roturación, este espacio les ha permitido abastecerse de los alimentos necesarios, sin necesidad de ir a los terrenos federales.

En la comunidad de Petlacala, a principios del mes de marzo, la población empieza a situar el lugar de la siembra -muchas ocasiones nuestros hermanos de corazón empiezan apresurarse en el mes de abril-. El terreno en donde se siembra puede ser nuevo, es decir, que tenga vegetación sin tumbar, ó se le ha cortado poco, se le denomina kohyoh, que significa lugar donde abundan los árboles, entre éstos puede existir una variedad de árboles o una más predominante, ya sea encino -*Quercus rugosa* Née- ó elite -*Alnus acuminata*- (Conabio, 2009) y una diversidad de yerbas, que pueden ser medicinales o forrajeras, o sirven para hacer escoba. Para muchos, esto último podría ser maleza.

Los masewales mexicanos saben que si el espacio tiene árboles de encino



(awatl) y de elite (elikuiwitl) son espacios propicios para la agricultura, principalmente donde hay ésta última especie. Para el caso del Okoyoh, que es el lugar donde abundan los ocotes (okotl significa ocote, yoh es un sufijo que indica abundancia) la tierra es muy dura, por lo que no es propicio para sembrar. Seguramente, como dice la Señora María

Foto 4.1: Arbol de elite ó elikowitl.

Cruz, había mucho árbol de ocote, abundaba, cuyos espacios llegaron a moldearse para sembrar maíz.

"Aquí, aquí llegamos, por allá donde veníamos, aquí abajo había unos árboles enormes, quién veías aquí, aquí "no había nadie", ahora si, ya hay más espacio para habitar, había árboles de ocote, elite, y arbusto para barrer, por aquí vivía Pascual en Topehtitla (un espacio identificado con este nombre y que fue un lugar donde abundó árboles de jinicuill), también estaba Salvador Reyes, en Elikottlan estaba un tal Francisco ,... las casas se construían con las cañas de la mazorca, ... (como techo) ese usaba el sacate, en el lugar donde esta seco había una casa de teja" (Entrevista realizada a María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

"Nikan, Nikan otikalakikoh, ikneh kanin otiwalahkeh, nikantlani wehweyi kohyoh, Akin tikittah Nikan, Nikan machikah, axkan kema yotlapahpaniktantik, wehweyi kohyoh, elikohyoh, tlaxpanonio..nikan ochantia pascual tata Nikon topehtila, wan salvador reyes, okse ochantia neh elikohtlan frascisco tata....owakowitl ika tlazatzaktok.. ikuapan sakatl, nochtin ihkoni okatka kalmeh, son kankahkeh axka wakkitzin teja"

María Cruz asegura que su primer hijo nació al año después de haber llegado a este pueblo, Petlacala, su primogénita tiene 70 años aproximadamente, lo que nos remite a siete décadas atrás en la historia de este pueblo.

El segundo espacio es el ixtlawak, que deriva de la palabra lxko, superficie del "rostro", tomando en cuenta que muchos objetos tienen un rostro, vamos una "cara", Ila es un marcador indefinido, es decir, puede haber muchos elementos en conjunto a los que se hace referencia. En este caso muchas cosas del rostro, wak deriva de la palabra wakki, que significa seco. Con lo indicado, nos remite a decir ixtlawak, es el lugar donde hay poca vegetación, un poco más seco, algunos arbustos, uno que otro árbol, más yerba y pasto, es más o menos plano, también tiene espacios de suelo erosionado, no necesariamente esto último. Es un lugar que se ocupa para que los animales se alimenten como los caballos, los burros, etc.

El otro espacio que la mayoría de la población tiene es el acahual, este vocablo deriva del idioma denominado náhuatl. Este idioma es también llamado mexicano por los propios habitantes nahuas ó idioma azteca denominado por Miguel León Portilla, (Portilla, 2006:10). Es decir, viene de akawalli, que se forma de atl, que significa agua, kawa, que es una raíz verbal que significa dejar y li que es un sufijo singular y que lo llevan miles de palabras en el idioma propio. En un primer momento, esto nos remite a dejar agua, dejar que haya agua en ese espacio de terreno que alberga muchas plantas, árboles, flores, y principalmente una variedad de árbol que sirve para leña, el elikuwitl, (árbol de elite), además de de que su hoja se utiliza para curar la cabeza, al ser tumbado, trozado y dejado en el suelo a un tiempo, produce hongos negros,

que son parte de la gastronomía local y tiene la característica de ser frágil, además de que se usa para leña, combustible. También es un espacio donde se alberga la fauna local, aves, hormigas, víboras, etc. Es importante señalar que el acahual en algún momento fue okoyoh, y que se cortaron los árboles para poder utilizarlo para la siembra, si se deja descansar un periodo de uno a tres años se convierte en acahual.

Para el acahual, en caso de que contenga muchos árboles, esto significaría que lo han dejado descansar por varios años, se lleva a cabo el proceso de Tlayi, este vocablo náhuatl significa sacar punta. Es decir, es el proceso de cortar los árboles y dejar las puntas o trozos principalmente de los árboles de elite, que en mexicano es elikowitl. Al dejarle la parte del tallo, aproximadamente 1 a 2 metros, ésta detiene la erosión y vuelve a retoñar y al transcurrir dos o tres años de nuevo se puede usar para leña. Junto a este tallo se siembra el frijol, por lo que funciona como sostén de la guía de esta leguminosa.

Y no sólo es sacar punta a los árboles o en su caso tumbarlos, esto incluye los arbustos, a las yerbas, es decir, no se arrancan, aún quedan en el terreno tallos de aproximadamente unos diez centímetros. A lo lejos se vería como pasto verde con algunos troncos enterrados.

"Primero se cortan los árboles, se saca leña, se corta con la moruna toda la yerba, se dejan los camotes de algunos árboles como el elite, se seca la hierba, se marca una raya, es decir, se corta la tierra, en la parte alta, arriba, antes no había problema si se pasaba la lumbre, ahora pues te meten a la cárcel, pero a pesar de cortar la tierra, si el viento sopla entonces se pasa el fuego" (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

"Tlake setokas axto sekintike kohmeh, sekokixtiah, setlayeh, sekinkawa inmilwayoh, wakki xiwitl, sekittaltike tlakpak, yowehka amo okualaniah tlake opanowaya tlitl, axka mitz wika ikkan tikiwakapan wan mitz tzakua, tlake ehyikatl chikawak pewa panowa tlitl ipan okse tlalli" (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Después de dicho proceso se deja pasar una semana para que seque la yerba, luego se reúne en montones, como si fueran pequeñas pirámides en el terreno. Durante dicho proceso se saca leña de los arbustos de los árboles tumbados y se dejan algunos troncos como el elite, para que se deshidraten un poco, además de que produzcan algunos hongos comestibles.

Mientras la yerba se seca, se empieza a realizar el tlaltiki, que significa cortar la tierra, lo que comúnmente se le llama guarda raya, es decir, a un espacio de tierra se le deja el barro, en este caso, que no contenga yerba alguna, se realiza esto para que no se propague el fuego y proteger los terrenos y la diversidad vegetal.

Cuando está lista la guarda raya, las hojas y varas secas, se espera que no haya viento y se echa fuego. En ese momento se preparan los instrumentos como palas y picos - mismos que fueron utilizados para "cortar" la tierra-, por si la lumbre se sale fuera del área a sembrar, entonces le avientan tierra, se vigila el fuego y se busca que se queme toda la "basura", se arriman las yerbas que no les haya alcanzado el fuego, hasta que se consuma todo, transcurridos unos días se inicia la siembra.

Como indico arriba, si es acahual y en caso de que tenga muchos árboles, ya sea de elite u otro, se realiza el proceso de tlayi, aunque también este espacio sólo se limpie, porque contenga únicamente yerba y uno que otro elite, esto sucede cuando se usa el terreno de forma más frecuente a un año de reposo. A este proceso se le denomina tlaxowa, también es un vocablo mexicano o náwatl, que significa lo siguiente, tla como marcador de objeto indefinido, xowa es renovar, darle vida a la tierra, entonces tlaxowa significa persona que remueve la tierra, quitando la yerba por medio del azadón, en pocas palabras, limpiar y remover la tierra.

4.2 Instrumentos que se utilizan en la preparación de la tierra y en la siembra

Los instrumentos empleados por los campesinos de la Sierra de Zongolica son en su mayoría adaptaciones de los introducidos por los españoles, algunos son mesoamericanos modificados, como el cavador, y unos pocos de reciente introducción, como lo es la bomba de aspersión de mochila (Dzib, 1994: 44).

Según Dzib (1994), en la milpa se emplean de doce a quince instrumentos, el uso del arado o el azadón distingue a los dos sistemas de cultivo de milpa presentes en esta Sierra, en el sistema de roturación el empleo de arado tirado por bovinos duplica la productividad del trabajo en la preparación del suelo. En una jornada de trabajo se limpia con azadón una tarea de terreno, es decir, ochocientos metros cuadrados, mientras con el arado se hacen dos tareas.

Sin embargo, el uso del arado es para las zonas que tienen poco declive, es el caso de los terrenos del municipio de Tehuipango, Tlaquilpa, Astacinga, Atlahuilco, pero la gran mayoría el cultivo se hace en zonas con mucho declive, es decir, un cultivo de ladera. En la comunidad de Petlacala, y en todo el municipio no se utiliza el arado.

En todo el proceso, desde la preparación de la tierra, después la siembra, hasta cosechar la mazorca, se utilizan 14 instrumentos para cada proceso. Algunos de la época prehispánica, además del cavador, que es el pixkon. Cada instrumento tiene una función correspondiente (ver Cuadro 4.1).

Tabla 4.1

Instrumentos que se utilizan en la preparación de la tierra, para la siembra y la cosecha.

Práctica	Instrumento	Uso
Tlayi (Tumbar, despuntar, rozar, y quemar)	Hacha	Para trozar árboles y sacar leña.
	Moruna	Para desramar, cortar yerba, cortar arbustos y sacar leña.
	Gancho	Para despejar el espacio donde se corta la yerba, para jalar y amontonar la "basura".
	Lima	Sirve para dar filo el hacha y la moruna.
	Mecapal	Es una cuerda larga con una faja al centro de la misma, misma que sirve para amarrar un rollo de leña y cargarlo en la espalda, colocando la faja en la frente del cargador.
Tlaxowah (Desyerbar, remover la tierra)	Moruna, azadón, gancho	El azadón sirve para ir arrancando la yerba y al mismo tiempo removiendo la tierra.
Sembrar (Toka)	Cavador	Este se utiliza en lugar de un punzón de madera, es un palo largo de unos dos metros y se le inserta en la punta una pieza metálica que termina con la punta plana como si fuera un machete. Sirve para realizar el hoyo para ahí colocar las semillas del maíz y frijol.
	El caparazón del armadillo fue sustituido por el Tenate.	Es un recipiente que está tejido con palma, en el cual se transportan las semillas a sembrar.
	Bolsa de mano	Igual sirve para llevar las semillas a sembrar.

Continuación tabla 4.1

Práctica	Instrumento	Uso
Cosechar (Pixka)	Tenates grandes	Para ir depositando la mazorca que se cosecha.
	Chiquihuites	Son canastas grandes que se utilizan en lugar de los tenaces. Éstas son canastas tejidos con carrizo.
	Pixkón	Este instrumento seguramente al Inicio fue de madera, por su nombre en ningún momento dicha palabra indica fierro, sino madera para pixcar, es un termino del idioma náwatl o mexicano. Ahora se quedó adaptado es un fierro de aproximadamente quince centímetros inicia con un orificio para poder sujetarle una cuerda o hilo y termina con punta, este los pixcadores se lo amarran en la muñeca del brazo derecho.
	Clavo	En lugar del pixkón se ha adoptado el clavo para pizar.
	Costales	Éstos se ubican en un espacio cercano al camino para depositar la mazorca y llevárselo a la casa de los "propietarios" de la cosecha.

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas realizadas, 2008

Los instrumentos que se utilizan para el proceso de la siembra de milpa, ya sea para la limpia del terreno, preparado de suelos, siembra, cosecha y almacenaje usados en estas sierra de masewales, son simples y manuales, ya que no se puede generalizar el uso de la yunta como tracción animal y mucho menos un tractor. Esto obedece a las cuestiones ambientales, pues existe mucha pedregosidad y abruptas pendientes. De tal manera que el proceso de la siembra en la mayoría de las comunidades de la Sierra es manual, como en esta comunidad. Como los campesinos mayas cuya siembra de maíz "... tiene

una relación estrecha entre las características del suelo, la precocidad de las semillas, y los procesos que intervienen en la gestión del conocimiento...la pedregosidad, el color y la inclinación de los suelos son elementos que intervienen en la gestión (de este conocimiento)... a las condiciones del suelo y medio ambientales, los campesinos han respondido con variedades de distintos ciclos de maduración..." (Bárcenas, 2009:85).

Es decir, los indígenas han sido observadores, experimentadores y constructores de saberes, sobre todo en el proceso de cultivar esta planta sociocultural.

4.3 Sekitoka tliolli. La siembra del maíz.

Las razas de maíz existentes en la Sierra de Zongolica son olotón y arrochillo (Ortega, 2007: 134-136) (Aguilar et al, 2007:122), de éstos hay una diversidad de colores, específicamente la población local identifica dos maíces que se cultivan de forma temporal: "kohtekayotl" y "ahxalli". La labranza es en el mes de marzo, y se siembra a finales de abril o principios de mayo, se selecciona el maíz y se usan repelentes orgánicos para proteger las semillas:

Aquí (en Petlacala) sembraban las familias 10 o 15 tareas, maíz, frijol, calabaza, pápalo no, no lo conocen, ahora ya no hay quién siembre, había los señores grandes, los hijos no es igual, ya nadie trabaja, ahora mira ya no hay tierra para trabajar. El maíz que siembran (sólo unos cuantos), lo compran, kohtekayotl se llama, (éste se caracteriza por tener), olote grande, maíz grande, (y el maíz) ahxalli (tiene su) olote delgado, maíz delgado y chico. (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

"Tokniwa nikan okitokayah ipan mahtlaktli, tlamo kaxtoli tarea tleolli, etl, ayohtli, papaloh amo, axaka akmo ika onka tokas, okalkah tatameh, chokomeh akmo nonihke, amo ikatikipanowa, axka akmo onka tlalli kantokaskeh, tleolli tlen motoka sekikowa, onka kohtekayotl inin iolotl tomawak iwan wehweyi tleolli, okse itoka ahxalli inin iolotl pitzawak iwan itleol pihpitzawak iwan tzihtziutzi" (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Se siembra en marzo allá en San Martín (municipio de Atlahuilco), se siembra con yunta, (el grano se mide de la siguiente manera: una cuartilla (equivale a) seis litros de maíz, un litro un palo, cuatro cuartillas 24 litros, un litro con un palo (significa que se mide la cantidad de semilla colocándolo dentro de un jarro, y este debe tener hasta cierto punto, tomando como referencia un palo que se inserta dentro del recipiente) adentro del jarrito, con madera lo miden (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Motoka ipan mestli marzo, ika yokall, sekitoka se cuartilla inin chikuasen litro tleolli, nawi cuartilla inin sempoalli iwan nawi litro tleolli. Se litro osekitomachiwaya ika se kowitl, ihtik kontzin (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Cuartero, una cuartilla de 6 litros

Doce litros, dos maderas de 6 litros

Cuatro cuartillos, equivale a 24 litros.

La siembra del maíz no sólo es oficio específico para los hombres, sino también trabajaba la mujer, ayudando en el proceso:

Aquí en Petlacala, no se sembraba mucho, si un poco de milpa, alrededor de la casa, cuando llegué aquí, (además) calabaza y ejote. Yo también sembraba aquí y en mi casa (en Atlahuilco). Aprendí a sembrar, ahora no puedo por la edad, sé sembrar, limpiar la milpa, preparar la tierra para la siembra, cortar la yerba, cortar leña, trozar y rajar la leña, trabajaba con mi esposo. Hace 23 años, el 1 de septiembre a los tres días se enterró, la verdad no sé de qué se murió, solo tomaba copa, copa, toma copa, tortilla no quería comer. (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Nikan Petlakallan amo omotokiayah miak, son sike kalmeh okinyewalohtoka milli, ayohlti, ixotl, Nonihke onitokaya nikan iwan nekanin onichantia, ne onikixma kenin setoka, sekichipawa milli, kenin sekiyehtlalis tlalli, setlaixwitikeh, sekitike iwan sekitzontike kuwitl, onitikipanowaya iwan notlaka. Yikipia

sempoalli iwan eyyi xiwitl oixpoliwik, amo nikmate tlenika oixpoliwik, son okoniaya "Atlimoyotl" "Ateixkuatlilowilteht", tlaxkali amo okinikiaya kikuas. (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Los saberes acerca del trato que debe de dársele al maíz, a la mazorca, son de vital importancia para poder obtener una buena cosecha, para poder conservar el maíz, las mazorcas al menos hasta que se corte la cosecha próxima. Por ejemplo, la anciana del pueblo nos comenta cómo proteger la semilla para que no sea consumida por insectos, para ello utilizan una resina del árbol del ocote, y eso es claro que no se usaba algún químico para resguardar el maíz de los insectos.

Para sembrar se escoge la mazorca más bonita, grande, se cuelga cerca del fogón con toda su cáscara o sin cáscara, pero se envuelve con un poco de su hoja haciendo un amarre. No se cómo le salen sus gusanos pero salen y se comen el maíz. Para cuidar el maíz se utiliza la resina de ocote, escogiendo un ocote frondoso grande, se le corta una parte del tronco y se realiza un hoyo en el suelo en forma de vasija para que se reúna la resina. Ésta se calienta y se le agrega al maíz, y se puede sembrar inmediatamente. (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Tlaki setokas sekipihpina sintli tlen okache weyi iwan kualtzi, inin sekipilowah inawak tikuilli ika nochi itotomotcho iwan siki sekichipawa, sekipilowa ika itotomotcho, sekiilpia ika. Amo nikmate kenin kisah iokuilwah iwan kikuah. Tlake se kitoka tleolli iwan amo makikuakah okuillimeh sekitemowa se okotl okotzoyoh sekiixtike y setlakoyonia ixtila ompa monichikowah okotzotl, inin sekitotonia iwan sekitlalilia tleolli nimantze sekitoka. (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Hace tiempo no se utilizaba abono, ahora sí, hay mucho abono químico, bueno aquí sembramos así, sin nada de medicina comprada, los tordos sacan el maíz y se lo comen, las hormigas también se lo comen, le poníamos "rezona" h24 una cosa así, luego se prevenía con ocote, la resina, se busca un buen ocote, se le corta su tallo de forma que puede salir la resina y cae en un hoyito que se hace en el suelo, cerca del árbol, al gotear la resina se va juntando, se calienta

la resina, se mezcla con la tierra en donde se siembra, y se pone el maíz, las hormigas prueban, pero no se lo comen porque está amargo, o se les pega en la boca. (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Yowehka amo osekitlaliaya pahlti, axka kema kittalia sikime nikan amo, ichin toaltepetl amo. Tepepimeh kikichtiah tleolli tlake yosekitokak iwan kikua, nonihkeh askameh kikua, yowehka osekitlaliaya resona h24, okachi yowehka osekitlaliaya okotzokuwitl, osekitemowaya se wuye okotl sekitikillia seki, sekitlapowa tepitzin ikxitta, ompa settlakoyonia settlaxkua ikxitta ompa chopinte iokotzoyoh, nimah sekitotonia iwan sekitlaliya tlalli kanin se toka iwan nonihkeh tleolli, lhkone akmo kikua totonmeh iwan askameh, inin chichik iwan inkamak mopipichowa (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

El proceso de selección de maíces no inicia por la mazorca, sino desde que empieza la selección del terreno, el tipo de suelo, pues aquel suelo más cuidado tiene abundancia de nutrientes. Después de ahí se selecciona la mejor milpa, con la caña más gruesa, que durante el proceso, al convertirse en mazorca, el maíz no debe de estar picado, es decir afectado por gorgojos, de ahí de la mazorca pues que esté bonita, con textura lisa, con terminado en la punta de forma plana, como si tuviera cuatro lados. Además, escoger varios colores que pueden ser rojos, pinto rojo, pinto azul, azul, blanco y amarillo. Además de esta selección interviene la parte simbólica que tienen las mazorcas, relacionada con la cosmovisión, es decir, la relación implícita que se establece entre el hombre y la naturaleza, el hombre y la mazorca.

Para sembrar el maíz se escoge, mazorca grande bonita, el tallo de la milpa gruesa, olote delgado o grueso, el maíz chiquito es el que se ocupa para lo cotidiano. Se desgrana el maíz de enmedio de la mazorca, ni de la punta ni de la cola de la mazorca, el olote se guarda, se cuelga, no se tiene que quemar, porque sino no sale la milpa. E incluso si tienes ya listo el desgrane, es decir el maíz, no lo tienes ni porque soplar con la boca porque es malo, no se da la milpa (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Tlake setokas sekhiphina tleolli tlen weyi, iowayoh tilawak, ioloyoh pitzawak tlamo tilawak, tleolli tziutzi sekonana sontlen sekinikite. Sekoya tleolli son itlahkoyo sintli, amo tlen iyekayo iwan itzinkohyoh, olotl sekittatia, sekopilowa, amo sekittatia, amo Tlaola, tlamo amo kisas milli, tlaki yosekoyak amo moniki kipitzas ika tokamak nonihki amo kualli, amo yoli. (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Se sembraba con el cavador, si le ponemos abono (químico o de estiércol) con azadón, ahora todos los de allá arriba siembran con el veneno, es peor, no está bien, se acostumbra el maíz, además cuando no hay dinero, qué. El caso de tu milpa que tiene 4,70 mts está muy grande, porque la tierra ha estado en reposo, abonado (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Omotokaya ika cavador, tlake sekittalilis ichkakuitlatl tlamo patli ika mamoeskalti sekittalilia ika ahzadon, axka noche tlen chanti iknahko kitlalilia pahlti, inon amo kualli, momati wan tlaki amo onkah tomin, tlenno. Sekitoka nawi tleoli iwan ome etl, settakoyonihteh kanan 80 tlamo 90 centímetros, tlaki amowehwehka amo motemaka, axka tehwatzin mo milli kipia 4.70 metros wilwuye ikatlalli okikakeh mamosewi, kualli tlalli. (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Antes de sembrar hay que preparar la tierra, para ello se limpia de toda maleza, dejando troncos que retoñan, no importando que se les someta al fuego, a la quema, pues los habitantes tienen en mente que todo vuelve a retoñar, todos los árboles, todas las plantas conocidas, excepto una variedad de árbol que es el ocote. Después de limpiar el espacio, pues ya queda listo para sembrar, se siembra, utilizando el cavador, esta herramienta tiene el terminado plano, filoso, y digamos en la parte de la bases tiene un acabado como un tubo hueco, donde los campesinos insertan un palo largo de unos dos metros de longitud, pues con este instrumento van haciendo un hoyo en la tierra conforme da el paso, al quedar inserto en el suelo, ésta se mueve en forma de zig zag, de forma que se remueve la tierra, se depositan en el hueco maíces y frijoles, y se saca el punzón metálico.

Para el proceso de siembra se utilizan dos variedades de maíz identificadas en la localidad en nombre náhuatl: Kohtekayotl y Ahxalli, ambos identificados por su sabor, color, consistencia, cuerpo o masa, textura. Koh significa abundancia, y también árboles, teka significa sirve, de servir, kohteka significa apilar leña, yo proviene de corazón y tl es sufijo en singular. Por lo que tentativamente significa, apilar leña, agua corazón ó amaciza el cuerpo, dándole agua al corazón. Kohtekayotl (ver foto) es la semilla más preferida ya que es más consistente, duro, rendidor, el nixtamal toma un cuerpo más grande, por lo que se obtiene más masa, cuando está listo el elote, éste es dulce.

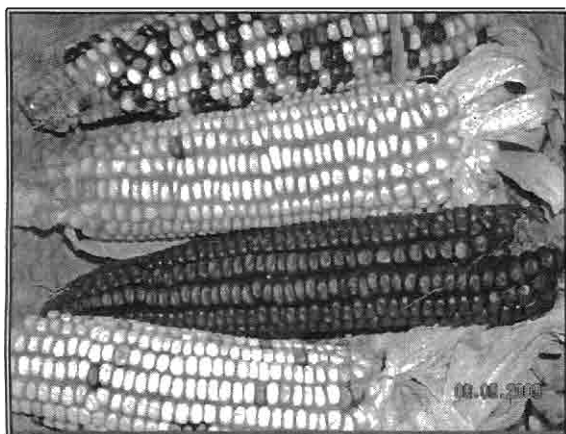


Foto 4.2 Mazorcas de la variedad kohtekayotl, tomado por Rogelio Allende Hernández

Ahxalli significa esencia arenosa, no es tan macizo como el primero, quizás por ello al parecer se ha perdido, han dejado de utilizarlo. Sin embargo, en las cosechas de mazorcas se identifican las dos variedades, es probable

que las hayan mezclado al sembrarlos juntos. Con

esto se le agregan los sabores, olores, pero esto depende del clima, del trato al maíz, de la tierra. Ahxalli es una variedad que no es rendidora, la textura del maíz o elote termina en punta como una espina y eso pica al consumir elote. Aunque Kohtekayotl para molerlo en el metate se emplea más fuerza, porque es más duro que la semilla ahxalli.

Para ir a sembrar se llevaba un costalito, ahí se transportaba el maíz, o en canasto, antes se llevaba el caparazón de un armadillo, llamado "intoktana", canasta para sembrar, bueno se atrapan los armadillos y se prepara su caparazón, se le da forma de canasta para su uso. Pues los armadillos, son

muy sabrosos, su carne es sabrosa, muy suave. Su tripa se tira y su cabeza, pero su cola se corta, se seca y se usa como instrumento para remover la tierra y poder sembrar semilla de calabaza. Estos animalitos se transforman cuando "el sol es malo" o día malo se transforma en serpiente. El armadillo grande es macho, y la hembra su caparazón es más pequeño. Para sembrar sólo cavador, o un palo con punta, pero el fierro es bueno para sembrar (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Tlakti setokatih sekiwika se mankoch, ichin sekiwika tleolli tlamo ichin chikiwitl, yowehka okiwikaya ichin iyewayo ayotochin. Osekintizkiaya inin yolkatztintin iwan osekiyektlaliaya inyewayo kehsemachikitzi. Ayotochimeh sawil welikeh, inakayo yamanke, ikuitlaxkuittl iwan itzontiko sekittlamotla, ikuitlapil sekiwatza iwan ika sekitoka ayohwaxtli, tlake tonalli amo kualli inin yolkatztintli mokopa kowatl, tlen ayotochin wuye tlakatl, tlen iyewayo tzihtziutzi, siwatl (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Tlayi es cortar con la moruna toda la hierba, se seca, se saca la guarda raya y listo, se quema, se limpian los terrenos en febrero, en mayo se siembra en la tierra dura, es necesario que caigan las primeras aguas para que se ablande el terreno. Kohtekayotl se siembra de abril en adelante, para mediados de mayo, o antes de que caigan las primeras lluvias es para el maíz Ahxalli, amarillo, que es un maíz para la seca, todo tiene su tiempo (Antonio Tocoahua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Tlake setoka axto sekitiki xiwitl, sekintlamotla kohmeh, setlaye, sekikichtia kohtlatlatl, sekittlapowa tlalli tlakpak, kuaki noche nimah sekittlatia, ipanpa tonalli kaxtolli ipan mestli abril setoka, sekinchipawa tlalmeh ipan mestle febrero, ipan mestle mayo setoka ipan tlalli chikawa, axtp monike makiuwi lipitzin ika makaxane tlalli. Kohtekayotl sekitoka ipan kaxtolli tonalli ichin mestli abril wan tlahko mestli mayo sekitoka tleoli itokayo ahxalli, inin kositk, inin tleolli momate tlake tlawake, noche kipia ikawalli. (Antonio Tocoahua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Después se siembra, se va picando la tierra con un cavador y se abre un hoyito, ahí se depositan 3 o cuatro maíces y una semilla de frijol, se siembra a un metro de distancia, conforme das el paso, y le calculas la distancia, lo siembras a cierta distancia para que se preste su limpia, muy junto no se puede, además de que no se da maíz o elote (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Setoka sekikohsati tlalli ika kavador iwan settlakoyonihteh, ompa sekittalia eyyi, tlamow nawi tleolli iwan se etl, setoka ipas sehse metro, sonkenin se tlaksate iwan sekixyehyikote, sekitoka wehweka ika ihkone kuattis sekichpawas, tlake sawil amowehweka amo kuattis sekichpawas iwan amo motemaka elotl, tlamow sintli (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Después de sembrar, los nahuas siguen visitando la milpa, insertan palos y los cubren con costales, o les amarran bolsas de plástico, esto para espantar a la fauna local como los conejos, las ardillas, pues consumen la milpa y eso significa pérdida. A los dos meses de haber sembrado se limpia la milpa, a este proceso le llaman tlaxowa y Tlamewa, el primer concepto, como indico arriba, significa renovar la tierra, darle vida, hacerlo verde, al recoger la yerba, se impide la competencia por nutrientes y la energía solar, dejando el desarrollo pleno a la milpa, y utilizando las "maleza" como abono, ya que se deja entre los surcos de la milpa, y ahí se llega a secarse y pudrir para reincorporarse a la tierra.

Mientras que Tlamewa nos remite a levantar, recoger la tierra con el azadón, y agregarlo en la base de la milpa, formando como una pirámide, esto le ayuda a retomar los nutrientes de la tierra, fortaleciéndole la base para su crecimiento. Este proceso se vuelve a repetir cuando la milpa ya tiene aproximadamente entre medio metro y un metro, sobre todo si se ve que el "yerbajo" ha aumentado.

Después de la siembra, se limpia, y se vuelve a pasar la limpia, se hace la milpa, el jilote, el elote, se buscan los elotes, ahora donde se va a buscar elote, solo hierbas, (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Niman tlaki yosetokat sekicipawa milli, iwan oksoppa sekichipawa, kisa milli, ixotl, elotl, sekintemowa elomeh, axka kanin sekintemoteh elomeh son xiwitl onka. (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

El proceso de la siembra va de acuerdo a las altitudes, a los climas, a los suelos, entre más altura se ubiquen los terrenos hace más frío, y entre más bajo en cuanto a nivel del mar, pues hace más calor. Para el caso de Petlacala se ubica en una zona alta de los 1600 a los 2200 msnm, aquí se ocupan principalmente las variedades de maíz mencionadas. Sin embargo, para la zona baja, en dónde se ubica el municipio de Zongolica, que va de los 1210 a 80 msnm (INEGI, 2000), utilizan el maíz denominado jarocho. En el municipio de Atlahuilco, y otros municipios llegan a sembrar en el mes de marzo, mientras que en Petlacala se siembra en abril.

Ahora en Atlahuilco están a punto de cosechar allá arriba, siembran en marzo, nosotros aquí hasta abril, el maíz amarillo es para la siembra "milpa de sol". Si no se hace la milpa pues, esto es sólo el zacate, pues se lo damos a los borregos y caballos, o a los perros cuando no sale, solo unos cuantos granos tiene el elote, o de plano nada, nunca crecieron los granos, solo olote (Antonio Tcohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Axka Atlahuilco yipixkaskah, nahko toka ipan mestli marzo, tehwan nikan ipan abril, tleolli kostik inon miltónal. Tlake amo mochiwa milli, son sakatl kisa sekinmaka yokalmeh ichkameh iwan caballos, iwan itzkuinmeh sekinmaka sintli tlake son tihtipitzi kipia tleolli. (Antonio Tcohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Además, existe una unidad de medida para medir las tareas, es decir, el espacio de terreno que se labrará, y una cantidad específica de semillas se utiliza. Sin embargo, en la entrevista me indicaron que una hectárea tiene 20 tareas, dato que no coincide con la medida formal, aunque aquí en la concepción local no se tiene pensado la siembra por hectáreas, sino por tareas y eso se tiene claro, las familias calculaban las tareas necesarias para la

subsistencia, ya que ahora se siembra sólo por motivos de tener una milpa aunque sea de dos tareas, por tener la milpa, por comer unos elotes:

Una tarea tiene 20 brazadas (40mts) por 5 brazadas (10mts). Aquí se siembra por tarea como un kilo de maíz, no es mucho, no está bien, muchas veces se lo comen los perros. Una hectárea tiene 20 tareas, se lleva como 20 kilos de maíz (Antonio Tocohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Se tarea kipia sempoalli brazadas (40 metros) wuyak iwan iktlayikapa makuilli brazadas (10metros), nikan sekitoka setarea sekilo tleolli,inin tokilisti pewa kikua itzkuinmeh. Se hectárea kipia sempoalli tareas kiwika kanan sempoalli kilo tleolli. (Antonio Tocohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).



Foto 4.3 San Miguel de Arcángel y la milpa, por Rogelio Allende H.

El proceso de la milpa es marcado por las fiestas religiosas, por los santos ó imágenes de la iglesia católica, es decir por "...deidades materialmente visibles, son objeto de culto y veneración y dan lugar, a un ceremonial elaborado y complejo (que) sostiene el intercambio simbólico entre los seres humanos y los santos; éstos brindan protección a la colectividad y proveen de beneficios

individuales a los responsables directos de cada una de las de las fiestas dedicadas a ellos. Los hombres por su parte, sostiene un ciclo de fiestas en su honor que se sustenta en una intensa circulación de dones y rotación de puestos. El intercambio con las imágenes de los santos se realiza a través de ofrendas de flores, humo de copal, danzas, banquetes y libaciones" (Rodríguez, 2003: 274).

Petlacala tiene seis imágenes que se veneran, la Virgen de la Candelaria se celebra el día dos de febrero, fecha en que se bendice la mazorca o maíz, prácticamente es la fecha en que se concluye o inicia la cosecha de la mazorca. En marzo se celebra a San José, fecha en que se inicia o concluye la



Foto4.4 Repartiendo milpa dentro de la iglesia católica, tomado por Rogelio Allende H.

limpia de los terrenos, se preparan los suelos para sembrar. El 15 de mayo se celebra a San Isidro Labrador, patrono de los agricultores, y precisamente es el momento en que se bendicen las semillas de maíz, frijol y calabaza, y fecha que marca el momento para sembrar.

Para el día 29 de septiembre se celebra a

San Miguel de Arcángel (ver foto), fecha en que se agradece por la cosecha de elote. Para este día en la misa, los encargados de llevar a cabo la celebración, es decir los mayordomos, llevan milpas que tienen elote (ver foto), lo común son doce docenas, pero en ocasiones se lleva menos por la falta de recursos económicos, lo tienen que comprar, cuando menos una década atrás lo cosechaban de su propio cultivo. Para el día 2 de noviembre la iglesia católica celebra las ánimas benditas del santo purgatorio, lo que nosotros conocemos como día de todos santos, el día en que se recuerdan los fieles difuntos, precisamente se ponen altares con imágenes católicas, flores y comida por la visita de éstos seres queridos.

Estas fechas son importantes, porque marcan los ciclos agrícolas, el ciclo cuando cada elemento de la milpa se puede cosechar. Sin embargo, creo que una de las fiestas más simbólicas relacionadas con esta planta es el 29 de septiembre, fecha en que la iglesia de la cabecera municipal se llena de color y olor a milpa, cerca del altar se coloca una mesa en dónde colocan docenas de elotes (ver foto), y se oficia una misa en honor a San Miguel y al concluir la celebración católica, el sacerdote bendice los elotes, aunque actualmente el sacerdote parece que lo hace con "todo el dolor de su corazón". Al final los mayordomos distribuyen una o más milpas a cada asistente y los invitan a

degustar, afuera de la iglesia, en el atrio o cerca del panteón, comida, tamales, pollo, refrescos y cervezas, acompañados con música de viento, entonando canciones locales.

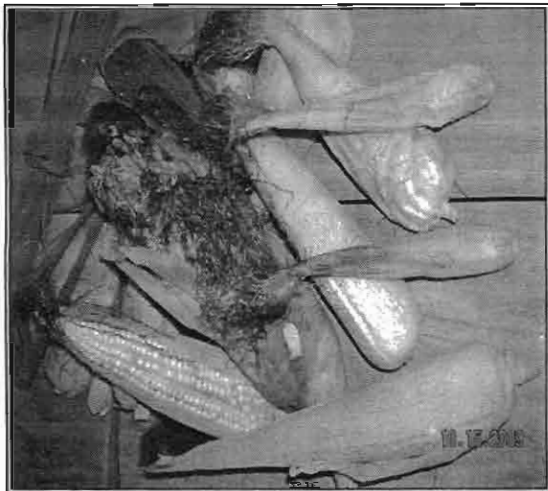


Foto 4.5 Elotes y cuítlacoche, por Rogello Allende Hernández

Sin embargo, esta fiesta digo que es simbólica porque es un momento que los nahuas se reúnen en la iglesia para festejar a la imagen católica, pero tienen en mente que es el momento de agradecer por la cosecha de elotes, de la milpa.

Los jilotes, se cosechan en el mes de agosto, elotes en septiembre y mediados de noviembre, después se ponen duros, la mazorca está en el mes de diciembre, enero, febrero, marzo se remueve la tierra. Para cuando sembramos el 15 mayo está San Isidro Labrador, en ese momento llevamos maicito, frijolito, semilla de calabaza (ayohwaxtli), lo llevamos a bendecir (mejor dicho "que se haga por dios", en palabra nawatl teochiwa). El día dos de febrero, día de la candelaria, después de la bendición se llevan, en canasta, mazorcas, ejotes, etc., se preparan las semillas y listo para sembrar, en el mes de mayo es el de Santa Cruz pero para las casas (Antonio Tocoehua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Tepexilotl onka ipan mestli agosto, elomeh ichin septiembre iwan kanah tlahko mestli noviembre, nimah chikawa, sintli kahki ipan mestli diciembre, enero, febrero, ipan mestli marzo oksoppa sekimolonia tlalli. Ipan mestli abril setoka, ihkuakone moilwitilia San Isidro Labrador ihkuakone sekiwika tleoltzintli, etl, ayohwaxtli, , sekiteochiwate, nonihke ipan tonalli ome ichin mestli febrero

setlatiochia ompa sekipixtok nimah sekitokas, ichin mestli mayo ipan tonalli eyyi sekiilwitilia Santa Cruz, inin ipanpa kalmeh, tlamo keh itlan sekitepankalchiwa ihkuakone. (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Esta fiesta a la milpa se realiza en las cuatro comunidades principales más la cabecera municipal, Petlacala, Teopancahualco, Encino Grande, Quiñatla y San Andrés Tenejapan, respectivamente. Sin embargo, esta alegría se repite en algunos de los 16 municipios de la Sierra de Zongolica, es decir, en las más de 500 comunidades que integran este territorio, compartida por casi los más de 160 mil nahuas, y digo que casi porque en este espacio han proliferado las iglesias no católicas, cuyos adeptos ya se pueden contar por miles. Aunque no llegan actualmente los diez mil, si tienen la tendencia a crecer.

El proceso descrito nos lleva a valorar el proceso de la milpa, el conocimiento que tienen los nahuas en cuanto al manejo de la milpa de la comunidad de Petlacala, pues el producto es un alimento milenario, como dice Ramos, "... para apreciar el significado de los conocimientos "tradicionales" (yo prefiero utilizar saberes indígenas nahuas) sobre el cultivo de maíz en Mesoamérica, debe considerarse que representa setenta siglos de experiencia..." (Ramos, 2007: 251). Y sobre todo es el alimento de subsistencia para todas las comunidades indígenas y mestizas del país.

Sin embargo, este proceso no concluye, nunca concluye, es cíclico y la diversidad se amplía porque existen plantas asociadas a la milpa y plantas que no son inducidas, que germinan solas en el espacio de cultivo.

4.4 Cosechando plantas comestibles y forrajeras en la milpa.

La milpa permite la obtención de productos a lo largo de casi todo el año, sean o no cultivados, en los términos que más convienen a los indígenas nahuas, que representan la diversidad de plantas para la subsistencia tanto del hombre como de los animales domésticos y la fauna de la comunidad: " Gracias a la milpa hoy podemos disfrutar de innumerables variedades de maíces, frijoles,

calabazas, chiles, alegrías, quintoniles, y huauzontles, jitomates, tomates, jicamas, camotes, yucas y otros tubérculos, chepiles, pápalo, epazote y otras hierbas saborizantes o medicinales... incluyendo varios frutales" (Aguilar, Illsley, Marielle, 2007:87). Esta diversidad es representada por plantas forrajeras, medicinales, comestibles, hongos y flores:

A la milpa se le intercala la calabaza, si pero primero es que salga la milpa, después se siembra la semilla de calabaza, de éstas son varias, tamalayohtli, tzakalayohtli, los quelites si se riega la semilla, wahyohtli se remueve la tierra y si ya se quemó la basura entonces ya se riega por varios lados la semilla. Tomakiliti no se siembra, se da solo (en la milpa), quelite blanco es muy rico y se da solito, también el tomatito rojo también se da, pero se puede guardar la semilla y sembrar, tomate de cáscara también se da solo, quelite para guajolote, también, la hierba amosoh, es para los cochinos, elokilili también se da solo, tliolxonakatl (cebollitas) se da solo (María Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

Itzatzalla milli sekitoka ayohmeh, axton makisa milli, nimah sekitoka ayohwaxtli, inin nahuayohtli, tamalayohtli, tzakalayohtli, kiliti kema sekixitiniá, tlaki yosekitlati xiwiti ihkuakoni sekixitiniá. Tomakiliti amo sekitoka sonyeh motemaka, sitlatomatli sonyi motemaka, wan nonihkikuallit sekilatis wan sekitokas, iswatomatl sonyi motemaka, totolkililit sonyi motemaka, xiwiti amosoh pitzomeh kikuah, elokilili motemaka, wan tliolxonakatl sonyi motemaka Cruz Antonio 5 de noviembre de 2008).

La flor de la milpa (miawatli), la verdad nosotros no lo comemos, hace años si se lo comían, lo molían en el metate mezclado con un puño de nixtamal, hace tiempo, en el tiempo de Carranza, los antiguos claro, se hacen tortillas, se junta un poco de tomate rojo de la milpa, y chile capulín, chile cera, chile capón, que rico, bien se hace una salsa, ¡Vaya que si sufrían!, jajaj, no, la verdad mucha comida (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Miawatl, nelly tehwan amosekikuah, yowehka kema okikuayah, okikuechowayah ichin mittlatl okinilowayah ika nixtamalli, yowehka ipampa Carranza, tlen yowekkatkeh. Sekichiwa tlaxkalli, sekinichikowa siltaltomatl wan chilli kapolin, chilli sera, chilli kapon, sekichiwa chiltlamollalli, jottlahyowiayah! Jajaj, nilli, miak tlakualli (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

En aquellos tiempos si sembraban mucho, todos sembraban, se sembraba el maíz llamado "kohtekayotl", blanco, azul, rojo, el otro Ahxalli, éste ya no hay, también calabaza nawayohmeh, tamalayotes, los quelites, wahkilittl, y mostaza entre la milpa (se intercalaba) casi no se da, no se acostumbró. También sempoalxochitl, en Todos Santos qué hermoso se ve, brotan las flores, cilantro. El epazote sale solo entre la milpa, la mostaza se comía, así como el quelite. Entre la milpa, aquí no se acostumbran los camotes, como la papa. El frijol gordo, otro que sale solo es el tomate de milpa, el otro es el tomatito estrella, tu abuelito sembraba pipicha. Si sembrábamos camotes dulces, a un lado no en la milpa, sacaba los camotes con Tlalacha.- pala plana. (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Yowehka kema omotokaya miak tleolli itokayo kohtekayotl, istak, poxawak, chichiltik, oksé tlamantli tleolli itokayo ahxalli, inin akmo sekipia, nonihke osekitekaya ayohmeh, inin nawayohmeh, tamalayohmeh, kilito inin wahkilittl, mostasa itzahtzallan milli, mostasa amo omomah. Nonihkeh sempoalxochitl osekitekaya, ipan tonalli todos santos kualtzin omottaya kenin xotlatok xochitl ichin milli, nonihkeh epazotl, citlal tomatl, kilito, iswatomatl, inin son yehwan kisa, amo sekintoka, xokomamohmeh osekintokaya inawak milli, wan osekikixtiaya ika tlalacha. (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

A la milpa se le intercalaba la flor denominada sempoal xochitl, que significa veinte flores, es de color amarillo, misma que se ocupa para adornar los altares el dos de noviembre, y sirve como repelente, nutriente para el suelo, como abono orgánico y medicinal (Serrato, 2004:1-6).

Sempoalxóchitl se siembra en el mes de junio, el día 13, día de san Antonio, para que el día de todos santos pues ya hay flor. Solo que ésta se separa de donde se regó la semilla (se transplanta), para que así se dé. Se separa cuando ya tenga unos 20 centímetros, este lo separamos para que esté bien, ahora aquí lo compramos con José Portillo, la flor que está china, si lo siembra chiquito no se da (se transplanta muy pequeño). Gladiola por lo mismo se cuida, se siembra el camote (Antonio Tcohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Sekitoka nahnawi tleolli, sekítokilia sempoalxochitl ipan mestle junio ipan eyyi tonalli itonal San Antonio, iwan ipan itonal toyolikniwa ihkuakone yionka xochitl. Inin xochitl sekixitinia niman tlake yoixwak sekiikhkonía, sekítoka wewehkatzin, axka inin xohitl nikan sekikowa ikkan José "Portillo", sempoal xochitl sekiikhkonía tlake yiwuyehtzin kanan 20 centímetros, yowehkan okitokayah gladiola inin kipia ikamoyoh (Antonio Tcohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

La recolección de quelites tiene que ver con el espacio que se utiliza, vamos pues el lugar donde se cultiva el maíz, y tiene que ver con la calidad de nutrientes, pero también con la diversidad de plantas auspiciadas, por ejemplo si es un espacio donde se mantiene el árbol de elite pues ahí se da quelite, pero si el espacio es donde auspiciaron algunas plantas como chayote, calabaza, este espacio ha sido receptor de hojas de café. También está el Xiniquil (jinicuil), en fin, hay una diversidad de plantas donde está el maíz, los quelites abundan con bastante calidad, y esto se observa en su crecimiento, color. Aunque también es necesario resaltar que no todos los quelites, hongos, plantas forrajeras se recolectan de la milpa, algunos se auspician en la milpa, otras se dan sólo en la milpa, pero otras diversas se dan en otros espacios, lo que viene siendo la huerta o el monte.

Cuando hay acahual sale quelite: blanco, iahmoli, tlakokoli, tomakilitl, toltokilitl salen en el monte en unas partes del monte, pero este quelite es para los guajolotes, Xokoyoli, éste sale cuando se quema la hierba, después se siembra n'hombre sale mucho, este se come, quelite cimarrón, pixni, se comen

con el xokoyolli, y se une con frijolito, se hierven juntos, también con carne de puerco, n'hombre mi abuelita hacía salsa con carne de puerco que rico, hay Dios, claro si sabemos comer (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Tlake onka akawalli kisa kilito: istak, wahkilitl, iahmolli, tlakokoli, tomakilitl, totokilitl inin kisa ichin tepetl, oksé kilia xokoyolli, ininn kisa tlaki sekitlatia tlahsolli, inin sekiposonia iwan etl, nonihke iwan pitzonakatl, , nosittzin okitoniaya iwan pitzonakatl welik, jtotahtzin teh!, tlaki sekimati settakuas. (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

También a través de las entrevistas podemos visualizar la constatación de la experimentación, los nahuas intentar cultivar nuevas verduras como el chicharo, habas, papas, papa extranjera, con el propósito de tener una mayor opción de alimentos y diversidad en el campo.

Un ayudante sembró rabanito, hace tiempo, rábano largo, no el de bolitas, ahora es con caca de borrego, mi abuelito vino a sembrar habas, "etolontzi", chicharo. Mi papá sembraba maíz, frijol, calabaza, papas allá en el monte, "xokokamohmeh", las papas rojas, les llaman extranjeras, esas papas rojas que se comen con chile, pues tráetelo del campo, del monte, arráncalos, los lavas y las pones a hervir agregándoles azúcar, como si fuera la calabaza, ahora es cuando hay en Orizaba (en el mes de noviembre) (Teodoro Emilio Martínez, 6 de noviembre de 2009).

Yowehka settakewalli okitokak rabano, iwan nonokohkoltzin okitokak haba iwan etolontzin. Noppah okitokaya tleolli, etl, ayohtli, xokokamohmeh, xikkuiti kamohtli ixtlawak, xikwiwitla, xikinpaka wan xikinpoposotza ikan tzopelik, keh ayohtli, ipan mestli noviembre onka Orizaba, ompa kinnimakah kamohtli. (Teodoro Emilio Martínez, 6 de noviembre de 2009).

De la milpa sacamos xilotes, después se hace elote, kuitlakochi, tomate de milpa, pertenece a Tlálloc., al igual que los animalitos que luego se comen la milpa, pertenecen a Tlalokan (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre de 2008).

"Millan sekikixtía xilotl, nimah mochiwah elotl, kokochi, tomatl, nochi powih tlaloc, nonihki kenin yokatzitzintin tlen kikuah milli powih tlalokan". (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre de 2008).

La cosecha ó recolecta de varias verduras también los llevó (para el caso de esta comunidad, aun que, en menor medida, en otras comunidades de la Sierra de Zongolica se sigue practicando) a practicar el trueque en el mercado regional del municipio Tequila.

A lo anterior se suma la recolecta de hongos diversos, que junto con los tomates recolectados, los quelites se degustan con bastante armonía, se preparaban asados en el comal, hervidos y se les agrega salsa ó en empanadas.

Con las cebollitas se intercambiaban cosas en Tequila, alguna fruta u otra cosa, ahora ya no hay por aquí cebollitas, hay otros que es el xokoyolli, se come crudo, o con tortilla, va uno al campo por un manojo, se prepara una salsa. Primero se hierva como quelite y luego le agregamos salsa, es muy sabroso. En la milpa también se obtienen cuilacohi "kokochimeh" hongos durmientes (ver foto), elinanakatl, son hongos de elite, son de color blanco, otros son okowati, se come en taquitos con epazote y salsa, hay otros color negro, kechpaltzi son largos, planos, chiquitos, blancos, otro itzkuinyakatzilimeh, son redondos, gruesos y negros (María Cruz Antonio, cinco de noviembre de 2008).

Ika tliolxonakatl osetlapalayah Tequila, itla tlakilotl, axka Nikon akmo onkah tliolxonakatl, onla xokoyolli, mokua xoxowik tlamo ipan tlakalli, seyowih sekikuitih settakitzkilli wan sekichiwa chilmolli. Ichin milli sekikuiti kokochi, elinanakatl, inin istakeh,oksekimeh okowati, sekikua ipan tlaxkalli iwan

ipazotl, wan chilmolli, oksekimeh tliliwikeh, intoka kechpaltzi inin wowoyakeh, ppahpallawakeh, tziutzintin, istakeh. oksekieh itzkuinyakailimeh, inin tlatlankachikeh, tilawakeh wan tliliwikeh. (María Cruz Antonio, cinco de noviembre de 2008).

Las plantas forrajeras son las siguientes: Kohtomakillitl (quelite de entre palos, de entre árboles), este se da en el cafetal, totolkillitl (quelite para el totol), este se recolecta en el monte, el elokilil (quelite de elote) es el más solicitado, ya que lo consume una diversidad de animales domésticos, tlalmatlali significa yerba de mano, también es una yerba que se da en la milpa y techichik yerba amarga, aunque este último también es forrajera, no se obtiene de la milpa, sino que se recolecta a la orilla de los caminos y carreteras.

El quelite chichikilil, se da en el monte, casi no sale en la milpa, eloquilil, quelite de elote, si ese es el que se da en la milpa, se ocupa para los animalitos guajolotes, pollos, cochinos, hay otro quelite, se llama tlalmatlali 27:01, éste se da en la milpa, algunos cochinos animalitos si se lo comen, techichik florea de color amarillo en la orilla de la carretera, estas hierbas son para los animales (Antonio Tcohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Chichikilil motemakah ichin Tepetln, inin amo miak motemaka ichin milli, elokilil kema motemaka ichin milli, inin kikuah totolimeh, pollomeh, pitzomeh, oksé itoka tlammatlali, inin motemaka ichin milli seki pitzomeh kema kikuah, techichik motemakah ihin ohtle inin nonihkeh kikuah yolkameh. (Antonio Tcohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Para poder mostrar las plantas auspiciadas, asociadas y no inducidas sino recolectadas, anexo la siguiente tabla, que muestra que en total se detectan 40 plantas entre comestibles, medicinales, flores, hongos, forrajeras, que son de los nahuas de la sierra de Zongolica, por el uso que le puede dar cada comunidad (Ver tabla 4.2).

Tabla 4.2.

Tabla 4.2. Diversidad de alimentos, plantas medicinales, plantas forrajeras en la comunidad de Petacala.		
Alimentos	Nombre en (nawatl) náhuatl	Nombres en español total 40
Calabazas	Tamalayohtli, tzakalayotli.	Calabaza tamalayota, tzacalayota.
Quelites	Wasohtli, tomakilitl, epazotl, wahkilitl, ayohkilitl, xochikilitl, chichikilitl.	Huauzontles, quelite blanco, quelite morado, epazote, quelite de calabaza, flor de ejote, quelite amargo.
Cebolla	Tliolxonakatl	Cebollin
Flores	Sempoalxochitl	Flor de muerto
Hongos	Kokochi, elinakatl, itzkuinyikatzolmeh, ikechpaltzin.	Cuitlacoche, hongo de elite, hongo negro, hongo blanco.
Tomates	Miltomatl, iswatomatl	Tomate rojo, tomate verde.
Frijoles	Pittza, ilahmakitl	Frijol chico, frijol gordo
Fruta	Pipitzo	Fruta
Planta medicinal	Elikuwitl ixihyoh, tomakilitl, totolkilitl	Hoja de elite, quelite blanco, quelite de totote.
Semillas	Ayohixwatl	Semillas de calabazas
Forrajeras	Amosoh, totolkilitl, ixihyo milli.	Quelite, quelite de Guajolote, hoja de milpa
De la milpa como planta	Xilotl, elotl, tleolli, xochitl milli, iowayo milli, elotochintzin.	Jilote, elote, maíz, flor de milpa, caña de la milpa, elote falso.
Otros	Kamohitl, etolontzin., xoxokamohitl	Camote, chícharo, camote agri dulce, habas.

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas, 2008

4.5 Pixkah: cosechando mazorca

El abandono del cultivo del maíz quizás no sólo tenga una causa, es decir, que el proceso de la siembra es muy caro, sembrar 30 tareas (2.4 hectáreas) significa invertir aproximadamente quince mil pesos, obteniendo una tonelada y media de maíz, cuyo costo en el mercado sería de ocho mil pesos, bien pagado. Esto tiene que ver con la política económica del país, cuyo propósito se ha enfocado en disminuir los apoyos al campo, y en todo caso los programas como Procampo se han concentrado en montos para los productores grandes, mientras que a los pequeños no les brindan el apoyo. Por otra parte, el gobierno federal ha incrementado la importación de productos agrícolas, entre ellos el principal alimento de los mexicanos, lo que ha sido el Maíz. A pesar de que el panorama de incremento en la producción, cada vez somos más mexicanos a los que no les alcanza. México ha aumentado las importaciones de alimentos de maíz, frijol, sorgo, trigo, carne de res y cerdo, al igual que sus exportaciones de hortalizas y frutas (González y Macías, 2008:53).

Es evidente que México depende del mercado americano y deja desmantelados a los campesinos, sobre todo a los constructores de la sabiduría ancestral, los indígenas, quienes desarrollaron una planta, y con ello todo un sistema agrícola: la milpa. Es pertinente aclarar, para el caso de la comunidad de Petlacala, al igual que en casi toda la Sierra de Zongolica, que la producción de milpa ha sido para fines netamente de autosubsistencia y en el mejor de los casos para intercambiar o prestar la semilla con alguna otra persona. Pero ¿si no se vende, porque se empieza a dejar de sembrar?. Para el caso de esta localidad, primero varios de los ancianos del pueblo, mismos que siempre auspiciaban esta planta, ya han muerto y quedan los jóvenes. Éstos han encontrado en el bosque una alternativa de ingreso con lo que sufragan la compra del grano (esto se aclara ampliamente en el capítulo 2):

Octubre y noviembre hay elote, de ahí para enero ya hay mazorcas, empieza la cosecha de mazorca. Cuando se cosecha el maíz se da de comer a la gente, todo lo que se reunió de mazorca se le hace su casa, casa de la mazorca, se

zahuma donde se reunió la mazorca, se le tiende la tabla, se zahuma para que esté ahí reunido (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

ipan mestli octubre wam noviembre onkah elotl, ipan mestli enero yionkah sintli wam pewa pixka. Tlake sepixka setellamakah, wan nochi tlen osekolocho sintli sekichiwiilia ikalli, kalsinkalli, sekipopoxwiah ipampa ompa mayito. Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Ya se están perdiendo las milpas, ya no quieren sembrar, ya tiene mucho tiempo que estaban los viejitos que sembraban, ahora son puros jóvenes y ya no quieren hacer este trabajo, se van a buscar empleo otro lado, se compran sus cosas, ya no quieren. Nuestra siembra nos alcanzaba todo el año, era para autoconsumo (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Yimopolohti milli, akmo kineki tokaskeh, yowehkah okatkah tatameh otokayah, axka son chokomeh wan amo kinekih kichiwaskeh inin tekipanolli, oksekah kitemowah tekipanolli, mollahtlakowiah, akmo kinekih. Totokalitli otechahxiliaya nochi sexiwiitl, nochi ikaotipanotiaya. (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Al cambiar de actividad, la población se dedica explotar el bosque, al principio los madereros iniciaron por sustraer la mejor madera y la más abundante: el ocote, esto es al final de los noventa del siglo XX. Para el año 2005 ya se había terminado el principal bosque, por lo que han optado por otras maderas: de encino, elite, aunque los pocos explotadores del bosque buscan uno que otro árbol para poder trozarlo.

Antes de la llegada de las motosierras, las personas trabajan limpiando milpas, sembrando, cosechando, venta de leña, ahí había trabajo, pero ahora que nadie siembra no hay trabajo, los que se acabaron ahora el bosque, ya tienen otros trabajos, de albañilería, venta de chicharrón (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Ayimo oahsikiah motosierras, ihkuakoniñ tlakameh otekipanowaya ichin milli, otloxowaya, otokayah, opixkaya, nonihkih okinemakayah kowitl, ompa okatkah tekipanolli wan keh axka akmo ika toka, amo onka tekipanolli, tlen okitlamihkeh okoyoh axka tepankalchiwah, kinimaka chichárron. (*Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008*).

No obstante, el uso del maíz y sus derivados se mantiene, aunado a que es un alimento imprescindible, también parte del altepetl, de la identidad, que sin ella no se entiende ser indígena o masewales.

4.6. Atoles, tamales y tortillas

El arte culinario con base en los derivados del maíz se mantiene y es amplio, aunque el grano que compran los habitantes de la comunidad no se iguala al sabor de la producción local, se mantienen alimentos específicos para ocasiones especiales, que marcan inicios de la fiesta patronal, de días de vigilia, de siembra, alimentos para enfermos, alimentos exclusivos para el hombre por ser considerados fríos o calientes, y para la mujer. Uno de los alimentos que no falta es la tortilla, de ahí los atoles y tamales como alimento.

Aunque aquí en este texto se habla de los alimentos derivados de la milpa, es importante resaltar que a las decenas de plantas cultivadas y no cultivadas (germinan solas), se agregan otras plantas silvestres: quelites, hongos, flores, recaudo, con las cuales se muestra la gastronomía desarrollada por las mujeres indígenas. “Por varios milenios la comida de los pueblos de Mesoamérica se basó en el maíz, el frijol, el amaranto, la chia, la calabaza, el cacao y el maguey. Con ellos se preparaba una gran variedad de platillos y bebidas, que se combinan con otros productos de la recolecta, el cultivo, la caza y la pesca. Contaban así con una dieta sabrosa y nutritiva, capaz de mantener una población sana y vigorosa. Para el primer milenio de nuestra era habían logrado crear un saber culinario original y complejo” (Esteve, 2007:19), (Ver Tabla 4.3).

Tabla 4.3

Variedad de alimentos: atoles, tamales y tortillas

Alimento (Idioma mexicano)	Alimento (Idioma español)	Temporada de preparación y consumo y uso ceremonial	Uso ceremonial (UC)
Atoles : Xokowatolli	Atole agrio- azul, rojo	Entre abril y mayo, específicamente cuando se siembra	Para cultivar el maíz
Kohnixtli Kohnixatolli	o Atole de ceniza o de granillo	Se puede preparar cualquier día del año, se prepara para las señoras que acaban de tener un bebé. También para toda la familia.	Bebida caliente para las señoras que acaban de tener un bebé
Kakahuatolli	Atole de cacao	Se prepara y consume en el mes de abril, para toda la familia.	Se consume en la semana santa (Iglesia católica).
Xokomikatolli	Atoli de uva	Se consume en el mes de septiembre- octubre para toda la familia.	No se le da a la mujer que esta embarazada o acaba de tener su bebé.
Tleolatoli:	Atole de granillo	Se prepara cualquier día del año.	No se le da a la mujer que esta embarazada o acaba de tener su bebé.
Eloatolli o chilatoli	Chileatole	Se prepara y consume para toda la familia en temporada de elotes en el mes de septiembre, octubre y principios de noviembre.	No se le da a la mujer que esta embarazada o acaba de tener su bebé.
Nixtamalatoli	Atole de nixtamal	Se prepara en cualquier día del año.	Para la mujer que acaba de tener su bebé.
Tamales: Xokotamalli	Tamal agrio	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	Se pone en los altares el día de muertos.
Iyotamalli	Tamal de frijol	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	Se pone en los altares el día de muertos.

Variedad de alimentos: atoles, tamales y tortillas

Alimento (Idioma mexicano)	Alimento (Idioma español)	Temporada de preparación y consumo y uso ceremonial	Uso ceremonial (UC)
Chillohtamalli	Tamal con chile	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	Se pone en los altares el día de muertos.
Nakatamalli	Tamal con carne	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	Se pone en los altares el día de muertos
Elotamalli	Tamal de elote	Se prepara y consume en el mes septiembre y octubre, inicios de noviembre.	Se pone en el día de muertos.
Tortillas: Tlaxkalli poxawak	Tortilla azul	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	
Tlaxkalli ixtak	Tortilla blanca	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	Se pone en los altares el día de muertos
Tlaxkalli chichiltik	Tortilla roja	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia	Se pone en los altares el día de muertos
Tlaxkalli tzopelik	Tortilla dulce	Se prepara y consume cualquier día del año para toda la familia.	Se pone en los altares el día de muertos

Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas, 2008

La preparación de los alimentos es todo el año, excepto algunos alimentos que se preparan en especial momento y que son imprescindibles, porque así marcan los sistemas normativos indígenas, los llamados "usos y costumbres" y también depende de la disponibilidad de los recursos naturales disponibles dentro y fuera de la milpa.

El consumo de algunos alimentos depende del estado de salud, de la edad tanto para hombres y mujeres. En general todos los alimentos que se consideran calientes, la mujer los puede consumir y en ocasiones los alimentos fríos, poniendo especial cuidado en las dos variables señaladas, mientras el hombre por lo general puede consumir alimentos fríos y en ocasiones calientes, poniendo especial cuidado en las dos variables indicadas.

Atoles

Aquí se anotan siete atoles, sobre todo este número significativo, dual como el día y la noche, como lo frío y lo caliente. Muchos de estos atoles se prepararan durante el transcurso del año (ver tabla 4.3). El arte culinario complejo y simbólico desarrollado durante cientos de años o miles de años, muestra de que los saberes de la milpa se trasladan a la cocina, en donde el aprendizaje continúa, ahí mismo en el laboratorio nawa, laboratorio de alimentos, las niñas aprenden a preparar atoles, el niño a acarrear leña que se encuentra apilada cerca de la casa, para que cuando todo esté listo todos degusten esta delicia:

Nosotros hacemos xokowatoli, es decir atole agrio en ocasiones rojo, y se prepara principalmente el día de sembrar maíz, ahí se lotoman los que siembran, se sirven en jícaras y se le graga azúcar...kohnixatolli es decir atole blanco, tiene granillo de maíz, atole kakahuatolli, es decir de cacaho, éste se prepara en semana santa el día de la virgen la Purísima, ...en ese tiempo el mayordomo reparte el atole, con pescado y tenpexkistli, pues esto se sirve en esa fecha, en varias casas se hace esta comida, pues es pecado no comer "pescado", o mejor dicho es pecado no distribuirlo (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Tehwan sekichiwah xokowatolli, inin poxawak, tlamo chichiltik, inin okachi sekichiwah tlaki setokatih, ompa konih tekipanohkeh, sekiteka ichin xikalli wan sekitalilia sekitzopelik ... kohnixatolli kipia tliolli inin istak...kakahuatoli inin sekichiwah ichin weyi tonalli iilwih Tonantzin La Purísima ... ihkuakoni Mayordomo kixihxilowa iwan michi wan tenpexkistli inin motetlamaka ihkuakoni, ichin sehse kalli kichiwah inin tlakualli, amo kualli amo sekikuas

michin, amokualli amosekixihxilos (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Tamales

Los tamales son conocidos por todos los mexicanos, y por supuesto en todas las comunidades indígenas de México, pues su alcance llega hasta donde se cultiva la milpa. Tamales de diversos aromas, sabores, texturas, se pueden encontrar picosos, dulces, de color azul, rojo, amarillo, blancos, etc. Este alimento, también sagrado como todos los alimentos es parte de nuestras raíces indígenas, ahora se ha convertido en el alimento que se sirve en los mejores restaurantes, como también en las fiestas populares.

Su preparación conlleva una serie de conocimientos para poder mezclar la masa con frutas diversas, o picantes diversos, o con flores ó retoños de plantas, palmas, envueltos con hojas de diversos árboles. Pero su preparación, desgraciadamente, depende de la disponibilidad de diversos recursos naturales y plantas cultivadas y no cultivadas:

Se hace el xokotamalli, que es un tamal agrio, este se envuelve con oja de árbol de encino, éste se le agrega manteca y sa l... iyohtamalli, éste se envuelve con hoja de mazorca, a la masa se le agrega frijol ... chilohtamalli, a la masa se reagrega chile carrizo "akat" seco y rojo y se le agrega un trozo de carne de cerdo, ya sea costilla o maciza y se envuelve con hoja de mazorca ... ahora. tambien a la calabaza variedad tzakalayohtli se hace con masa y se agrega azúcar (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Sekichiwa xokotamalli, inin sekimilowah ika ixihyoh awatl, sekittlalilia istatl wan chiawak...iyohtamalli, inin nonihki sekikimilowa ika totomoxtl, tixtli sekittlalilia etl ... chillohtamalli, tixtli sekittlalilia chilakatl, chiawak wan pilzonakat! wan sekikimilowah ika totomoxtl...axka tzakalayohtli nonihki sekichiwa iwan tixtli wan sekittlalilia tzopelik... (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Los saberes en cuanto a la milpa, a los usos del maíz, no se pueden explicar sin hablar del bosque, porque de él se obtiene leña para cocinar los alimentos, para hacer fogata y platicar con la familia alrededor del fogón, de él se recolectan hongos, flores, verduras para acompañar las tortillas, los atoles, de él se obtiene el agua, el oxígeno, pues el representa una parte de nosotros.

4.7. Mataron el bosque: árboles, madera, leña y agua

El bosque, kohyoh como se conoce en idioma Náwatl, y significa abundancia de de árboles, aquí podemos encontrar una diversidad de usos, es decir, no limitamos a clasificarlos como maderables y no maderables, si bien si se utiliza para hacer leña. En él hay gran variedad de productos, muchos de éstos son medicinales, fijadores de nitrógeno, para darle sabor a los alimentos, para envolver tamales, en la tabla 4.4 menciono algunos:

Tabla 4.4

Árboles de la comunidad de Petlacala, Municipio de San Andrés, Tenejapan, Veracruz.		
Nombre en idioma español	Nombre en idioma Náwatl	Uso
Ocote	Okotl	Madera, resina como insecticida para el maíz.
Escohuite	Itzkuwitl	Poste para sostener la casa, leña.
Elite	Elikowitl	Fijador de nitrógeno, sostén para frijol de enredadera, provee hongos comestibles, y de uso medicinal.
Encino	Awatl	Se utiliza para hacer carbón, leña, como madera, y es de uso medicinal.

Fuente: Elaboración propia a partir de entrevistas, 2008

Como se puede observar, en el bosque abunda la diversidad, pero más bien uno mismo puede ubicar el bosque dentro del bosque, o en otros términos los bosques dentro del bosque, es decir, la existencia de árboles varía dentro del espacio, al igual que la vegetación, los hongos, las aves, la fertilidad. Por ejemplo, para obtener alguna planta medicinal, se ubica en algún espacio dentro de toda la vegetación, aunque a primera vista se vea el bosque homogéneo.

Sin embargo, este bosque se ha reducido de forma considerable, que no es necesario mostrar aquí una estadística, basta con ver las montañas de piedra cubiertas de arbustos en algunas partes y que antaño hubo árboles.

Hace tiempo cortaban un ocote, le sacaban las tablas, las vigas, las cintas, los cuarterones, se quedaban las ramas de buen grosor, la cáscara del ocote, los llamados costeras, etc. Tiene como 6 años que entró la motosierra, todos se soltaron encima, ahora ya nadie saca madera, ya se acabaron la madera (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Yowehka okitikiayah se okotl, okikixtiliaya tabla,viga, cinta, cuarteron, wan omokawayah imamayotl tohtomawak, wan okokotl iyewayoh, inin kilia costeras. Yikipia kanah chikuasen xiwitl ika motosierra okitlamihkeh, nochtin omokahkawakeh ipan, axka akmo ika kikixtía kowitl, yokitlamihkeh kowitl (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Cabe destacar que antes de que se usara esta tecnología movida con gasolina, utilizaban una herramienta manual denominada Sierra, con la cual se cortaba la madera, aunque representaba invertir más tiempo. También significaba extraer únicamente los recursos necesarios, esto permitía la recuperación, de alguna manera, del bosque.

Para cuando se usa la sierra de mano pues son dos personas, se acomoda el tronco para sacar la tabla, cinta o cuarterón, de tal modo que alguien pueda estar arriba y otro abajo, ambos quedando en la posición vertical, para que literalmente uno quede encima del otro, el que está arriba jala la sierra y

viceversa para el que está abajo, sin embargo para usar la motosierra sólo una persona opera la máquina (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Tlaki sekionana tepostle, ome otikipanowayah, okiyehtlaliayah kowitl wan okikixtiayah tabla, cinta, cuarton, se tlakpak wan se Thani omokaya ihkoni okikixtiayah, ika inmah okiwillanaya tepostli, se okiwillanaya wan oksé nonihki, wan axka moto, son sé tlakatl ika tekpanowa (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

A finales de los años noventa, un habitante de la comunidad introduce una motosierra, no demoró su uso por otros pobladores, sobre todo representó la facilidad de operar y extraer madera del bosque, también representó ahorro de tiempo y un mayor ingreso para algunas familias, de pronto camionetas, coches eran adquiridos por los madereros. Esto da cierta opulencia frente a las demás familias, los huaraches fueron cambiados por botas, la siembra se dejó de lado, en su lugar adquirían maíz por bulto en la tiendita de la localidad ó en la ciudad más cercana, la carne de cerdo no se compraba ya por medios kilos o unos pesos, sino por piezas de varios kilos.

Pero este cambio trajo consigo la destrucción a diestra y siniestra del bosque, que tantos años le había tomado formarse, crecer en su seno uno que otro venado, albergando infinidad de víboras, aves, ardillas, y plantas, etc. Este bosque es parte de la gran fábrica de agua, como dice Boege "La Zongolica es parte de las regiones hidrológicas, cuencas y captación de agua correspondiente a la Sierra Norte de Oaxaca y Zongolica de Veracruz, pues esta región es cabeza de cuenca de uno de los ríos más importantes del país: el Papaloapan" (Boege, 2008: 82, 89, 90). El autor mencionado indica que la Zongolica, de acuerdo a las isoyetas de precipitación, es una de las regiones cuya precipitación pasan de los 4000 mm de lluvias al año. Pero, sobre todo, los bosques retienen el agua, la filtran y emerge en los manantiales, en los ríos, para el consumo humano.

Pero con sólo una moto compraron, todos empezaron a comprar, José Domingo fue el primero que introdujo la motosierra, pues allá arriba se veía mucho árbol, todo lo terminaron, ya tiene como dos años que no cortan árboles, pero el hijo de Ángel de la Cruz, Mario, está cortando solo árboles de elite, ahí anda pepenando, ahora sólo quedan varas (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Son sémoto okikohkeh, nochtin opehki kikowa, José Domingo axto yeh okikoh, nahko miak omolaya kowitl nochi okitlamihkeh, yikipiah kanah ome ockachi xiwitl akmo kitikeh kowitl, wan ichokko Angel de la Cruz, Mario, kiteki elikowitl ompa kipehpintinemi, axka son keh tlatlakotl mokawa (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Antes había sierra de mano, pero cuando compraron las motosierras pronto terminaron los árboles, antes se cortaban como una docena de tabla al día, ahora como cinco docenas de tabla en el mismo tiempo (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Yowehka okatka tepostli ika inmah okitikipanoltiayah, kenin okinkohkeh motos nimantzin okintlamihkeh kohmeh, yowehka okitikiah kanah maktlantli wan ome tabla se tonalli, axkah kanah eyipoalli tabla kikixtiah (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Ángel de la Cruz y sus cuatro hijos (Jaime, Mario, Federico y Sergio) tenían tres motosierras, todos sacaban madera, todos tumbaban árboles, para el caso de José Domingo y su hijo Héctor tenían dos motosierras, todos cortaban allá arriba en el monte del municipio. Y Pascual Reyes y su hijo Víctor dos motosierras (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Angel de la Cruz wan nawi ichokowah (Jaime, Mario, Federico y Sergio) okipiyah eyyi motos. nochtin okohkixtiayah, nochtin okitikiah kohmeh, José Domingo wan ichokko okipiyah ome motos, nochtin otlakekiah nahko. Wan

Pascual Reyes wan ichokko Victor, ome motos (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Sin embargo, en la extracción de la madera participó gente de una comunidad vecina: Naranjos, perteneciente al mismo municipio San Andrés Tenejapan, algunos madereros de la comunidad de Zoncolco, del municipio de Magdalena, y otros no indígenas, no pertenecientes a esta región Sierra de Zongolica, son pobladores del municipio de la Perla. Y precisamente los aserradores externos obtienen la madera de esta comunidad y es grande el contraste en cuanto a poseer camionetas nuevas o seminuevas, frente a los aserradores locales y sobre todo frente a los no extractores de bosque de la comunidad. Pero ¿por qué los habitantes, hombres, mujeres, niños y ancianitos no se han apropiado de eso, que desde siempre les había pertenecido, y cuyo recurso natural lo extraían sin importar quién era el propietario del terreno?.

Del bosque los habitantes recolectaban varas, piñón seco de los ocotes, hongos, plantas para hacer escoba, sin que nadie se opusiera al uso, pues era tan normal. Además, cada familia tenía su acahual, de donde se abastecía de leña. ¿Qué es lo que pasa, en dónde se sitúa la comunidad cuando entran otros actores a extraer el bosque?

Los extractores de madera del municipio de la Perla migraron a esta zona por la facilidad de obtener madera, el costo de los terrenos con todo y bosque es relativamente barato, pues oscilan alrededor de los 25 mil pesos por hectárea. Esta migración de extractores de bosque obedece en parte al deterioro forestal que sufre la zona de donde provienen, la zona del pico de Orizaba, es decir, ya no hay pinos para tumar.

"La zona del Pico de Orizaba actualmente es el área natural "más desprotegida" de todo el territorio poblano. Se estima que anualmente se pierden entre 600 y 800 hectáreas de áreas verdes debido a la tala inmoderada. A esto se suma la deforestación provocada por el impulso a la ganadería caprina extensiva, la falta de un programa de manejo de la zona, un

plan de vigilancia deficiente y el abandono de los gobiernos de Puebla y Veracruz del plan de protección instaurado hace unos años" (Juárez, 2002).

Para principios del año dos mil, entre el 2005 y 2006 se exterminaron los árboles, los hombres de Petlacala empezaron a buscar nuevas fuentes de ingreso, empezaron a emplearse como ayudantes en la construcción ó se volvieron comerciantes y mientras los pocos árboles que quedan están siendo pepenados.

El exterminio del bosque no sólo representó la falta de ingreso y el aniquilamiento de los árboles, flora y fauna, afectó a los que extraen leña, ya que ahora tienen que ir más lejos y perjudicó a toda la comunidad, ya que es la principal fuente de combustible.

¿Aquí quiénes sacan madera, trozos de leña?, ahora ya casi nadie saca madera, porque se acabó el bosque, los que extraían eran Pascual Reyes, mi tío José Domingo y Ángel de la Cruz, eran los principales, aquí abajo en la explanada del pueblo se amontonaban los trozos, tabla, vigas, cinta, cuartón, todo lo vendían en la ciudad de Mendoza, en pequeños talleres de carpintería (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

¿Nikan akinmeh kohtikeh? axka akm, otlanki okoyoh, tlen okohtikíah Pascual Reyes, notío José Domingo wan Angel de la Cruz, yehwan okachi okohkichtiayah, Nikan Tlani miak okitemayah kowitl, troso, tabla, viga, cinta, cuartón, nochi okinimakayah Mendoza lcahn carpintería (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Ahora empieza a crecer pero muy delgado, pero los de la comunidad de Naranja están cortando así, en los mismos terrenos que se encuentran a lo alto de este pueblo, Petlacala, son terrenos del municipio. no importa que estén delgados los árboles, se los están acabando, sacan polines (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Axkan yiken moskaltihlih pihpitzawak wan yehwan chantih Naranjos ihkoni kitikeh, ompa kanin katih tlalmeh ikuapan inin Altepetl Petlacala, itlahwan municipio, amo tlenkiitas ihkoni kitiki, kixixtiah polines (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Al agotarse el bosque, los extractores de éste cambiaron de oficio, a excepción de los que siempre han trabajado en la leña, e incluso algunos retoman este oficio.

Aquí la gente trabaja sacando leña, madera ya casi no, uno o dos, porque se acabó el bosque, mi hermano trabaja de albañil, mis hijos de ayudantes haciendo el camino, Ángel de la Cruz vende carnitas en Orizaba, pero dicen que debe mucho dinero, tenía tres camionetas, ahora sólo una camioneta. Pascual Reyes también vende carnitas en Orizaba, su hijo Victor trabaja en un lugar donde compran huesos de ganado, o cebo. Héctor, hijo de José Domingo, trabaja en el Ayuntamiento de chofer. Mi suegro Antonio Tocoehua (finado 2009) ya no trabaja, se ayuda con el apoyo de la tercera edad, y luego va a tocar música en la ciudad, lleva su violín. A mí me dan mi Oportunidades, lo de tres hijas unos 1,600 ó 1, 800 pesos cada dos meses, poco dinero y me voy ayudando (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Axkan tekpanowah kuahkokueh, akmo miak kohkixtiah, se, ome, ika otlanki okoyoh. nohni kinchihtenemi tepankalmeh, nochokowah tlapalewiah kiyectlalia ohtli, Angel de la Cruz kinemaka carnitas Orizaba, kiihtowah kitewikilia miak tomin, okipiya eyi teposnehninkeh axaka son sé. Pascual Reyes nonihki kinemaka carnitas Orizaba, ichokko tekpanowa kanin kikowah mitt, Héctor ichokko José Domingo tekpanowa ichin Ayuntamiento, teposnehnimitia. Nomonta akmo tekpanowa mopalewia ika tercera edad wan pewa tlatzotzonalih Orizaba, kiwika iviolin. Neh nechmaka oportunidades ipanpa eyi notakowah, kanah 1,600 tlamo 1,800 pesos ohome mestli, amo miak tomin, ika nimopalewihti (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

4.8. Los leñadores: agonía del bosque

Los habitantes de la localidad, al igual que toda la Sierra de Zongolica, todos los masewales, por cientos ó miles de años se han acompañado del fogón, en idioma náwatl se le conoce como tlikuilli (tlikl significa fuego, kuiltik significa quebrado, y li es un sufijo denota palabra en singular), que no solo ha representado el espacio para cocer alimentos, sino un espacio sociocultural, simbólico, cosmogónico, medicinal, un espacio donde se transmiten cuentos, relatos, información de la comunidad. Es decir, es claro y contundente el uso del combustible.

Los abuelitos, que en su mayoría ya murieron, se dedicaban a obtener leña, ésta la comercializaba en la ciudad de Orizaba, era transportada en la espalda del hombre y la mujer, haciendo una caminata de varias horas, hacían carbón, recolectaban hongos y plantas medicinales:

También hacían carbón, leña delgada se vendía por 100 maderitas, un ciento equivale a cinco manos, éste lo vendían en Orizaba, éste se utilizaba para los calentadores de agua. Se llevaban makuilli ciento (makuilli, vocablo nawatl significa número cinco), es decir, quinientos palitos (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Nonihki okichiwayah tekolli, okohkichtía sehseñ ciento kohtzitzintin, inin okinimakayah Orizabam ika okitotoniayah atl, okiwikayah makuilli ciento (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

En la comunidad existen 13 personas, prácticamente la mayoría de las viviendas de la comunidad, que se dedican a vender leña por rollo y que tienen dicha actividad como su principal fuente de ingresos:

Los que sacan leña, son varios como mi hermano, yo también vendo leña, con eso la voy pasando, rajo leña con hacha, sino saco la leña ¿con qué como?, ayer llevé 20 rollos de leña a la comunidad de Encino Grande, amarré 11 rollos,

los cargué en un burro y en el otro 9. Y aguantan porque comen bien, les doy cuatro kilos de cebada diarios a cada uno de ellos, cuesta cinco pesos el kilo, en total cuarenta pesos diarios, porque si no les doy de comer, solo hierba, los malo, como Agustín se le murió su burro, sólo lo tuvo cuatro meses, allá en el camino se murió, es como nosotros que no comamos, nada ni café, y que cargue uno, pues no aguantamos, yo compro leña ó voy al monte a sacar la leña. Los que sacamos leña somos varios, José Portillo, José Tonio, Felipe, Tonio Reyes, Francisco Reyes, Fernando Antonio, "Ingeniero" José Teodoro, Chokko, José Tcohua, Moisés, José Domingo (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Kuahkokueh miakeg,, nokni, neh nonihki niknimaka, ika inon nipanotih, niktlapana kowitl, tlamo nikkixtith ¿Kanin, kenin?, yalla onikwikak sempoalli rollo kowitl né Encino Grande, onikmamalti 11 rollos se yolkall wan oksé nueve. Wan tlaxikowah tlakuah kualli, sehse nikinmakah nawi kilo cebada, nochippa, ipanti cinco pesos kilo, cuarenta pesos nochippa, tlaki amo nikintlamakas nikinmiktis, kenin Agustín okimomikili sé iyolkall, , son okipixki nawi mestli, né ichin ohtli omikki , kenin tehwan tlaki amo masellakua amo seltaxikos, neh nikkowa kowitl tlamo nikkixtith tepell . Tlen sekohtiki timiakeh: José Portillo, José Tonio, Felipe, Tonio Reyes, Francisco Reyes, Fernando Antonio, "Ingeniero" José Teodoro, Chokko, José Tcohua, Moisés, José Domingo (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

En promedio se podría decir que cada leñero entrega 50 rollos de leña, es decir, si son trece personas los que se dedican a esta actividad, representan el 83% de familias es decir, trece de quince. Esto se traduce en 650 paquetes de leños, aproximadamente entre 400 a 500 pesos de ingreso por semana para cada unidad doméstica, cuyo promedio de número de habitantes oscila entre 5 a 7 personas hijos, padres y abuelitos, lo que viene representando un ingreso de 70 pesos por cada miembro de familia a la semana.

Compro por tramo de bosque, árboles, y Pepe me saca la leña, él troza los árboles y corta la leña por tarea, con un costo de 140 pesos, de aquí salen 40 rollos de leña, yo amarro y acarreo la leña. Yo voy a entregar tres veces a

Encino Grande, a Juan Álvarez, tres veces voy con 20 rollos cada viaje (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Nikkowa sonseki okomeh wan Pepe kikixtia kowitl, yeh kintzonteki kohmeh wan kixilowa, kiteki kowitl sehseñ tarea, se tarea 140 pesos, ompa sé tarea kikixtia 40 rollos kowitl wan neh nikielpia wan niksaka, eppa niknimakati kowitl Encino Grande, Juan Alvarez ninimakaltia, eppa nio wan nikwika 20 rollos ipampa se tlawikalli (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Si cada tarea representa tumbar 4 árboles (dos árboles medianos y otros tres chicos) y de ahí se obtienen cuarenta rollos para una familia, se necesitarían 52 árboles para las trece personas que se dedican a esta actividad por semana, lo que representaría una arboleda de 200 unidades al mes y 2400 al año, pero hasta aquí, no se calcula cuanta leña consume cada familia:

José Portillo va unas dos veces a la semana. Una sola, pues cada ocho días, pero él se ayuda por la tienda que tiene, vende alcohol, lo compra en cuatro pesos y lo vende en ocho, pero como nosotros, sino vendemos leña, pues no hay nada de azúcar. A mí me ayudan mis hijas, luego mando a Paulina y Pascuala, les amarro la leña en los burros y se van corriendo, otras veces todos van conmigo al monte, solo los dos chiquitos se quedan Reina y Gilberto, se va Paulina, Rosa, Marcelina, Pascuala, y yo, ellos también andan cortando, y se traen cargando la leña, tienen su mecapal, además de que los dos burros traen la carga. Yo por eso guío a mis hijos, sino con que van a comer, luego van a vender allá con doña Luz, no se dejan, compran azúcar, si venden dos rollos, pues compran dos kilos o en todo caso azúcar y frijol, ellas no se dejan, trabajan (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

José Portillo yowi ohpa ipan sé semana. Seppa ipan chikomeh tonalli, yeh mopalewia ika tienda kipia, kinimaka alcohol, kikowa ika cuatro pesos wan kinimaka ika ocho, wan kenin tehwan tlaki amo sekinimakas kowitl, amo onka itla tzopelik. Neh nechpalewia notakowahpewa niktitlani Paulina wan Pascuala, nikinmilpilia kowitl ichin yolkameh wan yowih mottalawah, pewa yowih nowan tepetl, son ome tziutzintin mokawah Reina wan Gilberto, yowih Paulina, Rosa,

Marcelina, Pascuala wan neh, yehwan nonihki tlatiktinimeh wan kualmamah kowitl, kipiah inmekapalli wan nonihki yolkameh wallamamah. Neh ikino nikinyekana tlamo ipan tlen tlakuaskeh, pewa kinimakatiweh né ichan Luz, amo mokawah, kikowah tzopelik, tlaki kinemakah ome rolo, kikowah ome kilo tzopelik, tlamo se kilo tzopleik wan se kilo etl, yehwan amo mokahkawah, tekipanowah (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Los ingresos que representa esta actividad no son suficientes para la subsistencia de una familia, porque se combina con otras actividades, comercio, albañilería, jornaleo. Y aquí es donde repercute en la alimentación, pues al morir los abuelitos, quienes mantenían un poco de milpa en sus parcelas, pues ahora todo tienen que comprar, quelites, maíz, chayotes, calabaza, chile, todos indican que no siembran porque no se cosecha nada, la tierra no está abonada. La comunidad se encuentra en la inseguridad alimentaria al dejar su cultivo tradicional: la siembra de maíz. Sin embargo, hay un modelo a seguir: la parcela de la señora Petra Fuentes Ascencio, quien tiene un terreno con una cantidad diversa de plantas comestibles: quelites, milpa, flores, aguacates, chiles, acuyo, chayote, café, es una huerta modelo, fruto de un cúmulo de conocimientos. Los pobladores acuden a esta familia para hacer algunas compras.

Pero recordemos un poco, la comunidad se ha movido con la venta de leña. Hace décadas, cuando no había carretera en la comunidad, pues los pobladores vendían leña en la ciudad de Orizaba. Los pobladores de esta urbe utilizaban calentadores de agua, para lo cual utilizaban dicho combustible. La leña tenía que ser delgada, con un corte casi estético, de ocote, ya que éste hace combustión sin hacer tanto humo, claro después se propagó el uso de calentadores que funcionaban con gas butano. De esta manera se dejó de consumir leña por ciento, es decir cien palitos delgados, aunque el uso del carbón se mantuvo hasta ahora en la primera década del siglo XXI, éste ha mermado, además en el pueblo de Petlacala se producen de forma esporádica unos cuantos bultos.

Actualmente el comercio de la leña, vendida por rollo, se da la cabecera municipal de este municipio, y en las comunidades de Tierra Colorada, Encino Grande, La cumbre, Quiñatta, debido a que la población se dedica precisamente a hacer camitas, chicharrones, para ello requiere de muchos palos.

Este recurso natural se obtenía de las propias parcelas, acahuals de los campiranes, al igual que se podía recurrir a los terrenos federales, aquí conocidos como pertenecientes del municipio, aunque eso era de forma esporádica, pues no se carecía de leña, ni madera.

Tomábamos leña en nuestro terreno, todos teníamos leña, árboles. Ahora es más difícil, no puedes acceder a los terrenos, además no hay leña. Desde que entraron las motosierras mataron el bosque, antes había, mucha leña se podría ahí, ahora lo venden no importando que sea de un trozo o árbol delgado (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Osekionanaya kowitl ichin totlalli, tinochtlin osekiyiya kowitl. Axka okachi owih, amo kualtis tikalakis ichin tetlalli, wan amo onka kowitl. Kenin okalakkeh motos okimiktihkeh kohyoh, yowehka okatka miak kowitl, miak kowitl opalaniaya ompa, axka nochi kinemakah amo kupa pitzawak mayito (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Es claro que en el momento en que entra la motosierra, y se empieza a abrir el mercado en ciudad Mendoza, sólo cuatro familias empiezan a aprovechar el bosque, y lo alarmante es que los madereros se quedaban a dormir en la montaña, con fines de aprovechar más el tiempo obteniendo más troncos. Según Ostrom reseñado por Lara, "Hardin había concluido que los individuos tienden a aumentar su comportamiento egoísta cuando se enfrentan a situaciones de escasez en la explotación de cualquier recurso natural o común, de tal manera que se involucran en circunstancias no cooperativas y por lo mismo aceleran la degradación del bien que se encuentra en riesgo" (Ángel, 2002: 264).

Ahora vamos a traer leña de varias partes, en el monte, tumbamos un árbol se seca y lo cortamos, hace años si había árboles, los hombres cortaban árboles, o cuando sembrábamos se quedaban los trozos de árboles, entre la milpa, ahí se secaba, ya no tenemos tlayinpa (terreno, espacio, lugar para la siembra, o mejor dicho ya no se hace, diseña este espacio), hace años si (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

Axka sekikuite nowian kowitl, ichin tepetl sekiteki se okotl waki wan sekiteki, yowehka kema okatkah kohmeh, tlakameh okitikiayah kohmeh, tlaotokayah omokawayah kowitl ichin milli, ompa owakia, axka akmó sekipia tlayinpa yowehkah kema (Luz Pérez Espíritu, 20 de noviembre de 2008).

El bosque, aunque no sea de propiedad comunal, ha significado una tragedia común, ya que ahí se recolectaban alimentos, de ahí todos podían obtener leños. Se explotó a diestra y siniestra, y ahora que ya se ha acabado este bosque, no hay un proceso de reflexión de esta destrucción.

Se perciben dos forma de concebir el uso y manejo de los recursos naturales, por una parte, algunos consideran que es necesario vender mucho para ganar más, mientras que otros sostienen que se vende poco para ir gastando el dinero con medida, ya que tener más dinero significaría gastar más, o todo. Además, esto también representa cuidar el bosque, porque es sacar la leña conforme se requiera:

Pues ya me acostumbré con la leña. aquí tengo leña guardada, cuando quiero dinero amarro diez rollos y me voy corriendo, allá donde vendo me regala azúcar, frijol, o el día de muertos traigo mucho tamal y pan (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Yonimomah ika kowitl, Nikan niktlatihtok kowitl, tlaki nikneki tomin nikelpia diez rollos wan nimotlalowa, ne kanin nitlanemaka nechtleokolia tzopelik, etl, ipan tonalli kenin ipampa totahtzitziwah nikwalika miak tamalli wan pan (Clara de la Cruz, viernes 28 de noviembre del 2008).

Mi tío José Domingo reúne toda la leña, va a dejar unos cien rollos o 150 cada mes o cada quince días, pues yo digo que sí, si yo también amarro 100 rollos, si lo hago y lo llevo, pero también el dinero me lo gasto todo, de un jalón, y así poco a poquito, poco a poquito, voy a dejar la carga y con eso compro lo que necesito, ayer fui a dejar 20 rollos, pasé a dejar el dinerito con mi mamá, porque mañana van a ir a Orizaba, va comprar chocolate, pan, para esperar a mi comadre porque van a vestir a mis hijas, para su confirmación (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Notío José Domingo kinechikowa nochi kowitl kanah 100 tlamó 150 rollos sehsen mestli tlamó ipan kaxtolí tonalli, neh nikihtowa kema nikilpia 100 rolos, nikchiwas wan nikwikas, wan nonihki tomin nochi niktlamis, sonséeme. Wan ihkoni ahachitzin, ahachitzin, , nikkawatih kowitl wan ika nittakowah sontlen nikneki, yalla onikkawato 20 rollos wan onikkahwilitikisko nonmah, ika mostla yaskeh Orizaba, kikowatiweh chokolatl wan pan, ika nikchias nocomadre kintlakentis notakowah, moconfirmaroskeh. (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Por otra parte, el caso de Clara de la Cruz es un ejemplo de la mujer indígena trabajadora, se esfuerza por capacitar, educar y transmitir los saberes necesarios de ser leñador a sus hijos, pues es la única mujer que se dedica a esta actividad, actividad que siempre realizan los hombres y no las mujeres.

Los hombres dicen que porqué trabajo, ellos dicen que se dividan los hijos, unos para él y unos para mí, pero no, no quiero yo, por eso los mantengo. los cuido, los alimento, por ahora ya tiene como dos años que se fue mi esposo, allá vive en la casa de su mamá. Les lavo a mis hijos, voy a dejar la leña, cuando piden dinero en la escuela, yo doy las cooperaciones, desde que entraron los niños a la escuela yo veo como pago todo, mi esposo nada, no paga nada para la escuela, uno de mis hijos grandes quería seguir estudiando en la secundaria, no se pudo, les piden zapatos, no hay, mejor se salió, pobrecito (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Tlakameh kiihtowah tleka nitekipanowa, yehwan kiihtowah masekintlahkoxilotokonewah, seki yeh seki neh, neh amo nikneki ikinoh ninkintlamakah, nikinmitta, ninkintlamaka, xaka yikipia kanah ome xiwitl oyahki notlaka, neh chanti ichan imama. Nikintlapakía nochokowah, nikkawatih kowitl, tlaki kitlahtlani tomin ika masetepalewi escuela, neh niktemaka, ken okalakkeh piltonmeh escuela neh Nikita kenin nitlaxtlawa, notlaka amitla, amo itlah tlaxtlawa, se nochokko okinekiaya momachtis secundaria, amo osekuallik, kitlahtlanih zapatos, amo onka, okiski, pobrecito (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Ahora mujeres que trabajen aquí, no trabajan, pero sino les dices a las niñas, a los hijos que trabajen, pues qué, ellos qué, muchos no les enseñan, en mi caso, subimos como a las dos de la tarde y regresamos como a las cinco de la tarde, ellas cortan dos o tres rollos cada quién, y lo venden, lo que sobra, después de comprar algunas cosas para la casa, se compran su dulce (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Axka, siwameh matekipanoka nikan, amo tekipanowah, tlaki amotikinmillis piltonmeh matekipanokah, yehwan tlennoh, miak amo kinmititía, kenin neh, tilehkoh kanah dos de la tarde, wan semokopa a las cinco de la tarde, yehwan kiteki ome, eyi rollo wan kinemakah, tlen mokawa, tleki yokikohkeh tlen moneki kalehtik, kikowah tzopelik. (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Hay muchas mujeres que me dicen que como es que trabajo, ellas dicen que si tuvieran muchos hijos los dejarían "que se murieran", pero yo no, yo los atiendo, los niños me esperan a mi, no a su padre, luego a las cuatro de la tarde voy a la comunidad de Quiñatla y regreso como a las nueve de la noche, me están esperando (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Miak siwameh nechilla tleka nitekipanowa, yehwan kiihtowah tlaki okipiaskía miak inkonewah okinkawiliskía mamikkah, neh amo, neh nikinmitta, piltonmeh

nehchía neh, amo inpah, pewa a las cuatro nio Quiñatla wan nimokopa a las 9 de la noche, nechchiah Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Clara rompe con la concepción de la mujer sumisa, que prácticamente espera las órdenes del sexo masculino, que la mujer tiene que esperar al hombre para que abastezca de víveres la casa, pues es causa de admiración por parte de las señoras del pueblo.

Continuando con el tema, Clara, al igual que los leñadores tienen cierta preocupación, no tan visible, por el deterioro del bosque, sólo indican que tienen que ir más lejos por la leña, aunque todos saben que la sequía se manifiesta unos dos meses al año, en época de calor entre el mes de marzo y mayo.

4.9. Tatameh kualanih ika nochi okitlamotlakeh kohmeh. jnikan moneki atzintlli ipampa nixtamalli.

Los abuelitos se enojan porque tumbaron todos los árboles. ¡Aquí se necesita el agüita para el nixtamal!

Además de dicha problemática, la destrucción del bosque trajo consigo el agotamiento de los veneros, por lo que en días calurosos del año empieza a escasear el agua, además de que, al tener tanques de mampostería, llenos de agua, la comunidad abandonó las faenas comunitarias para mantener en funcionamiento los pozos creados por los ancestros, los veneros encontrados, los depósitos del vital líquido formados por la propia naturaleza.

Hace tiempo este tanque de agua no existía, tiene como seis años más o menos. Se acarrea agua de Tlawitompan a una hora, lksolila a una hora igual, otros a Asiatilla, iban a las dos o tres de la mañana con los wiikolmeh (vasijas de barro), para las seis de la mañana ya llegaron. Muchos de los pozos ya se taparon, todo se cargaba con los recipientes de barro, señores y señoras cargando el agua (Luz Pérez Espiritu. 20 de noviembre de 2008).

Yowehka inin Tanque amo okatka. kipia kana chikuasen xiwitl, omosakaya atl Tlawitompan se hora osekichiwayl, oyayah kanah a las dos o tres de la mañana ika wikolmeh, a las seis de la mañana yoahsikoh. Miak yomotzakkeh, nochtin okimamayah ika wikolli, siwameh wan tlakameh okimamayah atl (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Pues estos son algunos de los lugares ancestrales, estos espacios merecen respecto total de la cultura masewal, la cultura nawa, y no sólo de este pueblo, en toda la Sierra de Zongolica, misma que conecta con la Sierra del Estado de Puebla, donde también habita la misma cultura.

No obstante que la población de la comunidad suma 119 habitantes, por lo que los dos tanques comunitarios de los cuales se abastecen de agua son suficientes para la comunidad, además en tiempo de secas el Ayuntamiento abastece estos recipientes con agua transportada en camiones. Esto es, la población no se da cuenta que tiene problemas de agua, porque al existir estos depósitos y no acarrear el agua a los diversos pozos, parece que se les ha facilitado el acceso de este vital líquido.

El agua, no hay igual que hace años, íbamos a traer lejos en varios pozos, ahora tenemos aquí en el tanque, pero entre marzo y abril ya no tenemos agua, en ocasiones vamos a la cabecera municipal a traer. Ahora si se empiezan a pelear por el bosque, ya no les dejan que se corten los árboles, porque todo se seca, ya no hay agua, por eso se pelean, ya no hay sombra, hace mucho calor, se suelta el sol pues se seca el agüita. Los viejitos se enojan, los abuelitos se enojan, como dice el señor Antonio: "aquí necesitamos el agua para el nistamal" (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Atl amo onka kenin yowehka, otiayah tikkuitiwih nowian wehka, axkan tikpiah ichin tanque, , ipan mestlil marzo wan abril akmo sekipia atl, tikkuitiwih San Andrés. Axkan nilli pewah mokuah ipan kohyoh, akmo kinkawiliah makintikkah okomeh ipampa nochi tlawaki, akmo onka atl, ikinoh mokuah, akmo onka tlekwilli, miak tona, mokahkawa tonalli wan wakti atzintli. Tatameh kualanah, kohkoltzintin kualanah, kenin tatah Antonio kiihtowa: wan nikan moneki atl ipampa nixtamalli sekichiwas (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Sobre el agua, ahora todavía hay agua, como hace tiempo hay mucho agua, no se pierde, sólo en el mes de marzo, abril no hay agua, ya luego vienen las aguas en junio. Siempre es así cada año, bueno ahora como ya no hay bosque, ya no hay sombra, se seca mucho, cuando había muchos árboles, si venía mas agua, ahora ya ha disminuido (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Atl, axka okonka atl, kenin yowehka, onka miak atl, amo mopolowa, son ipan mestli marzo wan abril, amo onka atl, nimah onkisakiwih atl lipan mestli junio. Nochippa ihkoni sehseñ xiwitl, axka akmo onka kohyoh, akmo onka tlekawilotl, tlawaki miak, yowehka okatka miak kohmeh, kema owallaya miak atl, axkan yotzintimok (Clara de la Cruz, Viernes 28 de noviembre del 2008).

Los depósitos de agua contruidos por el ayuntamiento, han representado un mejor abastecimiento de agua para los pobladores, pero ello ha significado la no cosecha de agua por parte de los pobladores en los lugares sagrados, además de que se ha perdido parte del carácter simbólico de la fertilidad, y la organización comunitaria.

CAPITULO V

TANTO PARA LOS HIJOS DE TLALOC COMO PARA NOSOTROS: RELATOS Y CEREMONIAS A LA MILPA Y AL MAÍZ

En el presente capítulo tengo por objetivo demostrar las percepciones socioculturales sobre la milpa, el maíz, sus significados simbólicos, que hacen que tenga "vida", fortaleciendo el cuidado, desarrollo y existencia de la planta y el grano. Estas representaciones nos llevan a entender la forma de cuidar el uso de esta planta, lamentablemente en estas fechas empieza a quedar en el uso del maíz.

La milpa y el maíz son productos culturales indígenas, que tienen significados y representaciones diversos en la vida social de la comunidad. Pues "la vida social no es solo cuestión de objetos e incidentes que se presentan como hechos en el mundo natural: también es una cuestión de acciones y expresiones significativas, de enunciados, símbolos, textos y artefactos de diversos tipos, y de sujetos que se expresan por medio de éstos y buscan comprenderse a sí mismos y a los demás mediante la interpretación de las expresiones que producen y reciben. En su sentido más amplio, la reflexión sobre los fenómenos culturales se puede interpretar como el estudio del mundo sociohistórico en tanto campo significativo" (Thompson, 1998:183).

Pues las expresiones y significaciones dan sentido a la comunidad, la forma de entender su vida, por lo tanto la "...cultura tendría que concebirse entonces como el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad, ó más precisamente como la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias" (Giménez, 2007: 4).

Cabría establecer que lo simbólico “es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles, también llamadas formas simbólicas, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales: no sólo la cadena fónica o de escritura, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda los objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etc....” (Giménez, 2007: 5)

Para González las representaciones sociales son “concebidas como la expresión concreta y objetivada de la cultura que la genera, al referirse a un objeto social específico, por ejemplo la tecnología agrícola, o la agricultura. Esto permite tener un conocimiento sobre la cultura de un grupo social específico, en un tiempo también específico (que) define a las representaciones sociales como la manera en que nosotros, sujetos sociales aprendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano,.... Las representaciones sociales son siempre representaciones de algo, lo cual excluye la existencia de representaciones sociales generales, además de ser la representación que construye alguien y que es compartida por un grupo social, lo cual excluye la existencia de representaciones sociales que se encuentren socialmente indiferenciadas en cuanto a sus portadores. En síntesis, las representaciones sociales se refieren siempre a un objeto en particular y pueden ser asignadas a agentes sociales específicos (González, 2003: 99,100).

Para el caso a que nos remitimos, la comunidad tiene y mantiene sus representaciones sociales, a través de la milpa, el maíz y sus derivados, le da un sentido a su existencia, esto es, desde su accionar como sujeto

comunitario al trabajar en la siembra, dándole significados y realizando una relación armoniosa y mística con la madre tierra, con la planta y, a partir de éstas, construyendo su sentido de vida, en la organización en las relaciones sociales que reconstruye constantemente en su territorio.

Estas representaciones sociales, no sólo se observan en la parte material, en la forma de la planta, que es la milpa o el maíz, sino también en una cuestión imaginaria. Para Lazos y Paré, en un estudio que realizaron en la zona sur del estado de Veracruz, hablan de las instituciones imaginarias, que son múltiples representaciones y que funcionan (de chaneques y diosas de la tierra y de los animales) en la regulación del acceso a los recursos, con el objetivo de interpretar las percepciones de las transformaciones ambientales (Lazos y Paré, 2005:54).

Para la comunidad de Petlacala, las reglas, observancias, castigos, nos remiten al respeto de los recursos naturales por medio de ceremonias o tener de referente algún castigo, un miedo ante algo sobre natural. En este sentido el maíz, la milpa, la tortilla, tiene un cuidado para su uso, su consumo, a pesar de que se hayan reducido las zonas de cultivo.

Para González Ochoa, retomado por Lazos y Paré "...las significaciones imaginarias definen una imagen del mundo natural, construyen un conjunto significativo en el cual encuentran su lugar los objetos y seres que importan para la vida del grupo..." (Lazos y Paré, 2005:54).

Además, Lazos y Paré establecen que las percepciones locales pueden ser expresadas a través de leyendas, creencias, tradiciones, además de mitos y definen así el concepto señalado:

"Las percepciones, entendidas como las comprensiones y sensibilidades de una sociedad sobre su ambiente natural, involucran conocimientos y organizaciones, valores que se otorgan a ciertas referencias, formas de selección y maneras de resolución de conflictos sociales..." (Lazos y Paré, 2005:23).

Y la parte cultural influye en las percepciones, esto debido a que "a partir de un problema se va generando un proceso social de percepción, conocimiento y comprensión, que se va construyendo a partir de los intercambios sociales de información, conflicto o alianza con otros individuos o grupos sociales..." (Lazos y Paré, 2005:24).

En cuanto a las percepciones que a continuación anoto, a partir de las entrevistas realizadas, en un primer momento establezco la ceremonia que se realiza a la madre tierra, a los recursos naturales, específicamente a la milpa, al maíz, los relatos, las creencias entorno a esta planta y hago algunas reflexiones.

5.1 Xochitlalli. Puesta de flores: cultivo, medicina y agua.

El xochitalis, una ceremonia ancestral de los indígenas nahuas prácticamente de toda la Sierra de Zongolica, significa, en idioma náwatl "indica poner flores"¹¹, es decir, ponerte flores a alguien o algo, en este caso es una ceremonia que conlleva a hablarle a los dueños de la tierra, los que proporcionan agua, crecimiento, y abundancia: Tlalokan. Este acto se lleva a cabo en varias comunidades, al igual que en la comunidad de Petlacala, principalmente cuando se siembra maíz:

¹¹ En el idioma náwatl xochitl significa flor, tlali es el verbo poner y la s es un sufijo del tiempo futuro simple, por lo que el vocablo xochitalis corresponde al tiempo indicado de la tercera persona del singular.

"Se ponen flores en la tierra, cera y malces. Los que le hablan a la tierra es porque saben (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Tlalokan tata iwan tlalokan nana

Nikan mixcotzintli

Mixpaktzinko

Tikon tlaliskeh chikome ixhuatzintli iwan chikome miahuatzintli

Se kopan sekon tekilia tlalli

Tlaloc abuelito con tlaloc abuelita

Aquí, en tu rostro

Con tu permisito

Pondremos siete semillitas y siete flores

Este párrafo es parte de la oración que se le realiza a Tlalocan abuelito, Tlalocan abuelita, pidiendo permiso, frente a él, le ponemos siete germinaciones, siete, se le sirve una copa a la tierra. Al respecto López Austin, retomado por Rodríguez, nos dice "...la existencia del Tlalokan como un ámbito subterráneo de riqueza y abundancia que desemboca en las cuevas de las montañas y es morada de los Tlalokes, deidades relacionadas con las lluvias, los animales silvestres y la vegetación. De entre las diosas madres, predomina la madre Tierra como madre nutricia y protectora" (Rodríguez, 2003: 224).

Para el caso de los pobladores de la comunidad, señala tienen en el imaginario un lugar subterráneo, donde habitan los Tlalokes. Estos hacen que haya un buen cultivo, por ello es que los pobladores les tienen respeto y temor.

Se da de comer en el campo cuando está lejos, entonces se preparan los platos de alimentos un cálculo cuando se siembra, se pone alimento, se zahuma, se pone una vela y flor, la oración no demora, la copa se sirve a la madre tierra (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Motetlamaka kanin setoka, tlawehka sekiyehyikowa kannochi setetlamakas, sekiyektlatia tlakualli, se tlapopoxwiah, sekittalia se tltzintli, xochitl, amo miak se momachtia, copa sekimaka tlaltzintli (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Esta práctica conlleva a establecer, fortalecer y reconocer al señor que ofrece las flores y que debe ser alguien que sabe hablar con la madre tierra, con los dioses, porque existe la creencia de que se puede quedar, llevado por la tierra, lo que significaría la muerte.

Si ya brindaron entonces toman los granos, depositados en la canasta durante la ceremonia, para empezar a sembrarlos. A los que hacen xochitlalis se les visita, se les pide que realicen la ceremonia, al sacerdote se le da carne y tortilla (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Tlaki yotlamahsewihkeh sekonana tliolli ichin machikiwitl wan sepewa setoka. A kinmeh kichiwah xochitlalli sekintlahpalowa, sekintlatlahtia makichiwakah xochitlalli, tlen cochitlalli sekimaka tlaxkalli wan nakatl (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Para el xochitlalis tiene que ponerlo un abuelito, alguien grande de edad, no puede ser un niño porque es malo, se ofrece copa, cera, es que funciona más, esto para la tierra (Antonio Tocoehua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Xochitlalia setatah, ika weyi, amo moneki sepilontonli, sé chokko amo kualli, sekitemaka copa, tlawitzintli, ihkoni okachi kualli kema mochiwa, inin ipampa tlaltzintli (Antonio Tocoehua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Se pone una cruz de flor llamada margaritilla, en realidad este proceso es simbólico, representa la cruz de la iglesia católica y también lo correspondiente a lo prehispánico, debido a que en la oración mencionan a la Virgen María y Jesucristo, deidades de la Iglesia católica, y en la oración es claro la petición de agua, de fertilidad a los dioses indígenas, "...en las antiguas cosmovisiones

mesoamericanas se presentaron diferentes signos cruciformes, al parecer generalmente relacionados a los puntos cardinales y la fertilidad..." (Baez, 1988: 285).

La flor se lleva clavel, margaritilla, se forma una cruz de flores y se le habla a tlaloc abuelito, tlaloc abuellita ... pero no cualquiera hace eso, es malo, hay que hablar derecho, no es bueno pedir en la tierra, sino sabemos como ... (Antonio Tcohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Sekiwika xochitl clavel, margaritilla, sekichiwa se cruz ika xochitl wan sekittlapowia tlalokan tatah, tlalokan nanah... amo son akini kichiwa inon, moneki setlapowas milahka, amo kualli sekittlahtlanis ichin tlalli, tlaki amo sekimati kenin... (Antonio Tcohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

La puesta de flores no sólo es para la siembra, sino también se realiza para la construcción de la casa, se realiza al interior de ésta, de igual forma simbolizan los pilares y los rumbos cardinales:

Xochitlalli también se realiza cuando se construya la casa, pero eso es cuando ya está construido, se ponen la cera, copa...ahi estarán los hijos de dios (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Xochitlali nonihki sekichiwa tlaki osekichi sekalli, sekitemaka tlawitzintli wan copa... ompa yitoskeh ichokowah totahtzin dios (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Los pobladores, al hablar de Tlalocan, señalan que es un lugar que existe, no se sabe donde pero existe, y los que habitan, el propio lugar escucha, por ello cuando alguien se enferma de susto realizan un ceremonia de curación, ofreciendo flores, veladoras y el aroma del incienso:

Tlalocan se hizo maíz, por eso se le llama, tlalocan nana iwan tlalocan tata. Al hacer la oración a Tlaloc se llama a las montañas, porque Tlaloc nos está

escuchando, claro que nos oye, ...cuando alguien se enferma pues tlalocan tatah, tlalocan nanah nos cura, nos escucha (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Tlalokan omochih tliolli, ikino sekinotza, tlalokan tatah wan tlalokan nanah, tlaki kihtowah teotlahtoli ipampa Tlalok, sekitzhtzilia tepemeh, ika Tlalok techkaki, kema techkaki...tlaki ika mokokowah Tlalokan tatah, Tlalokan nanah techpahtia, techkaki (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Álvarez, retomado por Rodríguez, indica que “El xochitlalis, ofrenda de flores para la tierra, es la práctica ritual que sintetiza la concepción de los (nahuas) en términos de relaciones de hospitalidad con la naturaleza, específicamente con la tierra...” (Rodríguez, 2003:286).

En este sentido, el xochitlalis es un elemento simbólico ancestral que se realiza para fines curativos, propiciatorios de agua, de espacio para vivir, de cultivo, una ceremonia que establece la relación entre los que viven en el tlatikpaktli – sobre la tierra-, y los que viven en el subsuelo tlani: tlalokan.

La vigencia del culto a la tierra es una herencia milenaria, del periodo prehispánico, relacionado principalmente por el cultivo del maíz, así como a los paralelismos simbólicos de las visiones del mundo que entraron en contacto, y con su condición de núcleos ideológicos, a partir de los cuáles los grupos étnicos desarrollaron su autoadscripción e identificación étnica (Rodríguez, 2003:286).

5.2. Sinkalli: la casa de la mazorca

Los nahuas no culminan con el xochitlalis en relación a la milpa, realizan una ceremonia de agradecimiento a lo hecho por dios: la mazorca. Pues se escoge la mazorca más grande, se deja con todo y tallo, éste se ubicará en una espacio denominado sinkalli, vocablo náwatl que significa la casa de la mazorca, esta área mide aproximadamente nueve metros cuadrados,

separado del piso a unos sesenta centímetros, ahí se deposita la milpa "bebé", se le pide que cuide la mazorca depositada.

Otra es la casa del maíz si, donde se pone la mazorca ahí si se pone la mazorca se zahuma, Xilokonettl, miltzintli milkonettl, así le dicen (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008). Sinkalli, Casa de la mazorca, se zahuma, se le habla que ahí tenga el niño, que lo tenga resguardado. (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Oksé yeh sinkalli, kanin sekitlalla sintli wan sekipopoxwía, xilokonettl, miltzintli, milkonettl, ihkoni kiiliah (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008). Sinkalli sekitlapowia ompa makipixto konettl, makiito (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Milpa niño, milpa bebé, se forma una cruz, esa milpa es el que se trae a la casa a la casa de la mazorca "sinkalli", al traerlo del campo de cultivo, de la milpa, éste se trae por delante y atrás todos los cosechadores, mientras en la casa algunas personas ya están listas esperando (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Milkonettl, milkonintzin, sekichiwa se cruz, milli sekiwalika kalehtik, sinkalli, inin sekiwalika ikantoktok, sekiwalika tlayikapan, wan tlakuittapan tlen opixkakeh, wan kalihantik mochía, kichía (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Llevar la mazorca, donde se queden los bultos, ahí se queda la mazorquita, al otro día se sube en "sinkalli", la milpa niño es el que guía, en el centro de la casa de la mazorca, se le habla, se zahuma, que quede ahí, que cuide, bendita mazorca, se va poniendo la mazorca buena y la mazorca chica. A esta última se le llama molkalli, molkatl, trae granos que están mal, podridos (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Kiwikah sintli, kanin mokawah mankochmeh kipia sintli, ompa mokawa sintzintli, mostla tipa kitlehkoltia sinkalli, milkonettl tlayikana, iltahko sinkalli sekitlapowia, sekipopoxwía, mo mokawa ompa, makipixto, teochiwalli sintli, , sekitlalihti sintli

weyi wan tziutzi, inin sekitokayotia molkali, molkatl, kualika tliolli palaki María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

También se baila con la mazorca, antes eso se hacía, ahora ya no, es algo grande, si siembras mucho, unos dos o tres kilos, 20 o 50 tareas, compras carne, haces mole, compras chile, haces tortilla, pero esto es cuando se cosecha (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Yowehka omihtotiaya iwan sintli, axka akmo, inon weyi, tlaki titota miak, 20, 30 kilos, 20 tlamo 50 tareas, tikchicas molli, chilli, tlaxkali, inin tlaki sepixka (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Milkonitl, se deja la milpa más bonita, se trae con todo y tallo, hojas, cuatro milpas. Se pone ahí adentro de la casa de la mazorca. Esta ceremonia a la mazorca se hace como agradecimiento de la cosecha, y también tiene como propósito ubicar la mazorca en un lugar seguro para que no se pique, cuelgan un poco de mazorca, a ésta se le deja un poco de hoja, el totomoxtlí, y una parte mínima para hacer un amarre entre dos mazorcas, de manera que con las hojas se pueda sostener, colgar, de esta forma se van juntando amarres de cuarenta ó más piezas, por lo regular estos amarres son impregnados con el humo del fogón de la casa, así el proceso ayuda a proteger el grano.

La milpa “bebé” ó milpa “niño”, se basa en un relato, que nos remite a la creación, surgimiento del maíz. Antes de pasar a este punto, es necesario anotar lo siguiente:

Tanto en el xochitlalis como en la ceremonia de la casa de la mazorca, utilizan la cruz, a pesar de que en la oración hablan de la Virgen María ó de Jesucristo, dos imágenes de la iglesia católica, simbolizando con la cruz los rumbos cardinales de la tierra, del planeta. De esta manera la Virgen se le conoce en mexicano como Tonantzin y a Jesucristo como Totahtzin, que se definirían como nuestra madrecita y nuestro padrecito. Tonantzin es Mettzi que es la luna, y Totahtzin es el tonaltzin que es el sol. Es claro que existe un sincretismo, donde prevalece lo prehispánico, y en esto último podemos ubicar

claramente la dualidad entre femenino y masculino, entre la noche y el día, entre el frío y el calor.

"...Segre, retomado por Rodríguez, indica que es más apropiado el concepto de transculturación en reemplazo del de aculturación¹², para referirse al proceso que dio lugar a formas sincréticas a partir del contacto cultural. El término transculturación resulta más adecuado en la medida en que implica una concepción dinámica, que no se refiere únicamente a la acción del pueblo donador sobre el receptor, sino también a los fenómenos de respuesta (contraculturales) y de supresión total de determinadas expresiones culturales (deculturación). Es desde esta perspectiva que puede explicarse la fuerza de sistemas conceptuales propios del mundo indígena (Rodríguez, 2003:232).

Con lo anterior vemos que en el sincretismo que se practica en las ceremonias indicadas prevalecen los elementos prehispánicos, como una forma de resistencia, a partir de la representación social de los elementos simbólicos desde las percepciones locales como indígena nawa de la comunidad de Petlacala.

5.3. La creación del maíz: el maíz niño, Jilote y elote hecho por dios.

Relato del maíz niño

El niño andaba llorando, en el río lo echaron, pobrecito, pero tlalocan nana y tata lo llamaron, lo quisieron, porque lo fueron a echar al río para que muriera, lo cuidaron y él fue quien empezó a sembrar, ... una milpa desde la raíz hasta la punta se cargo de jilotes, elotes, ahí salió la palabra, el maíz ... Por eso ahora, si uno encuentra un maicito tirado en donde sea o en el camino, hay que levantarlo, porque es un niño, pobrecito, porque es un pecado dejarlo, es un

¹² Para Aguirre Beltrán, el principio fundamental que determina el fenómeno de la aculturación es el conflicto entre elementos de culturas antagónicas, entiende la aculturación como: el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados en contradicción (Rodríguez, 2003: 230).

niñito, por eso, por él estamos, vivimos, sino comemos morimos, si comemos si vivimos (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Konett otzahtzia ichin wiatl, ichin wiatl okitlamottakeh, Tlalokan tatah wan Tlalokan nanah okitzahtzilihkeh, okinikkeh ika otkitlamottato ichin wiatl wan mamiki, okipiakeh wan yeh opehki toka...se milli okiski iwan nochí okikemik elotl, ompa tlakatki tlahtolli, tleolli... ikino axka tlaki sekiahsi se tliolli ichin ohtli masekahkokue, amo kualli sekikawas, konett, ipampa yeh seyoltok, tlaki amo sellakua se mikis, tlaki sekikuas seyoltos (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Este relato fortalece la percepción indígena, al simbolizar a la mazorca, a la milpa como un ser vivo, pues existe en el imaginario un "bebé, como un niño, que tiene vida, que respira" y que proviene del lugar del dios Tlaloc Abuelito y del Lugar de la diosa Tlaloc Abuelita. En el relato es claro que la milpa "bebé" se convierte en mazorca, en maíz para el sustento de los pobladores.

Cuando se corta un buen tanto se zahuman... el elote se lleva a la iglesia en el día de San Miguelito el 29 de septiembre, se agradece porque hay elote (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Tlaki sekiteki miak sekipopoxwiah... elotl sekiwika ipan iilwih San Miguel 29 de septiembre, setlasohkamati ika onka elotl (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Cuando uno corta los jilotes, jilotes bebés, antes de comerlos o prepararlos se zahuman esto porque acaban de nacer, y por eso nunca padece hambre, por eso no se tienen que tirari, porque es el bebé. En ese momento cuando ya se realizó todo el corte, se les da de comer a los que cosecharon... en la fecha de todos Santos ya tenemos elotes, chayotes, esperamos a nuestros padres (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre).

Tlaki sekiteki xilomeh, xilokokoneh, axtón sekinpopoxwia, ika yiki otlakatikeh, ikino amo kemian semayana, ika yeh konett. Tlaki otlanki osepixkak

sekintlamaka nochtin tlen opixkakeh... ipampa todos Santos yisekipia elomeh, witzmeh ika sekinchía totahwah (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre).

Aparte de este relato, que apuntala hacia el cuidado del maíz, las entrevistas nos remiten a la forma de distribución del grano "sagrado", pues se esparció por medio de la fauna, al comerlo, creció en varias partes como se indica en la siguiente entrevista.

Un señor se fue a sembrar la milpa, toda, la tuza se la comió, entonces se fue otro lado a sembrar y también se lo comió la tuza, días después la señora, señora del que sembró, se fue a cortar ejotes, indicado por el hombre, sin embargo fue sorprendida por un pájaro, Tzitzintiwia preguntando a la señora ¿qué haces aquí señora?, ella respondió: cortando ejotes, el ave dijo viniste a dar otro lado, estás en otro lugar, la señora se enojó, tzitzintiwia respondió no es cierto, tu esposo no sembró, ésta es mi milpa (Tzitzintiwia es un pájaro travieso) (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Se tlkall okitokato imilli, tuza nochi okikuah, oyahki oksikkah nonihki okikuah tuza, opanok tonalli, siwattl, isiwa, okitekito ixotl, okiilli iwewe, okinamikki se tototl, Tzitzintiwia, inin okitlahtlani siwattl, ¿tlen tikchiwa nikan siwatzintli? Yeh otlanankili, Niteri ixotl, tototl otlahto otiahsiko oksikka, siwattl okualanki, tzitzinwia otlanankili, amo nilli, motlaka amo otokak, inin nomilli, (tzitzinwia kipaktía mawiltis) (Antonio Tocoahua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Hace años, decían que una señora tenía hambre, pero su hijo no quería darle de comer, iba con su nuera, le lavaba los trastes pero tampoco le daban nada, entonces un día en la casa de su hijo, entraron unos grillos y otros animales a la casa del joven, ya que éste guardaba la comida, el maíz, para no darle a su mamá, estos animalitos se comieron todo, después de un rato apareció milpa por varias partes, se supo que la tuza fue quién distribuyó el maíz. Aunque ahora nos molesta porque se mete a la milpa o anda comiendo algo que se siembra, pero gracias a él, existe el maíz (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre).

Yowehka okihtowayah, se siwatl omayanaya, ipiltontli amo okinekla kitlamakas, Olaya ichan isiwamoh wan nonihki amo itla okimakaya, , nimah ipan se tonalli ichan ichonkko okalakkeh seki xopitimeh iwan okseki yolkameh ichan telpochtli, inin okitlatiya tlakualli, tliolli, ika amo okinekia kimakas imamah, inin yolkatzitzintin okikuahkeh nochi, opanok teotlakki, kawalli okiski milli nowian, ihkoni osekimattkeh tuza okixitini tliolli. Wan Axka se kualani ika kalaki ichin milli, tlamo kikuahtinimi itla tokilistli, ipampa yeh onka tleolli, sekittasohkamati (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre).

E incluso el elote, al crecer tiene inserto a un lado una espiga en forma de elote chico, muy pequeño, esa forma le llama elote conejo.

Kuitlapilli (animal cola), se come el elote. Una parte del elote se le llama conejo, es el elotito, el que tiene su totomoxtli en puntas, éste sale así porque se parece al conejo, es como el reflejo del conejo (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre).

Kuitlapilli kikua elotl. Seki ixaykayoh elotl kitokayotía tochin, yeh elotzintli tlen kipia itotomocho yahkyoh, inin kisa ihkoni ika kenin Cochin, que ixayak tochin (Agustina Reyes Cruz, 20 de noviembre).

Esta forma sobrenatural de donde llega el maíz, su relación con la fauna local, este simbolismo sociocultural, llega a la vida de la comunidad, pues al cosechar jilotes (elote aún no formado) o elotes, se zahuman con copal para recibirlos, porque son hechos por dios. No sólo es cortar el fruto y comer, sino se establece un sentido de respeto y relación armoniosa.

5.4. Los hijos de Tlalokan

La comunidad de Petlacala comenta que los animales, la fauna local, pertenecen a Tlalokan, son de él. "En la sierra de Zongolica se dice que en el Tlalokan habitan todas las especies de animales silvestres y de vegetales que se encuentran en la superficie, pero en un ambiente de opulencia y de armonía, puesto que los animales se encuentran libres, los árboles de frutas y las

plantas de maíz rebosan hermosos productos y las corrientes y fuentes de agua permanecen limpias y abundantes (Rodríguez, 2003: 252).

Donde caminan los hijos de Tlalocan tatah, sus hijos son las víboras, en la milpa donde abunda el frijol, ahí están muchas víboras, llamado "tepotzo", ellos cuidan, cuidan ahí, cuidan el frijol. Un señor Ángel, ya murió, él sembró allá arriba por donde sale el agua, tenía un montón de frijol se dio mucho kayohcho (frijol gordo), pitza, mucho frijol, durante el día encontraban cuatro o cinco víboras, en la cosecha, pues las víboras crecen grande (Antonio Tocoahua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Kanin nehnameh ikonewah Tlalokan tatah, ikonewah kowameh, ichin milli kanin iyoh, ompa onka miakeh kowameh, intoka tepotzo, yehwan tlahpiáh, tlahpiáh ompa, konittokeh etl. Se tlakatl Ángel, yoixpoliwik, yeh otokak nahko, kanin kisa atl, okipiya miak etl, omotemakak miak kayohcho, pitza, miak etl, ichin se tonalli okasía nawí, makuilli kowameh ichin pixka, kowameh moskaltía wehweyi (Antonio Tocoahua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Aquí atrás hay, en Tetlah", Kohtlapilmeh, también son hijos de Tlalokan, si hay mucho elote, si, las ardillas también se comen el elote, plátano, chirimoya, se espantan con tronar cohetes o con rifle (Antonio Tocoahua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Nikan tlakuittlapah, Tetlah, onka kuitlapilmeh, nonihki ikonewah Tlalokan, tlaki onka nonihki miak elotl, kema, motomeh kikuah elotl, tzapotl, chirimoya, inin momohtía tlasettlatoponia tlamo ika tepostlatoponilistli (Antonio Tocoahua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Los conejos se comen la milpa: "axkati", no se de quién es el conejo, quién lo manda, solo se que todos los animalitos son de Tlalokan, ya sea conejo, armadillo (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

Tochinmeh kikuah milli, axkati, amo nikmati akini itochin, akini kititani, son nikmatok yolkatzitzintin iyaxka Tlalokan, tochin, ayotochin, inin iyaxka Tlalok (María Cruz Antonio, 5 de noviembre de 2008).

La ceremonia que se realiza cuando se siembra, la purificación de los elotes, el respeto a los "hijos de Tlalokan", es decir, a la fauna local son parte de la no transgresión, de la regla no escrita, pero que se transmite de forma oral. Y estos elementos simbólicos constituyen la institución imaginaria.

El estudio que realizaron Lazos y Paré en la zona sur de Veracruz, señala a los chaneques (seres pequeños) y chanecos como los reguladores en cuanto al acceso de los recursos naturales, la pesca, el bosque. Esto se hacía mediante una ceremonia, realizando una ofrenda, esto por el castigo que se podría suceder en cuanto a transgredir las observancias.

"Los chaneques, personajes pequeños o grandes, femeninos ó masculinos, blancos o negros controlaban, a través del imaginario colectivo de los nahuas, el acceso a los recursos naturales. Estos duendecillos que se aparecen bajo distintas formas podían enojarse y provocar enfermedades, sustos y encantos cuando alguien transgredía las limitaciones impuestas a la apropiación de la naturaleza. Los chaneques son el fruto de la imaginación, la concretización de los miedos y angustias y expresan la voluntad de un respeto. Moradores de las florestas, son dueños de los recursos que en ellas proliferan, por tanto tienen derechos y obligaciones: exigen respeto a las obligaciones pero también otorgan protección." (Lazos y Paré, 2005: 56).

Para el caso de la comunidad de Petlacala, la observancia se establece a partir de las ceremonias, teniendo como punto de referencia una relación de respeto y temor a Tlalokan.

5.5. Cosmovisiones: cuidando el maíz

La observancia se extiende hasta el consumo de los derivados del maíz, pues una serie de creencias, más que regular, cuidan los alimentos para que su consumo sea bien aprovechado, está sustentada en base a toda la imaginaria social mencionada.

Al amanecer, si uno se dispone a ir cosechar elotes, antes habría que comer tortilla, quizás tenga que ver con el cómo entraría uno a la zona de cultivo, el cómo caminar, el dejar que el sol emita sus primeros rayos solares a la milpa antes de ir a cortar los elotes bebés.

Para ir temprano por un elote, antes tienes que comer un pedazo de tortilla, si todavía no tienes hambre, come un pedacito, eso como medicina, sino entonces no se acostumbra el maíz, se va, es decir al siguiente año no habrá maíz, ya no se da (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Tlaki tías tikkuiti se elotol, axto tikkuas sekitzi tlaxkalli, tlaki ayimo timayana xikkua tziutzi, inin keh pahtli, tlamo amo momati tliolli, yowih, ipan okséxiwitl akmo onka, akmo motemaka Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Sin embargo, el acceso a la milpa se hace con cuidado. Los nahuas de la comunidad hablan de la palabra ehyikatl, como dice Rodríguez: “Dentro de la categoría de los ehekame se ubican las esencias malignas, de naturaleza fría, desprenden los difuntos. Después de haber permanecido en contacto con un difunto o cerca de él, las personas se impregnan de esta esencia llamada “mal aire” (kokolisehyikatl).. misma que puede ser contagiada a otros si no se efectúa una serie de procedimientos de limpia con humo de copal o de chile, así como con yerbas aromáticas como el sauco y el romero ... “ (Rodríguez, 2003: 261).

Según Rodríguez "El mal aire " se introduce en el individuo como un viento suave que entra por la nariz" (Rodríguez, 2003: 261). No concuerdo con ese ejemplo, más bien supongo que es una forma de energía que se introduce en el cuerpo, pero por todas partes y se enferma, cabe mencionar que son vulnerables los niños, los enfermos, las mujeres encinta, y digamos los que son "débiles de energía". "Tampoco es conveniente salir del hogar antes del amanecer con el estómago vacío, puesto que entonces el mal aire puede entrar con facilidad al organismo del individuo; se recomienda protegerse de sus efectos realizando el ihtitzakuas "o cierre de estómago", que consiste en ingerir algún alimento antes de salir (Rodríguez, 2003: 261).

Signori y Lupo, retomados por Rodríguez dicen " ...en este concepto se incluye también al demonio cristiano integrado en la cosmología nahua, poseedor de poderes que se extienden sobre el mundo, pero con menor fuerza y capacidad que la de los santos y Jesucristo ..." (Rodríguez, 2003: 262).

Este cuidado que se le tiene a la milpa tiene que ver con una energía, ya sea "fría o caliente", cargada en el cuerpo, que afecta al cultivo, como se manifiesta en la siguiente entrevista:

Cuando hay alguien embarazada no puede entrar a la milpa, porque le hace daño a la milpa, al igual si fuiste a un velorio, alguien murió y entras a la milpa se pone todo amarillo, se hecha a perder, le pasas mala energía, se agria, o le entran los bichos istakuilimeh (Gusano blanco), éstos se ubican en la raíz, si entras al cultivo te zahumas (Antonio Tcohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Tlakí ika koneyoh, amo kualli kalakis ichin milli, ika kikokowa milli, nonihki tlakí otiah kan ika oixpoliwik, ika omikki wan tikalakis ichin milli, mottalía nochi kostik, nochi kosewa, moihtlakowa, tikpanoltilis ehyikatl, xokoya, kikitzkia istakuilimeh, inin monichikowah ichin inilwayo, tlakitikalakis ichin milli timopopoxwis (Antonio Tcohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Una mujer que recién parió, o cuando te acostaste con ella también horita, como que te calentaste y horita entras a la milpa, lo que más le hace daño, bueno si te dicen tus papás, pero sino, no sabes (Antonio Tocohua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Tlaki se siwatl yikin omomakixti, tlaki iwan otikochki nonihki axka, keh otimototoni wan axkan tikalakis ichin milli inon tlen okachi kiihtlakowa, tlaki mitz Illia motahwah, tlaki amo, amo (Teodoro Emilio Martínez, Jueves 6 de noviembre de 2008).

La basura de la casa hace que se fertilice algún sembradío por ejemplo las calabazas, y abunda la guía y si entraste al otro día, si sabes que alguien murió tienes que ponerle ceniza, y así no le pasa nada, eso es medicina. Si vas al velorio, para entrar al sembradío tienen que pasar dos o tres días, y sahumarte (Antonio Tocohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Tihsolli tlen kisa kalihlik kiixkaltia kualtzin tokkli, se tlayehyikolli kenin ayohmeh wan silia iyakyoh, wan tlatikalakis mostlatipa, wan tikmatok ika omikki moneki tiklalilis tlikonistli, wan ihkoni amitla mochiwas, inon pahlli. Tlaki tias tikittati ika omikki, moneki panos ipan ome, eyi tonalli wan timopopoxwis (Antonio Tocohua Coscahua, jueves 6 de noviembre de 2008).

Esta percepción imaginaria del "mal aire" regula el acceso a la milpa, pero también el cuidado de la misma, además de que se fertiliza con la ceniza. Por ejemplo, una mujer embarazada peligraría al entrar a la siembra, porque es zona escabrosa con pendiente.

Por otra parte, el relato de la "milpa bebé", por extensión el maíz es un "bebé", por lo que se tiene que tener cuidado con los derivados de este grano, el desperdiciarlo, el tirarlo nos remite a un castigo, el que para la próxima siembra no habría abundante cosecha:

Nos dicen que no tiremos la tortilla en el suelo porque es malo, ya no se van hacer las cosas, no germinará lo que se siembre, en este caso el maíz, o el frijol, entonces nos faltará la comida, nos llegará a faltar, si queremos algo para comer ya no encontraremos, eso no es bueno, no podemos pasar encima del maíz, con eso tenemos vida, con eso nos mantenemos fuertes, sino no vamos a estar igual, con esto estamos vivos (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Techillia amo masekillamotla tlaxkalli ipan tlaltipa, amo kualli, akmo mochiwas, amo sillas tlen sekítokas, tliolli, etl, techpolotih tlakuali, ahsiti techpolotih, tlaki sekineki itla sekikuas akmo sekahsis, inon amo kualli, amo tikualtiskeh sepanos ipan tleolli, ika ino seyoltok, ika inon sechikawatok, tlamo ihkoni seyitos, ika inin seyoltok (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Ese respeto al “maíz bebé” es claro, por lo que no se tiene que jugar, es sagrado para el sustento del hombre, al igual no se puede aventar a los cerdos o aves así nada más, según la entrevista primero se le habla y se multiplicará el grano para que sea suficiente, pero esto nos remitiría al sincretismo de un pasaje bíblico. Cabe mencionar que a los animales de traspatio les dan el maíz picado, chiquito, el seleccionado es para el consumo humano, sin embargo, si se escasea tendría que servir de alimento.

Por ejemplo, para darle de comer temprano al burro, es malo también el maíz no se da, por eso primero tienes que hablarle al maíz, por ejemplo cuando uno ponen a hervir el maíz para preparar el nixtamal. antes de ponerlo en la olla primero tenemos que persignar la olla con el maíz. Hace años la gente hacia palabras con el maíz, y no necesitas mucho maíz, con poco se hace una cubeta de masa, pero tienes que saber como, porque sino sabes te pasas de lo dicho, de lo necesario, es como si se multiplicara. Como cuando mataron a Jesús, antes con una pieza de pan se multiplicaron para darle de comer a todos, aquí nosotros con 7 maíces se hace una cubeta (Antonio Tocoehua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Tleyehikolli, tlaki sekittlamaka okkualka yolkameh, yolkatl, amo kualli, tliolli amo motemakas, ikino moneki axton tiktlapowis tlioltzintli, tleyhyikolli tlaki sekittalis nixtamalli, axto sekiixpowa komitl ika tliolli. Yowehka okichiwayah tlahtolmeh ika tliolli, wan amo tikneki miak tliolli, ika tziutzin mochiwa se cubeta tixtli, moneki tikmatis kenin, tlaki tikpanoltis keh miak ochiwas. Kenin okimiktihkeh Jesús, yowehka ika seki pan okintlamakkeh kiakkeh, tehwan ika chikomeh tliolli mochiwa se cubeta (Antonio Tocoehua Coscahua, Jueves 6 de noviembre de 2008).

Cando hay eclipse lunar, se tiene la percepción de que la luna, como la Tonantzin, empieza a morir, o es golpeada por el Totahtzin que viene siendo el sol, por ello tiene que tener el apoyo de los guerreros de la tierra, los hombres y las mujeres haciendo ruido con objetos diversos, esto en apoyo a la luna, además de amarrarle a los árboles, listones color rojo y ceniza a las plantas, cultivos.

Luna, cuando la luna se enferma, bueno nosotros le decimos virgen, no se hace, todo el maíz, frijol sale podrido, nosotros si hacemos algo, le pedimos que no se enferme, nosotros quemamos cueles, o emitimos sonidos fuertes con campanas o algo parecido, o le pones tela color rojo a los árboles o a la milpa para que se proteja y no se pudra. Vamos a la iglesia a hacer oración, también se suenan los sartenes, latas, cazuela, para ayudar a la virgencita, le pedimos que reviva de nuevo, que alumbre, porque ella siente que se muere, que se apaga, que termina. Hace tiempo decía que como alguien le pegaba, y los niños los mandaban hacer estos ruidos para ayudarle, ahora nosotros decimos que se enferma (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Mettzi, tlaki mettzi mokokowa, tehwan sekiillia Tonantzin, amo mochiwa tliolli, etl, kisa palanki, tehwan kema sekichiwa itla, sekittatlanía amo mamokokoh, settlatoponía, settlatzilínía chikawak ika campana, tlen wiliti, wan sekittalilía tzotzollí chichilitik kohmeh wan milli ma mopalewi, amo mapalani. Tiowih tiopan semomaxtitih, nonihkeh sekinchalanía teposmeh, tepalkameh ipampa sekipalewía Tonantzin, sekittatlanilía mayolli oksoppa, matlawi, yeh kímachilía miki, sewi, tlami. Yowehka osekihtowaya kipachilía, wan piltomemeh oyayah

kipalewitiwih, otlachalaniaya, axka tehwan sekihtowa mokokowa (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Los niños no solo colaboran en esta ceremonia, sino también para “hacer” que haya el hongo denominado kuitlacohtli (vocablo náwatl, significa caca durmiente, o caca en un sueño profundo):

Kokochitzi (Hongo durmiente): Este hongo sale en la milpa, es un hongo negro, mandamos a los niños a que muelan la tierra junto a la milpa, en la milpa o en la casa, y así es como sale el hongo, sino se hace eso no salen los hongos. (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Kokochitzin kisa ichin milli, tiliwik, sekintitlani chokomeh makitisikah akuitlatl inawak milli, tlamo kalehtik, wan ihkoni kisa nanakatl, tlaki amo sekichias inon, amo kisaskeh nanakameh (Luz Pérez Espiritu, 20 de noviembre de 2008).

Conclusiones finales

Capítulo 1

Actores y desarrollo en la Sierra de Zongolica

Las instituciones del gobierno, ya sea las que promueven el desarrollo social, forestal, cultural y los programas de los alcaldes no han tomado en cuenta las necesidades de los nahuas, sino que se han implantado proyectos realizados en los escritorios, sin ver la realidad o mejor dicho no se ha querido ver ese México profundo, en consecuencia, esto ha provocado la caída en la dependencia y paternalismo.

Las organizaciones sociales son minimizadas por todos los programas establecidos (Procampo, Oportunidades, etc), pero en el caso de la OCISZ, ésta tiene varios proyectos con varios grupos, en donde por lo regular aparecen familiares, ha buscado los recursos económicos en instituciones gubernamentales, que más que promover un desarrollo autónomo, igual fomentan la dependencia. Y para el interés personal de los líderes o caciques, éste último concepto debe entenderse como fenómeno social amplio, y no reducir esto simplemente a una cuestión del sector empresarial que domina. Lo que han promovido diversos actores en la región de la Sierra de Zongolica es, legitimarse políticamente, ofreciendo dadivas a los pobladores indígenas, masehuals.

Varios programas repercuten en la población, por ejemplo, el programa de combate a la pobreza que, como señalo arriba, tiene un sentido paternalista. Los maridos de las beneficiarias en muchas ocasiones esperan el dinero, concebido como "salario", "apoyo", para poder realizar un pequeño gasto en el bar más cercano y en caso de que no acceda la mujer, es golpeada. Además, este programa imparte pláticas de salud, promoviendo una cultura ajena a la cultura nawa. Me parece que ciertos hábitos y atención médica son necesarios, pero hay que pensar en los recursos locales. La atención es inadecuada, por ejemplo, promueven visitar la clínica pero no tienen medicinas, recomiendan comer las frutas que se expenden en mercados urbanos, cuando la comunidad

no tiene frutas y mucho menos recurso económico, además de tomar en cuenta la cultura alimenticia, promueven lavarse las manos, cuando hay escasez de agua, etc.

El desarrollo debe de establecerse por, para y desde los indígenas nahuas, mientras que los externos podrían ser facilitadores de conocimientos, tecnologías, etc, y no hay que perder de vista el sujeto social, pues solo él sabe de sus necesidades, además de tener una serie de saberes sobre sus realidades, un saber de su territorio biocultural.

Precisamente el que los pobladores tenga una serie de saberes es porque le ha llevado cientos de años desarrollarlos en su interacción entre lo biológico (las plantas, el agua, la fauna, la tierra) y lo cultural, que a partir de esta relación ha creado un saber, una forma de organizarse, un saber simbólico acumulado en el idioma.

Tikpolowah tomasewaitlahtolli (perdemos nuestro idioma masehual)

Es importante destacar que la población de la Sierra de Zongolica es en su mayoría joven, el 57% de la población económicamente activa de la Sierra y el 35% a nivel municipal se dedica a la actividad forestal principalmente y agrícola en menor medida. Esto es importante para el estudio de los saberes acerca de la milpa, pues la población joven ya no tiene interés en la agricultura, vamos pues en la milpa, y en muchas comunidades se deforesta de forma intensa, aunado a esto la migración se acrecenta impactando este proceso social en la transmisión de experiencias, es decir los saberes sufren ruptura, atentando contra este patrimonio masehual, contra el idioma que concentra la la riqueza cultural.

La pérdida del idioma es un suicidio en contra de los saberes. A pesar de que Petlacala tiene una concentración en la población joven, pues no es estático, desde los niños, cuya edad oscila alrededor de los doce años ya no hablan esta lengua, más que unas cuantas palabras, su comunicación la entablan totalmente en español, hasta las personas adultas cuya edad oscila entre los

35 a 40 años, aunque éstos si hablan el idioma para relacionarse, muchas palabras básicas se han perdido, como la numeración del uno al 20, ya ni se diga de sistemas complejos relacionados a los recursos naturales. Aquí varias palabras ya no se retienen, esto ante la falta de contacto con la milpa, y claro su relación con los ancianos de las comunidades, que cada vez más son orillados al estilo de la ciudad.

En la comunidad de Petlacala, aunque se conserve y mantenga esta lengua hablando mexicano, se va mermando su uso ante la pérdida de la milpa, pues los niños no conocen muchas plantas dentro de ella. Algunos jóvenes no conocieron la parte simbólica de la misma, pues ya no hay encuentro de plática con los abuelitos.

Esto me lleva a sostener que, conforme sucede un desquebrajamiento de un sistema productivo, es decir, agrícola o ganadero (específicamente al cuidado de animales de traspatio y crianza de borregos), de igual forma, cuando se acaba un recurso natural como los bosques, o por ciertos consumos de mercancías (culturales, tecnológicas) o desarrollo de obras públicas, incluyendo pavimentación de calles, aunque específicamente me refiero la red de agua potable, se pierden parte del idioma, nos lleva a destruir de manera seccional, por partes vamos pues, este patrimonio masehual y cultural.

Por tanto, mientras no muera la generación que estuvo en contacto con los saberes ancestrales culturales, agrícolas, forestales, comestibles, etc., se mantienen esas sabidurías en el idioma, pero esto es precisamente lo que está aconteciendo. Es necesario reencontrar la autonomía y construir nuevas autonomías para resistir y sobre todo subsistir, como nahuas.

Capítulo 2

Owi setoka wan axka tonalli tetlati okachi.

Trabajoso sembrar y ahora el sol kema más.

La producción de maíz en la sierra de Zongolica es de 15 mil toneladas, esto es insuficiente para los 162 mil habitantes, vendría representando una tercera parte del consumo requerido aproximadamente. Según INEGI, en 2005 en la Sierra existen 33 mil 538 hogares, habitados por un promedio de 4.83 habitantes, de acuerdo a las entrevistas realizadas cada hogar consumiría 1,680 kilos al año. De esta manera, el consumo de todos los hogares sería de 56 mil toneladas con 343 kilos de este grano, mismo que es adquirido en las tiendas principales de las comunidades, municipios y ciudades cercanas. Es decir, hay un desabasto del 77%.

Para la comunidad de Petlacala el rendimiento es prácticamente de un bulto por tarea, es decir 25 kilos de maíz, esto hace atractivo comprar maíz, es decir, con la inversión económica para sembrar maíz se puede comprar mucho más grano, por ejemplo, sembrar dos tareas viene representando un costo de veinte pesos por kilo, por lo que se hace atractivo comprar 200 kilos de maíz en lugar de cosecharlo.

No obstante, para este análisis se ha tomado en cuenta exclusivamente el costo para sembrar maíz, mantener la milpa en relación a la cosecha de maíz, obtención de leña. Sin embargo, no se tomó en cuenta y tampoco se estipula el precio por extraer del espacio de cultivo plantas forrajeras, quelites, fruta, tomates, hongos, leña para autoconsumo, chile, flores de calabaza, ejote, jilote, elote y calabaza, en total más de cuarenta plantas, todo antes de la cosecha de maíz, que seguramente hace atractivo sembrar y mantener una milpa diversificada y mantenida a partir de las experiencias indígenas.

Esta realidad, mantener el maíz criollo, el maíz de los nahuas, esto se explica ampliamente en el capítulo titulado *"Setlayi, setlaxowa, setoka, itotahtzin yowehka!"* (*Despuntamos, renovamos la tierra, sembramos, ¡hay diosito, hace tiempo!*), porque no sólo se perdería un grano, sino un cúmulo de saberes. De acuerdo a la entrevistas en la comunidad de Petlacala, en los años de 1970 había autoabasto e incluso se compartía la cosecha con habitantes de la localidad. Hoy en día, al parecer queda el camino de mantener la milpa junto al huerto indígena y sobre todo, como lo marca la concepción indígena, una milpa heterogénea, compleja. Esto para hacer frente al apropiamiento de este grano por parte de empresas hegemónicas y voraces de los recursos como las semillas y, aún más peligroso, los saberes, que año con año son otros, son nuevos.

Capítulo 3

Indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica Sin territorio indígena

Es claro que los conocimientos y saberes indígenas nahuas de la Sierra de Zongolica son irrefutables, hay una riqueza de ese México profundo, los indígenas nahuas resguardan ese tesoro heredado de ayer y desarrollado en el presente para el mañana.

Sin embargo existe el poder, que como forma de dominación se vislumbra en el caciquismo, con un poder autoritario, con una lógica y estrategia que obedece intereses de algunos grupos. Es el caso de la Sierra de Zongolica, cuyos caciques se han pasado al juego de los partidos políticos y siguen ejerciendo el poder y el dominio, reproduciendo una lógica individualista y olvidando el idioma, los saberes, aunque finalmente son parte de lo que dictan las ideologías de mercado, no se justifica que no se piense en un Nosotros, en el pueblo indígena.

Ante la violencia, provocada principalmente por los asesinatos, el miedo que siente la población por la presencia de los soldados, la injusticia de las

instituciones de "procuración de justicia", en un primer momento la población queda al margen, estático y paralizado en sus zonas de refugio. En segundo tiempo las organizaciones sociales son minimizadas, sin más capacidad de acción y pensamiento para el territorio.

Creo que la búsqueda del sentido por un territorio hoy en día es más urgente, por el simple hecho de buscar una alternativa de desarrollo pensado de forma autónoma, como dice Barabás "...los municipios son instituciones socialmente construidas e históricamente variables, con un ambivalente pasado y presente de dominación y reconstrucción, que marcan la trayectoria de las relaciones interétnicas e interclase en el ámbito nacional. El desafío es repensar y estructurar el municipio, convertir una estructura de dominación en un instrumento para la autonomía, apropiado y transformado una vez más por los pueblos para construir otra realidad, en la medida de las esperanzas y las propuestas de los que viven en ellos..." (Barabás, 1998:344-345). Más que apostar por el municipio, hay que virar hacia un territorio masewalli, para reconstruirse y visibilizar el sujeto social de la zona de refugio. Repensar en nuestros saberes, en nuestros santos, en nuestros recursos naturales, en nuestra agricultura, en nuestros alimentos.

Saberes indígenas y soberanía alimentaria

La vulnerabilidad alimentaria se presenta a nivel local, en los pueblos indígenas, el bajo costo del maíz propiciado por las importaciones (situación que ha comenzado a cambiar) y la competencia desigual, la falta de empleo, el aumento de la migración, los problemas ambientales por la extracción de bosques, el uso excesivo de los recursos naturales, el calentamiento global, las sequías más prolongadas, la fauna local alterada por el cambio del paisaje natural, han provocado impactos negativos en los saberes locales de los indígenas, se están perdiendo varias sabidurías milenarias. Entre éstas, encontramos los alimentos producidos y recolectados por los propios indígenas en diversos espacios de zonas boscosas y no boscosas.

Los saberes indígenas son parte de un modelo contra-hegemónico del tipo de desarrollo económico actual. Las experiencias indígenas sobre la milpa podrían ser la salida a la crisis alimentaria, porque en ella se plasman el valor y la ética de forma inseparable. El resguardo de este patrimonio cultural obedece a no dejar de reproducir las fiestas, lo simbólico de los recursos naturales, las ceremonias a la tierra, a la milpa y seguir transmitiendo esto de forma oral, aunado con lo escrito, para ello se requiere seguir pensando en nuestro Altepetl (Territorio) de forma autónoma.

La autonomía robada: nuestro altepetl

Nuestro altepetl, se sigue manteniendo, aunque con el transcurrir de los años se pierden más espacios de autonomía. Estos espacios donde se tejen, cotidianamente, las relaciones socioculturales, simbólicas, que ancestralmente han sido el "corazón" de los altepetl: las autoridades indígenas, las asambleas comunitarias, los topiles (la policía comunitaria, auxiliar de autoridad, mensajero), las tierras, los recursos naturales como el bosque, las fiestas "católicas" y la faena.

Se perdió parte de la normatividad no escrita, que emergía del altepetl y era para el altepetl. La faena, aunque se sigue realizando este trabajo de forma comunitaria, no existe una norma que propicie la participación decidida del pueblo. Al igual que el "castigo" cuando los niños y las niñas no iban a la escuela primaria, el padre de familia era castigado con cárcel. Al respecto, en ambos ejemplos, creo que, si aún existiera ese "sistema normativo indígena", tendría que haberse actualizado, porque no sólo es mandar a los nahuas a estudiar, sino que se requiere de recursos económicos, para ello funcionaban las asambleas comunitarias indígenas, evidentemente esto no se mantuvo y se han perdido varios elementos "socionormativos indígenas".

Y qué queda, me pregunto y pregunto a mis hermanos masehuales, si los acuerdos de San Andrés (Chiapas) no fueron aprobados, sino por lo contrario dio pie a una contrarreforma indígena, qué hacer si en el pueblo de Petlacala existe gente externa -cuando menos dos- que han comprado enormes

extensiones de tierra, seguramente a precios cómodos, por qué han comprado esas tierras clavadas en la montaña, que por cientos de años han sido refugios nuestros, apartados de una sociedad occidentalizada. Personas en su mayoría incomprensibles de esta cultura milenaria. Es evidente que en las parcelas compradas ahora han empezado a plantar árboles de aguacate, y en verdad que empieza a producir el fruto, toda la plantación y cuidado, ha sido a través de las manos de los hermanos de corazón indígenas, es decir, este hecho ha significado acaparamiento y explotación de tierras ancestrales y ceremoniales, aunado a al uso de mano de obra indígena.

Es cierto por qué los pobladores no han puesto atención en sus recursos naturales, esto no significa que alguien pueda ingresar al altepetl y utilizarlos, y precisamente ahí está lo dicho con anterioridad, nos enfrentamos a una ideología netamente individualista y capitalista, es decir, la acumulación de una riqueza que pertenece a los indígenas y el uso del conocimiento en cuanto al cuidado y las características físicas de las tierras.

Pero qué pasa, no estamos reflexionando en cuanto a nuestro futuro, nuestros saberes, nuestro idioma, nuestra relación con la naturaleza, nuestros maíces criollos que hoy en día se siembran de forma esporádica. Es un verdadero robo a nuestras autonomías y una impaciencia de varios de nosotros.

Por ello, es urgente construir los “camino de maíz”, ahí donde nuestros abuelos nos enseñaron que la relación del trabajo con la tierra es una relación de armonía, de ser nosotros mismos con el trabajo, de una construcción de ética fundamental, que no se separa nunca de lo que se hace, se dice y se come.

Capítulo 4

Setlayi, setlaxowa, setoka: miltzintli

Despuntamos, damos vida a la tierra y sembramos: milpita

Los saberes indígenas de los masewales no sólo se circunscriben a la milpa, sino de forma más integral, nos remiten a una serie de conocimientos que tienen que ver con su vida práctica, con sus necesidades, de la milpa al bosque, de éste al agua, a las actividades de la comunidad y por supuesto a sus prácticas cosmogónicas, socioculturales, simbólicas que se retoman en el siguiente capítulo.

La motosierra ha significado problemas para la comunidad, porque ha sido un impacto socioforestal en detrimento evidentemente de los pobladores. El acceso a los recursos, es decir, antes del uso de este equipo tecnológico y moderno, toda la población podía ingresar al bosque, ya sea en terrenos de la nación (ahora federales) o de la pequeña propiedad de los lugareños, pero no había problema alguno, por la abundancia de dicho recurso, para poder obtener alimentos u combustible para el fogón.

Ahora que se ha agotado el bosque, algunos aserradores empiezan a vender leña, y a trabajar en el jornaleo, siembra y limpia de la milpa. Estos aserradores buscan su subsistencia porque se acabó el bosque, lo que ha representado una merma en sus ingresos, es decir, no tienen trabajo, no tienen capital monetario. Mientras que los otros madereros, no oriundos de esta comunidad en cuestión, tienen camionetas y siguen extrayendo del bosque que supuestamente compraron, hasta aquí. Los jóvenes y el pueblo se cuestionan: ¿por qué ellos y nosotros qué?.

No obstante, pareciera una luz tenue, pero al cabo existe una posible alternativa de recuperar los bosques, de reforestar, de pensar en otro uso del bosque, construido con los propios actores, que de momentos ven desvanecer sus sueños, cierran sus ojos al platicar de esta situación, sobre todo tienen que

vencer esta desesperanza y no abordar la nave del alcoholismo. Porque esto está empezando erigirse como un gran fuego que mata la fiesta, la fertilidad a la montaña y al mismo tiempo el altepetl, en lugar de representar un aliento, una fuerza, una armonía este fuego.

Los indígenas nahuas, masewales asistimos, a inicios de este siglo, a la colisión con el rostro del medio ambiente, de los recursos naturales, qué se expresa con una palabra: la contaminación, pero sobre todo concurrimos a una cita que no solicitamos, pero nos empuja de igual manera a hacer algo por volver a regresarle la cobija, la ropa, a nuestra madre tierra, pues hoy sufre las inclemencias socioambientales provocadas por un sistema capitalista voraz y una mente contaminada de los "humanos".

"...El sistema basado en la expoliación del hombre y de la naturaleza no puede seguir reteniendo a los miserables en la periferia y escondiendo la basura debajo de la alfombra, al gran dinero ya no le es posible transferir, desplazar o posponer las facturas socioambientales acumuladas durante las últimas centurias. Y es que al incidir sobre la reproducción del ecosistema planetario con impactos que se desplazan social, espacial y temporalmente, la producción económica capitalista incurre en "costos" ambientales que por lo general no reconocen ni pagan quienes los ocasionan, sino quienes, estando en la escala social, en el mapa o en el calendario, sufren sus efectos desplazados, remotos o pospuestos." (Bartra, 2008: 223,24)

Aunado a lo anterior, asistimos a un momento crítico por el agotamiento de los recursos naturales, para el caso de Petlacala, del bosque y el agua, asociado al acceso de los alimentos, la milpa.

La milpa representa un mundo de vida, un sistema organizativo, cuyo proceso de sabiduría, se transmite de forma oral y práctica, se encuentra, hoy más que nunca, amenazada en esta etapa del neoliberalismo, en esta época en que las grandes transnacionales tienen como objetivo apropiarse de los recursos genéticos, de los saberes relacionados a las plantas y los seres vivos, a la vida terrenal y cósmica de los masewales. Y este atentado obedece en mucho a las

coyunturas de la comunidad, como el cambio de actividad, que trajo como consecuencia el abandono de la milpa, además de que los abuelitos, sabedores de la agricultura, en su mayoría han muerto y su saber no se registra, pero sobre todo no se transmite, porque no es elocuente mantenerlo en un papel. Los jóvenes son influenciados por la "modernidad", por el capitalismo, quienes galopan a la par del mercado, a costa de que se extermine el bosque. Esto definitivamente ha influido en el abandono de hacer milpa.

El mantener en la memoria y en la práctica parte de los saberes es de vital importancia, no obstante, el no sembrar la milpa significa el no consumo de varios nutrientes que proporcionan las plantas asociadas y no cultivadas durante todo el año. Este abandono significó y sigue significando, la desnutrición, la destrucción de la soberanía alimentaria de la comunidad, la dependencia de la compra de maíz, pues si el maíz es parte medular de la identidad y del territorio masewal, se atenta contra éste de forma bestial.

"Ha llegado el día de que los campesinos alimenten de nuevo al mundo. La alternativa local, nacional y global es la pequeña y mediana producción familiar o colectiva operando en un marco institucional que en vez de inhibirlas o suplantarlas potencie sus virtudes sociales, ambientales, tecnológicas y económicas. El cultivo doméstico y asociativo, por lo general multiactivo y diversificado, puede incrementar su oferta directamente agropecuaria y su aportación de bienes sociales, ambientales y culturales como ya lo hizo en el pasado. Pero si no tiene apoyo público y no se regula su entorno económico acabará vendiendo a precios de costo y consumiendo sus recursos naturales y productivos en vez de conservarlos e incrementarlos. Porque si el agronegocio cobra rentas a la sociedad, la agricultura campesina por lo general las paga y eso a la larga deja de ser viable" (Bartra, 2008: 27).

Pero este reconocimiento tiene que ir más allá del simple discurso, tiene que plantearse en una política pública sustentada en los saberes de los masehuals, ya que los saberes, que se han enriquecido y transmitido de generación en generación, son han permitido la subsistencia de los nahuas en su relación armónica con la naturaleza, hoy perdida. Al menos el reto de estos

pobladores ya no es cómo hacerle y entrar al mercado con la diversidad de los productos que se obtienen de la milpa, sino recuperar precisamente este sistema y enriquecerlo, en relación con la ciencia formal, con los conocimientos de otros pueblos que practican este cultivo, al son con los recursos naturales (el bosque y el agua).

Capítulo 5

Relatos, ceremonias y lo comunitario: regulación y funcionalidad del Altepetl

Los indígenas nahuas de esta comunidad mantienen en su imaginario colectivo los relatos en cuanto a la milpa, al maíz, y muchas veces hablan de que en el mes de abril es la fecha correspondiente al inicio de la limpia de los terrenos, para cultivar, aunque muy poco se siembra. Sin embargo, la irstitución imaginaria por medio de los relatos, de los seres sobrenaturales, hace que cuiden el maíz, que adquieren cotidianamente en la tienda de la localidad.

Esta cultura tan amplia, lleno de simbolismos, de significados, ha representado para la comunidad la existencia de un saber milenario y que se empieza abandonar, porque alrededor de la milpa estaba la vida organizada, la vida comunitaria, los conocimientos, el sentido de la vida, la identidad. Esto no significa que se viva sin sentido, porque la cultura es dinámica, sin embargo, para el caso de la milpa se está quedando en lo imaginario.

Es decir, existe una regulación del sentido de la vida, un “sistema normativo indígena”, apegado a los valores y la ética locales, a partir de las Cosmogonías indígenas, que son abstractos y concretos llevados a cabo en la *praxis* cotidiana por medio de sus saberes en un sistema complejo, holístico, diverso, en varios espacios construidos y reconstruidos territorialmente, en el ámbito biológico, cultural, lingüístico, comunitario. Esto se expresa en el manejo de los recursos naturales como los bosques, el agua, la tierras; en la agricultura de la

milpa, por ejemplo; en las fiestas patronales, en las ceremonias indígenas, en la lengua, en nosotros y el altepetl.

Al quebrantarse los esquemas que hacen que funcione el altepetl, los nahuas de esta comunidad empiezan a perder el respecto, a los recursos naturales, a las asambleas comunitarias, a los valores y principios que hacen que se mantenga, resista un saber milenario.

Por lo tanto las sabidurías indígenas son una forma de ciencia, que hay, que se hace de forma heterogenea, no seccionada como el conocimiento científico, y ambos merecen ser vistos como ciencias, con sus diferencias pertinentes.

Comentario personal: la maestría y la tesis:

Finalmente, aunque no sé, si sea lo último, porque han surgido muchas interrogantes y, después de iniciar este proceso de trabajo y reflexión, hay que continuar, como en el ejemplo de la milpa, mantener un diálogo permanente con este saber.

Pues estudiar esta maestría me ha ayudado a desarrollar ciertos procesos de reflexión relacionados a la cuestión rural, la forma de ver las cosas, de estar cuestionando lo que se dice y se hace, de ver las lecturas de diversos autores que ni conocí en persona pero bueno, y que no se ven aquí en el pueblo, aunque algunos sí pasan por los caminos de barro. Eso sí, su forma de pensamiento permeó en mi forma de concebir y discutir los procesos de las comunidades indígenas.

Los debates, discusiones y reflexiones de forma comunitaria, facilitados por los profesores de la UAM, es algo que nunca había visto durante mis procesos de estudio. Este proceso de realizar las lecturas de forma crítica y al mismo tiempo realizar el trabajo de campo y sobre todo con los sujetos sociales, en lugar de objetos es uno de los aciertos y fortalezas de ésta. Aquí descubrí que siempre había repetido lo que decía los profesores tradicionales y como sociólogo me sentía casi pariente de algún autor francés.

La enseñanza de esta maestría me empujó a entender y a redescubrirme como sujeto social de mi comunidad, a descubrir que siempre había estado pensado desde mi concepción nahua, como indígena pues.

No obstante tengo unas inquietudes. Al repensar sobre este trabajo relacionado a una pequeña parte de la sabiduría ancestral y actual, relacionado a un tipo de pensamiento local, propiamente a un saber masehual, la forma de abordarlo siempre es ver lo heterogéneo, lo complejo, la diversidad en cuanto al saber que rodea la milpa. Sin embargo, el orden de, digamos, un conocimiento científico, pensando en un título, en el planteamiento del problema, en la justificación, en el objetivo general, en los objetivos específicos, en preguntas de

investigación, en metodología, pareciera que se toma el "objeto de investigación" (que más bien diría sujeto transformador), en un sentido lineal. Es decir, no se termina de sacudir esa parte del "método científico". Para los nahuas todas las cosas tienen vida, incluyendo un objeto, una cosa, cualquier cosa e incluyendo lo intangible.

Porque más bien habría que reflexionar el saber a partir de la diversidad, a partir de lo complejo. Quizá todo se reduce a eso que llamamos planteamiento del problema, que en términos locales de los nahuas sería la palabra *Tlayehyikolli*, plantear solucionando, es decir, en una dualidad constante y en un diálogo con esa realidad comunitaria, en forma de espiral. Esto porque el saber se actualiza constantemente de forma espacial y temporal diversos, pues es como nos hacemos fuertes.

Sobre la tesis

A partir de la tesis, he redescubierto mi altepetl, mi cultura, los saberes de los ancestros. Muchas de las entrevistas realizadas son parte de este trabajo de sabiduría, que como nahua también soy parte de este pueblo indígena, no obstante. Una de las preguntas o uno de los discursos que siempre se ha manejado a lo ancho del planeta es precisamente tratar de entendernos entre indígenas y no indígenas. Aquí he encontrado un valor invaluable, pues la concepción indígena a partir de los saberes ancestrales es totalmente diferente a un tipo de pensamiento occidentalizado, individualista, mercantil. Es simple: esta concepción no entiende, no alcanza comprender a los indígenas, porque siempre han representado lo contrario de lo que piensan, y ese es el punto. Mientras yo pienso en la milpa de forma compleja, el otro piensa únicamente en la planta, en la milpa y el elote. Pero aquí no queda, mientras yo pienso en el bosque aunque se vea que es igualito, es decir lleno de ocotes, estoy viendo los bosques dentro del bosque, el otro sigue pensando sólo en el bosque. También gracias a la tesis redescubrí que los saberes nahuas son apegados al valor y la ética, además de que siempre están apegados a lo simbólico, a las fiestas, a los recursos naturales y a los masehuales.

Entonces esta tesis no puede quedarse así, con lo que ya se escribió, porque a nosotros los nahuas nos gusta platicar, entonces, es necesario que se hable sobre este trabajo entre nosotros, porque creo que es bueno seguir el ejemplo de la milpa, cuidarlo desde que se escoge la tierrita para sembrar el maíz y después verlo como va para arriba, desarrollando sus hojas, sus jilotes y lo acompañan otras plantitas digamos.

Bibliografía y hemerografía

- Aguilar, Jasmín, Catarina Illsley y Catherine Marielle (2007), "Los sistemas agrícolas del maíz y sus procesos técnicos", en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin Maíz no hay País*, México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 83-122.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986), *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, p.88.
- Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis (2004), *Como Hacer Investigación Cualitativa*, México, Paidós, Pp. 128.145.
- Baez Jorge, Félix (1988), *Los oficios de las diosas: dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, pp. 11-397.
- Barabás, Alicia (1998), "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos Oaxaqueños para la autonomía" en Bartolomé, Miguel y Alicia Barabás, *Autonomías étnicas y estados nacionales*, México, D.F., CONACULTA, INAH, pp.343-366.
- Bárceñas, Rosa Josefina (2009), "Derechos de propiedad intelectual: los procesos y productos del conocimiento tradicional", en Veredas. El mundo rural, políticas públicas y nuevos sujetos sociales, Año 10, núm. 18, 1er semestre, UAM-Xochimilco, Pp.111-144
- Bartra, Armando (2008), "Fin de fiesta. El fantasma del hambre recorre el mundo" en, Lutz Bruno (2008), en *Argumentos. Crisis alimentaria: abundancia y hambre*, estudios críticos de la sociedad, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, pp. 15-31.
- Boege, Eckart (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. Hacia la conservación *in situ* de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas, México, INAH, CDI, pp.13-272.
- Bonfil, Guillermo (1991), *Pensar nuestra cultura*. México D.F., Alianza, pp. 88-106, 158-170.
- Calva, José Luis (2008), "Wall Streetanic", en *El Universal*, Ideas. Opinión y análisis, 4 de octubre, 1ª y 4, consultado en la página electrónica del Diario El Universal, enero de 2009, en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/543654.html>,
- CEE (1996). *Estadística Electoral de Veracruz 1997, 2000*. Comisión Estatal Electoral.
- CEDOZ, Centro de documentación sobre zapatismo (1991), "Iniciativa de reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena presentada por la comisión de concordia y pacificación" (1996). Consultado el 20 de marzo de 2010 en la página electrónica de CEDOZ: <http://www.cedoz.org>.
- CEDOZ. Centro de documentación sobre zapatismo (2001), "Ley indígena. Dictamen aprobado por la Cámara de diputados. 28 de abril de 2001" Consultado el 20 de marzo de 2010 en la página electrónica de CEDOZ: <http://www.cedoz.org>.
- CONABIO (2009) *Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad*. Consultado en: <http://www.conabio.gob.mx/>.
- Concheiro Bórquez, Juan Luis, Violeta Núñez Rodríguez y Luciano Concheiro Bórquez (2006), "Propiedad, biodiversidad y conocimiento tradicional", en Luciano Concheiro y Francisco López Barceñas (coords.) *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LX Legislatura, pp. 39-78.
- Dzib Aguilar, Luis Antonio (1994) "La tecnología de cultivo en la Sierra de Zongolica, Ver", en *geografía agrícola, estudios de la agricultura mexicana*, núm. 20, diciembre, México, Universidad Autónoma de Chapingo, pp. 35-54.

- Escobar, Arturo (2000), "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización y posdesarrollo", en *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos de en América Latina*, Barcelona, Paidós, pp. 169-226.
- EZLN. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2005), "Sexta declaración de la Selva Lacandona", consultado el 21 de abril de 2009, en la página electrónica del EZLN. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx>.
- Esteve, Gustavo (2007), "Los árboles de las culturas mexicanas", en Gustavo Esteve y Catherine Marielle (coords.), *Sin Maíz no hay País*, México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 17-28.
- García Bedoy, Humberto (1992), *Neoliberalismo en México. Características, límites y Consecuencias*. México, Editorial Centro de Reflexión Teológica-Centro de Reflexión y Acción Social. Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente. 1992, pp. 1-143.
- Garduño, Roberto (2001), "Las promesas presidenciales para resolver los innumerables hechos de violencia durante los últimos 30 años, fueron vulneradas por las reglas no escritas de la comisión que protegió los intereses de la élite en el poder", *La Jornada*, 10 de junio de 2001, México, D.F., en <http://www.jornada.unam.mx>, consultado el 21 de mayo de 2007.
- Giménez, Gilberto (1996), "Territorio y Cultura" en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, Nueva época II, vol. III, núm. 4, México, Universidad de Colima, pp. 165-173.
- Giménez, Gilberto (2008), *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. México, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, pp 1-25, consultado la página electrónica de la Universidad Pedagógica Nacional en: <http://www.iiie.upn.mx/docs/Diplomados/LineaInter/BloqueI/Identidad/Lec1.pdf>
- Gomezjara, Francisco A (1998), "San Andrés Tenejapan", en *enciclopedia municipal veracruzana*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, pp. 1-115.
- Gómez, Magdalena (2009), "La autonomía indígena y la impunidad del Estado", en *La jornada*, 4 de agosto de 2009, México, consultado en marzo de 2010, en la página de Internet: <http://www.jornada.unam.mx>.
- Gómez, Magdalena (2009), "La contrarreforma indígena en Chiapas", en *La jornada*, 5 de enero de 2010, México, consultado en marzo de 2010, en la página de Internet: <http://www.jornada.unam.mx/2010/01/05>
- González Chávez, Humberto y Alejandro Macías (2008), "Vulnerabilidad alimentaria y política en México", en Humberto González Chávez (coord.) *Seguridad Alimentaria y Desarrollo Rural. Desacatos* núm. 25. México, Ciesas, pp. 47-78.
- González Gómez, Emilio (2007), "El ejército debe salir de la Sierra: Tinam". *El Sol de Orizaba*, 9 de abril de 2007, Orizaba, Veracruz, México, en <http://www.oem.com.mx/elsoldeorizaba>, consultado 23 de mayo de 2008.
- González Santiago, María Virginia (2003), "Los saberes en las teorías del sentido común", en María Virginia González Santiago (2003), *Saberes y agricultura como forma de vida. Estudio comparativo entre los hnahnus de San Juan Tuxtepec. Chapa de Mota y los campesinos mestizos de Doxhicho. Jilotepec. Estado de México*, tesis de doctorado en antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 89-120.
- Hasler, Hangert Andrés (2001), *Gramática del Náhuatl de Tehuacan-Zongolica*, Xalapa, Veracruz, México, UV, p. 141.
- Hewitt, Cynthia, (1975), *La modernización de la agricultura mexicana. 1940-1970*, Siglo XXI Editores, México.

Hopenhaym, Martín (1988), "El debate posmoderno y la dimensión cultural del desarrollo" en: *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada posmoderna*, Buenos Aires, Argentina, CLACSO, pp. 61-68.

Houtard, Francois (2001), "La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo", en José Seoane y Emilio Tadei (Comp) *Resistencias Mundiales*. De Seattle a Porto Alegre. Argentina, FLACSO, pp. 3-19.

INEGI (1990). *XI Censo General de Población y Vivienda*, México, INEGI, en: <http://www.inegi.gob.mx>, consultado en mayo 2008

INEGI (2005). *II Conteo de Población y vivienda*, México, INEGI, en: <http://www.inegi.gob.mx>, consultado en mayo 2008

INEGI, (2000), *XII Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, México, en <http://www.inegi.gob.mx>, consultado en mayo de 2008.

INEGI (1991). *VII Censo Agrícola-Ganadero 1991*, INEGI, México, en <http://www.inegi.gob.mx>, consultado en mayo de 2008.

INEGI (2010). *VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal. 2009*, INEGI, México, en <http://www.inegi.gob.mx>, consultado en marzo 2010.

Jiménez Cabrera, Edgar (1992), "El modelo neoliberal en América Latina", en: *Sociológica. Democracia y Neoliberalismo perspectivas desde América Latina*, año 7, núm. 19, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, mayo-agosto, pp. 55-77.

Juárez Galindo, Ignacio (2002) "La zona del Pico de Orizaba es la 'más desprotegida' en la entidad, manifestó Alejandro López López", en *La jornada de Oriente* (2002), 21 de agosto de 2002, México, La Jornada, consultado en Internet en octubre de 2009: <http://www.jornada.unam.mx/2002/08/21/oriente-b.htm>

Angel Lara, Hiram (2002) Reseña: "El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva" de Elinor Ostrom, en *Región y sociedad* (2002), vol. XIV, no 24, mayo- agosto, México, colegio de Sonora, pp. 263-269. Consultado en Internet el 20 de abril de 2010: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=10202410>

Lazos, Elena y Luisa Paré (2005), *Miradas indígenas sobre una naturaleza "enristecida": percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, México, UNAM, PLAZA Y VALDEZ, pp.13-99

H. Congreso del Estado de Veracruz, LXI legislatura (2010), "Ley orgánica del municipio libre", última reforma publicada en la gaceta oficial: 22 de febrero de 2010", consultado en la página electrónica en marzo de 2010, en <http://www.legisver.gob.mx/leyes/LeyesPDF/LIBRE22-02-10.pdf>.

Lockhart, James (1999), *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, pp 29-31, 48-88.

López Austin, Alfredo (1996), "La cosmovisión mesoamericana", en Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, CONACULTA, pp. 471-507.

López Bárcenas, Francisco y Guadalupe Espinoza Saucedo (2006), "Recursos genéticos y conocimiento tradicional indígena. La regulación internacional y su impacto en la legislación mexicana", en Luciano Concheiro y Francisco López Barcenás (coords.) *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*, México, Centro de Estudios para El Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LX Legislatura, pp. 105-131

López y Rivas, Gilberto (2004), *Autonomías democracia o contrainsurgencia*, México, Era, pp. 7-89, 145-183.

López y Rivas, Gilberto (2007), "EL municipio autónomo de San Juan Copala," en La Jornada 10 de enero de 2007, consultado en marzo de 2010: <http://www.jornada.unam.mx/2007/01/10>.

López y Rivas, Gilberto (2005), "Autonomía y heteronomía", en La Jornada 26 de agosto de 2005, consultado en marzo de 2010: <http://www.jornada.unam.mx>.

Massieu, Yolanda Cristina y Francisco Chapela Mendoza (2006), "Valoración de la biodiversidad y el conocimiento tradicional: ¿un recurso público o privado?", en Luciano Concheiro y Francisco López Barcenás (coords) *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*, México, Centro de Estudios para El Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LX Legislatura, pp. 329-363.

Massieu, Yolanda (2009), "Cultivos y alimentos transgénicos en México. El debate, los actores y las fuerzas sociopolíticas", en Argumentos No.58, Nueva época, Año 22, UAM-Xochimilco, DCSH, enero-abril, pp. 217-246.

Massieu, Yolanda y Arcelia González (2009), "El nuevo vínculo alimentario-energético y la crisis mundial", en *Veredas*, Año 10, No.18. UAM-Xochimilco, Pp.63-88

Morales T, Andrés (2000), "Denuncia organización indígena el asesinato de un campesino en Veracruz", *La Jornada*, lunes 4 de diciembre de 2000, México, D.F., en <http://www.jornada.unam.mx>, consultado el 13 de mayo de 2007.

Morales T, Andrés (2003), "Intensifican la búsqueda de candidato priísta secuestrado", *La Jornada*, 17 de junio de 2003, México, D.F., en <http://www.jornada.unam.mx>, consultado el 20 de junio de 2003.

Najar, Alberto (2004), "Veracruz pavimento hacia los pinos", *La Jornada*, Masiosare, Num. 348, 22 de agosto de 2004, México, D.F., en <http://www.jornada.unam.mx>, consultado en mayo 14 de 2008.

OIT. Organización internacional del Trabajo OIT (1991), "Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales, 1989", en Organización internacional del Trabajo OIT (1991) ratificado por México en 1991, consultado el 18 de marzo de 2010, en la página electrónica de la OIT: (<http://www.ilo.org/ilolex/spanish/convdisp1.htm>)

Ortega Paczka, Rafael (2007), "La diversidad del Maíz en México", en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin Maíz no hay País*, México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 123-154.

Osorio, Jaime (1993), "América Latina: Globalización y crisis de la identidad", en *Sociológica*, año 8, núm. 21, enero-abril, tomado de: <http://www.revistasociologica.com.mx>.

Policía Comunitaria. Sistema de Seguridad de la Costa Chica y Montaña de Guerrero (1995), "El contexto en que surge la policía comunitaria (1995)", consultado en marzo de 2010 en la página electrónica: <http://www.policiacomunitaria.org/>

Peñaloza Méndez, Andrés y Alberto Arroyo Picard (1997), "Acceso a mercados: problemáticas e impactos sectoriales", en Peñaloza Méndez, Andrés y Alberto Arroyo Picard (Coords.), *Espejismo y realidad: el TLCAN tres años después. Análisis y propuestas desde la sociedad civil*. México, Ed. Red mexicana de acción frente al libre comercio, pp. 79-84

Pérez Avilés, Ricardo, Sonia Enilia Silva y Silvestre Toxtle (2006). "El conocimiento popular, campesino e indígena desde abajo: el caso Puebla", en Luciano Concheiro y Francisco López Barcenás (coordinadores), *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*. México, Centro de Estudios para El Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LX Legislatura, pp. 391-444.

- Ramos Rodríguez, Alberto (2007) "El valor y significado de los saberes tradicionales", en Gustavo Esteva y Catherine Marielle (coords.), *Sin Maíz no hay País*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp251-258.
- Ribeiro, Silvia (2007), "El imperio de Monsanto y la destrucción del maíz" en: *La Jornada*, sección opinión, 26 de mayo de 2007, La jornada, México, en: <http://jornada.unam.mx/2007/05/26> , consultado el 27 de marzo de 2010.
- Rodríguez, Teresa (2003), *Ritualidad, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica*, Veracruz, México, CIESAS-Golfo, Pp. 15-64.
- Rojas, Rosa (2002), "Profunda crisis en la sierra de Zongolica por desplome en precios del café y desempleo", *La Jornada*, 16 de junio de 2002, México,D.F., en <http://www.jornada.unam.mx>, consultado en junio 3 de 2007.
- Serrato Cruz, Miguel Angel (2004), "Cempoalxóchitl diversidad biológica y usos" en *Ciencia y desarrollo en Internet (2004), julio- agosto 2004, CONACYT, México*, p 1-6.
- Thompson, John (1998), "El concepto de cultura" en *ideología y cultura moderna. Teoría Crítica Social en la era de la comunicación de masa*, México, UAM, pp. 183-240.
- Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera-Bassols (2008) *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, España, Junta de Andalucía, consejería de agricultura y pesca, Icaria, pp. 29-60, 101-116, 189-206.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2006), "El nuevo régimen internacional de derechos de propiedad intelectual y los derechos de los pueblos indígenas", en Luciano Concheiro y Francisco López Barcenás (coords.) *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*, México, Centro de Estudios para El Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Camara de Diputados, LX Legislatura, pp.133-165
- Villoro, Luis (1992), "Características del Pensamiento Moderno" en *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. México, D.F., FC, pp. 84-127.
- Viola Recasens, Andreu (2000), "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo", en Viola, Andreu (Compilador), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, Barcelona, Paidós, pp. 9-63.
- Zambrano, Carlos. V (2001), "Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural" en grupo de investigación "Territorialidades" en *Territorio y Cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural* Departamento de antropología y sociología, Manizales, Colombia, Universidad de Caldas, pp 26-67.
- Zemelman, Hugo (1997), "Conocimiento y sujetos sociales, contribución al estudio del presente", *Jornadas*, México, Colegio de México. Pp 129-188.

Entrevistas realizadas en la comunidad de Petlacala:

Entrevistas realizadas en el año 2009:

1. María Cruz Antonio
2. José Sebastián Allende
3. Petra Fuentes Ascencia
4. Antonio Tocoahua Coscahua (+)
5. Agustina Reyes Cruz
6. Luz Pérez Espiritu
7. José Reyes
8. Pepe de la Cruz
9. Teresa Romero
10. Paulino Martínez
11. Clara De la Cruz
12. Teodoro Cruz Antonio

Entrevistas realizadas en el año 2010:

13. Rosa Hernández Pérez
14. Don Samuel
15. Petra Fuentes Ascencia.

ANEXO I:

GUÍA DE ENTREVISTAS SABERES SOBRE LA MILPA

Sobre el maíz y la milpa

- 1 ¿Qué variedades produce y en dónde y cuándo siembra el maíz?
- 2 ¿Qué cantidad de maíz siembra ?
- 3 ¿Cómo prepara la tierra, cómo selecciona el maíz, cómo siembra, qué herramientas utiliza para sembrar?
- 4 ¿Qué abonos utiliza, cómo mantiene la milpa?
- 5 ¿Con que otros granos intercala la siembra del maíz?
- 6 ¿Cómo identifica la milpa mas desarrollada?
- 7 ¿Cuándo cosecha elotes, ejotes, calabaza?
- 8 ¿Cuándo cosecha mazorcas, frijol?
- 9 ¿En cada tarea que cantidad de maíz o mazorca, frijol, calabaza cosecha?
- 10 ¿Cuál es el destino de la producción?
- 11 ¿En que mercados lo vende o intercambia?
- 12 ¿Cómo mantiene, guarda las semillas de maíz, frijol y calabaza?
- 13 ¿Qué otros productos para consumo humano obtiene de la milpa, mismas que siembre o no haya sembrado, es decir, que se dan por si mismas?
- 14 ¿Qué productos de la milpa obtiene que consuman los animales de traspatio?
- 15 ¿Su abuelito, mamá sembraba maíz, calabaza, frijol, qué cantidad sembraba?
- 16 ¿Su abuelito que cantidad de maíz, calabaza, sembraba y cuál era el destino del producto?
- 17 ¿Qué otros productos sembraba su abuelito?

Usos del maíz y la milpa

- 18 ¿Cuál es el uso que se le da el maíz?.

Relatos y ceremonias:

El xochitlalis

- 19 ¿Qué es el xochitlalis y por qué el xochitlalis en la siembra del maíz?
- 20 ¿Qué significa cada uno de los elementos para el xochitlalis?
- 21 ¿Se hace el xochitlalis actualmente, cómo se hacía y para qué?
- 22 ¿Qué significa la fiesta a la milpa en el día de San Miguel? ¿Por qué ya no se practica como antes?
- 23 ¿Cuál era la ceremonia que se hacía cuando se cosechaba la mazorca y porqué ya no se hace?
- 24 ¿Cuáles son las creencias sobre el maíz, sobre la milpa?

Trabajadores por jornal

25 *Presentación, ¿Lugar de origen, además de venir a ayudar a la siembra del maíz en dónde mas se emplea en qué? ¿ En qué meses del año?, ¿Cuánto le pagan? ¿Cómo lo tratan?, ¿En su lugar de origen, en su casa en su campo a qué se dedica?, Del lugar donde proviene todos siembre maíz, o ya no, desde cuando dejaron de sembrar?, qué semillas tiene, cómo se llaman, entre la milpa que siembra, realiza alguna ceremonia, por qué ya no siembran?*

26 *¿ Qué cantidad, siembra de maíz ó sembraba igual que hace unos años.?*

Y los que sembraban?.

27 *Por qué ya no siembra, a qué se dedica, cuál es el aprecio de las milpas,*

Anexo 2. Guía de entrevistas en nawaatl. Nuestra sabiduría:

Saberes:

¿Dónde estamos?, ¿Cómo es?, ¿Qué problemas tenemos? , ¿qué historias hay?, ¿cómo era antes?

NIMAKILISTLI

Tleno motoka, keminia motoka, kanin motoka, ¿tlenon akmo motoka, tleka akmo motoka?, Tleno monimaka, ¿kanin monimaka?, Kanin ontikipapowah, ichin tleno ontikipanowah?

Para vender

¿Qué se siembra, ¿cuándo se siembra , ¿qué se vende?, ¿en dónde trabajan?, ¿en qué trabajan?

OKOYOH

Kanin kikuitiweh kuwitl?, kanin okatka okoyoh, kanin onka okoyoh?

Ocotes

¿Dónde van a traer leña?, ¿en dónde había ocotes?, ¿en dónde hay ocotes?

TLAMAXTILISTLI

Kenin onmech maxtiaya, kenin tlamaxtiah axka
Iwan tomasewaltlahtolli kox okchikawatok

Enseñanza heterogenea

¿Cómo les enseñaban?, ¿cómo enseñana hoy?
y nuestro idioma masehual está fuerte (se mantiene).

ALTEPEILWITL

Kenin kichiwah inin ilwitl, akimmeh?
Ipampa tonally 29 de septiembre, tlen totahtzin kiilwitilia?
Kenin kichiwah, kenin ijokichiwayah, tlen kiihtosniki?

Fiesta patronal, pero en realidad significa

Fiesta al agua y la montaña

¿Cuándo se hace esta fiesta?, ¿Cómo lo hacen?, ¿Quiénes lo organizan?
¿A qué santo festejan el 29 de septiembre?, ¿Cómo lo hacen?
¿Cómo lo hacían?

NAMIKTILISTLI

Kenin monamiktiah, kenin omonamiktiaya

Boda, aunque significa encuentro con el otro, con la muerte, con la renovación.

¿Cómo se casan?, ¿cómo se casaban?

OIXPOLIWIKEH

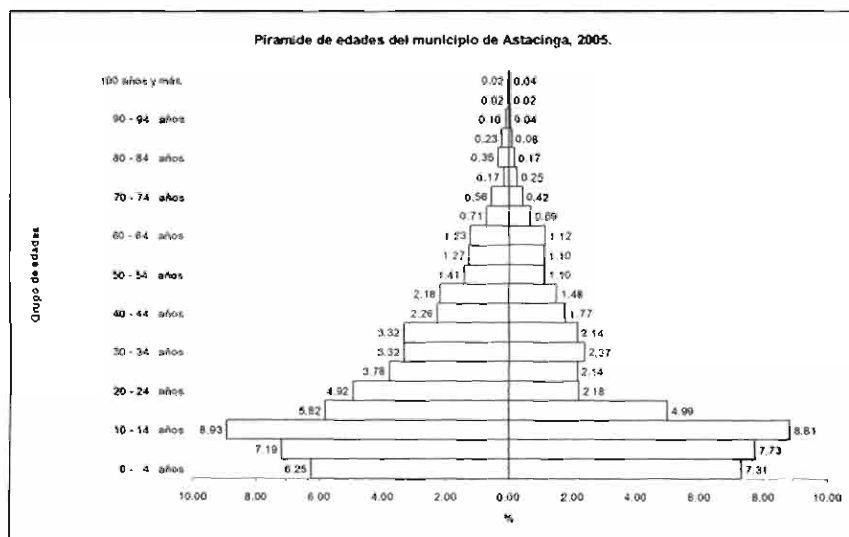
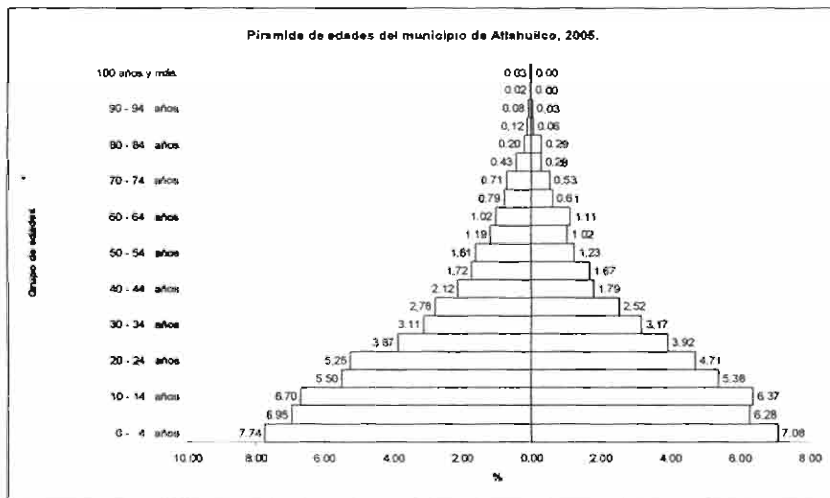
Keminiah sekonmilnamikeh tlen tatameh oixpoliwikeh?, kenin sekinchia, tlen sekichiwah?

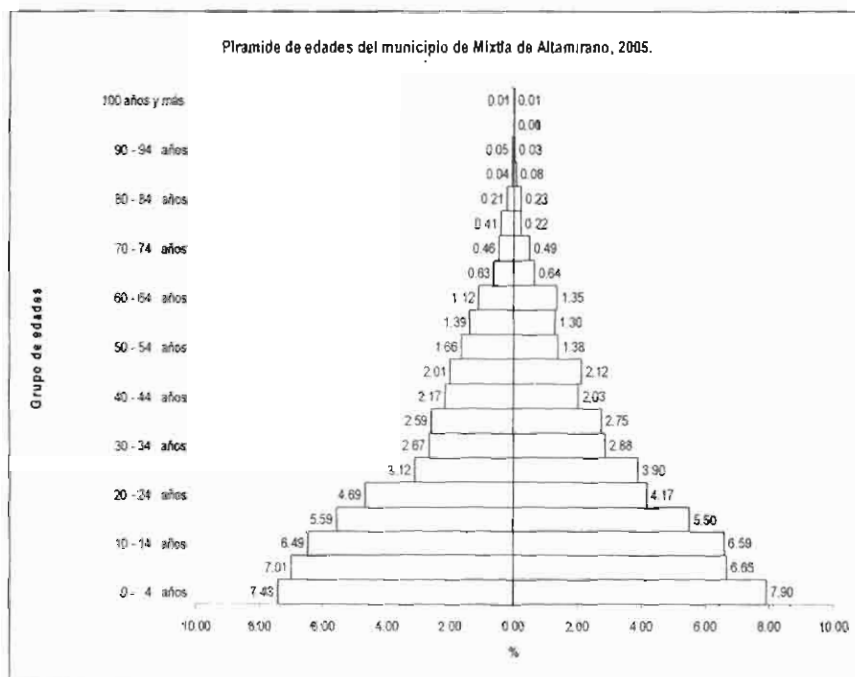
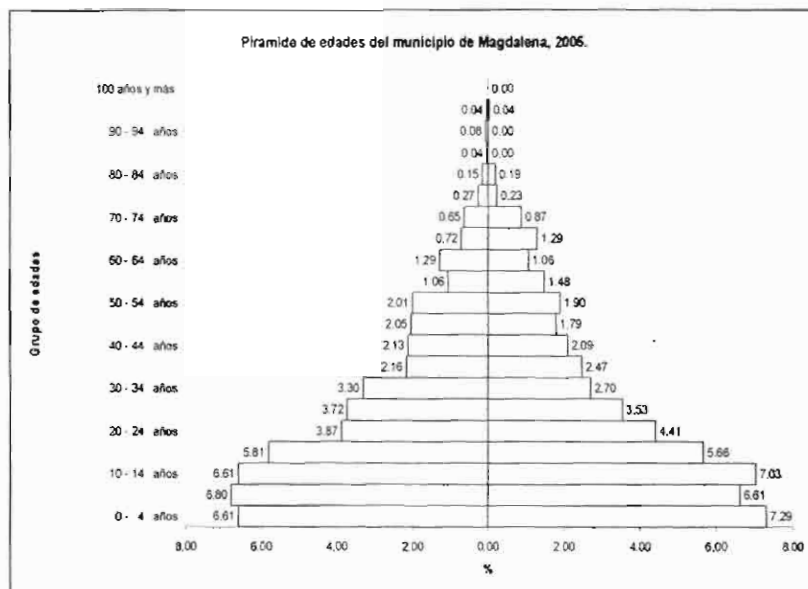
Los que fallecieron (murieron), aun que en realidad significa Los que se les pierde el rostro.

¿ En qué fecha se recuerda a los difuntos?, ¿Cómo los esperamos?, ¿Qué hacemos?

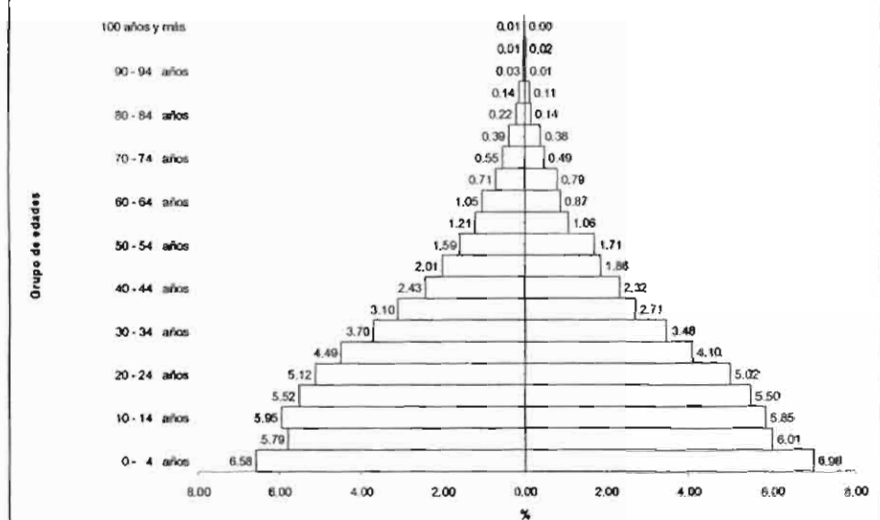
ANEXO III: PIRÁMIDES POBLACIONALES DE LA SIERRA DE ZONGOLICA: 1990 Y 2005. (En las gráficas a la derecha se representa el sexo femenino, y al izquierdo el masculino).

Anexo 3. Piramides de edades 2005

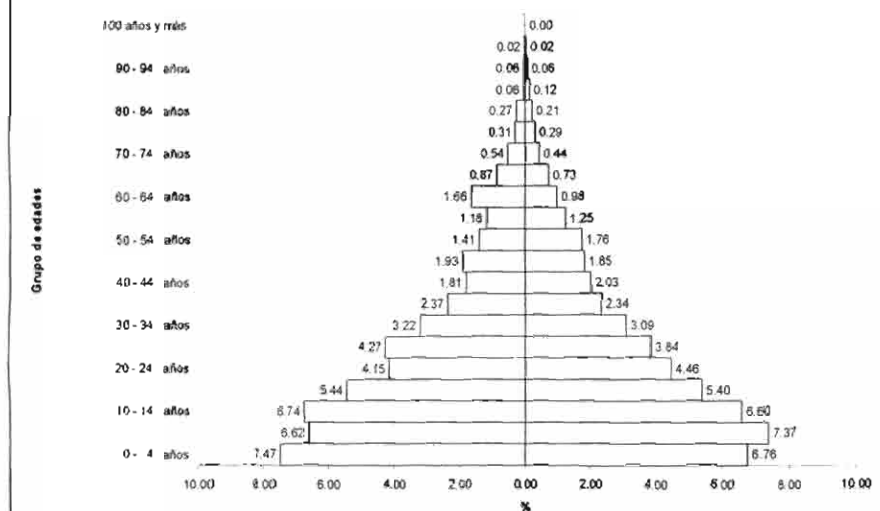


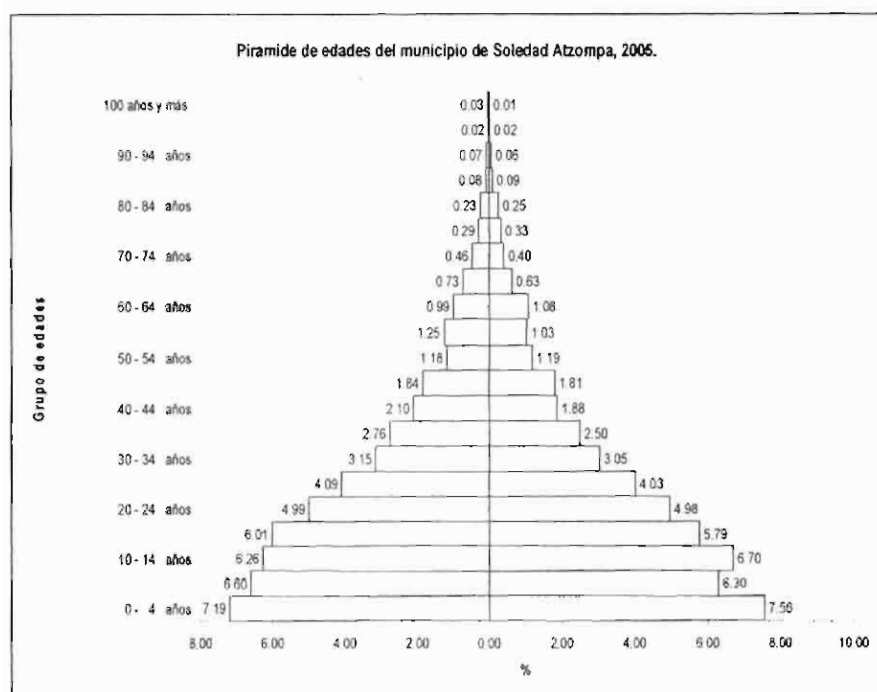
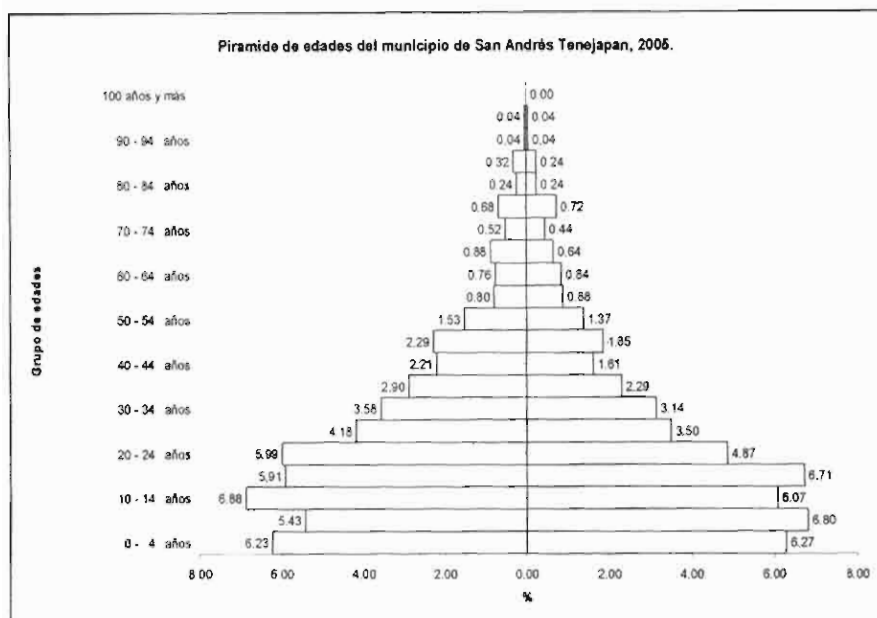


Pirámide de edades del municipio de Rafael Delgado, 2005.

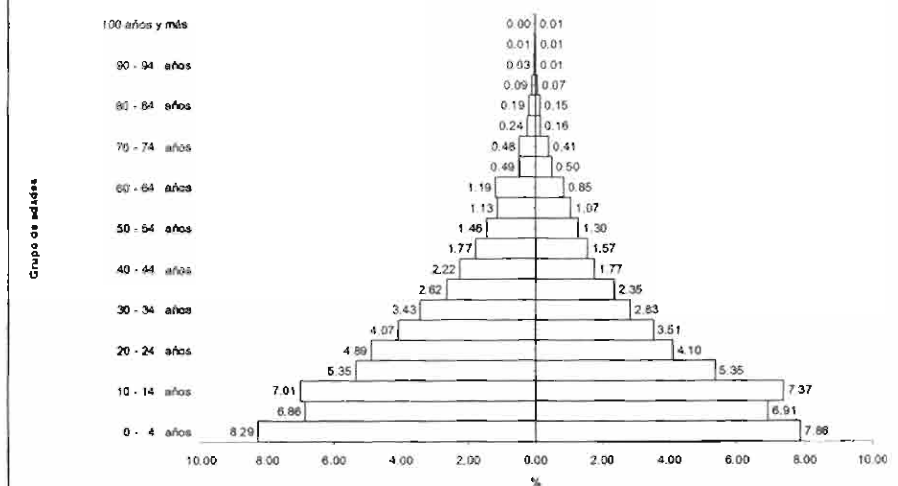


Pirámide de edades del municipio de Los Reyes, 2005.

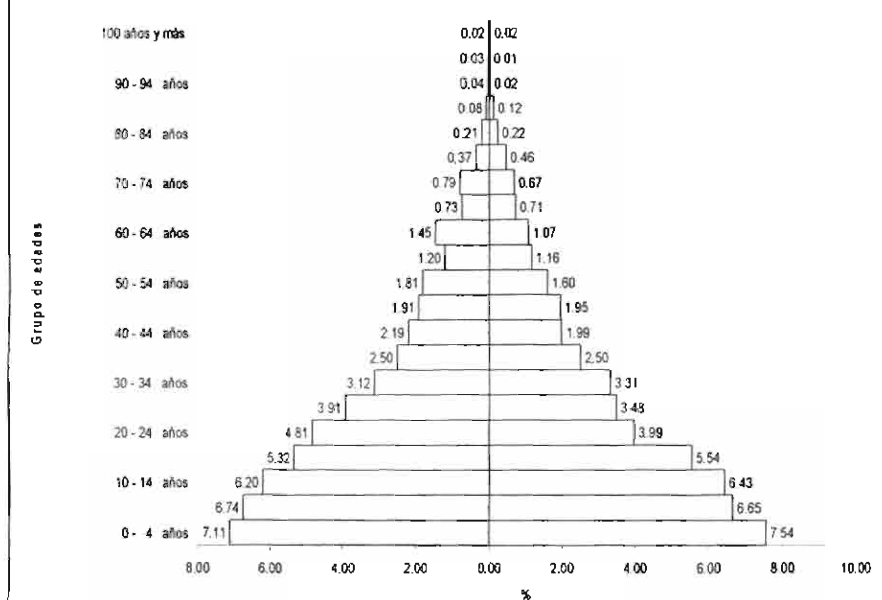


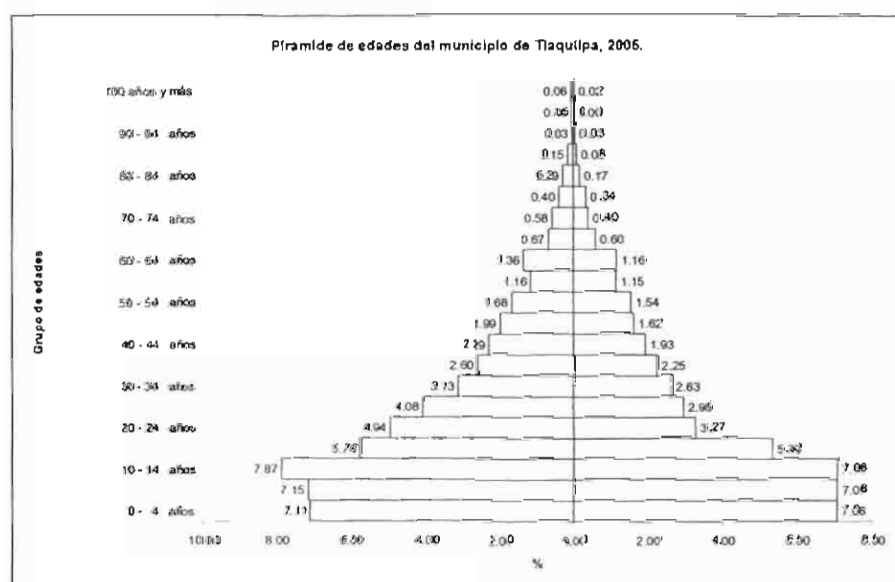
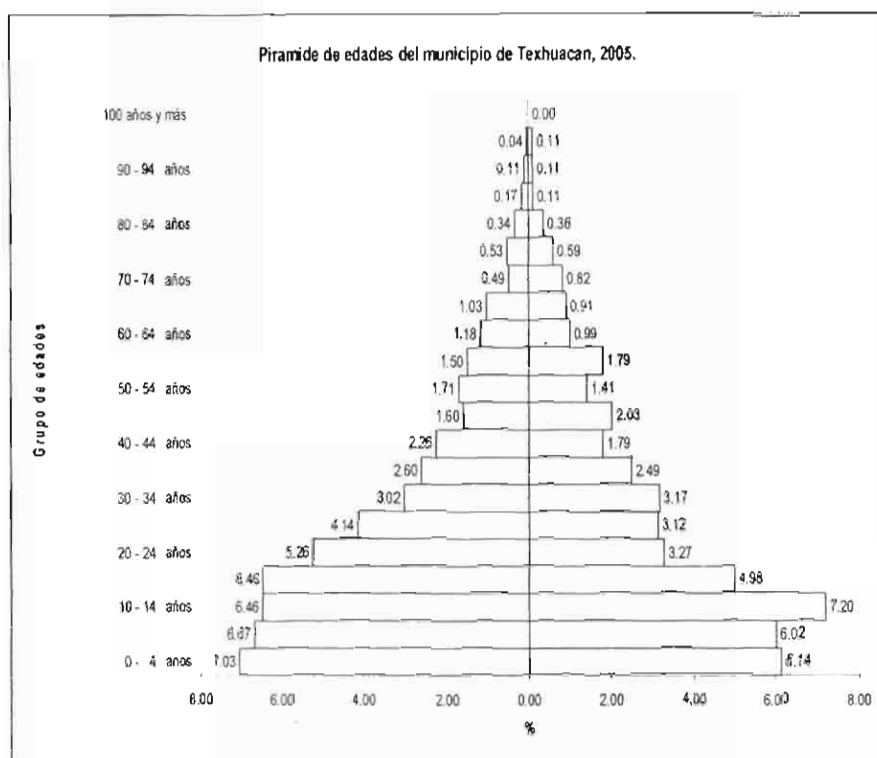


Pirámide de edades del municipio de Tehuapango, 2005.

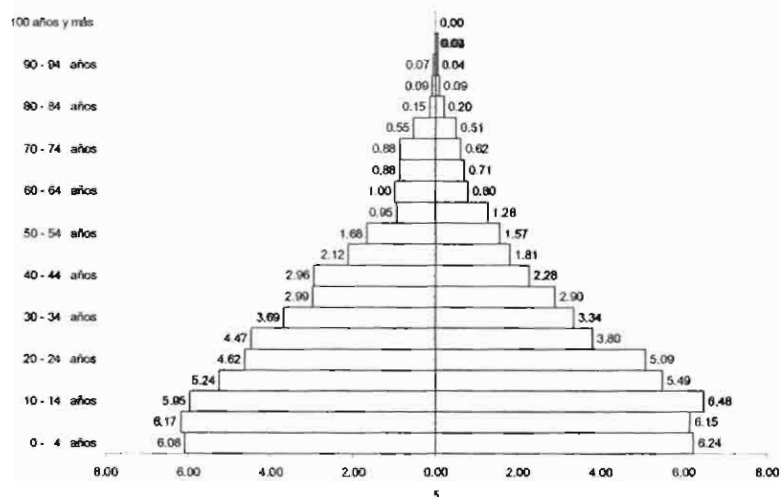


Pirámide de edades del municipio de Tequila, 2005.

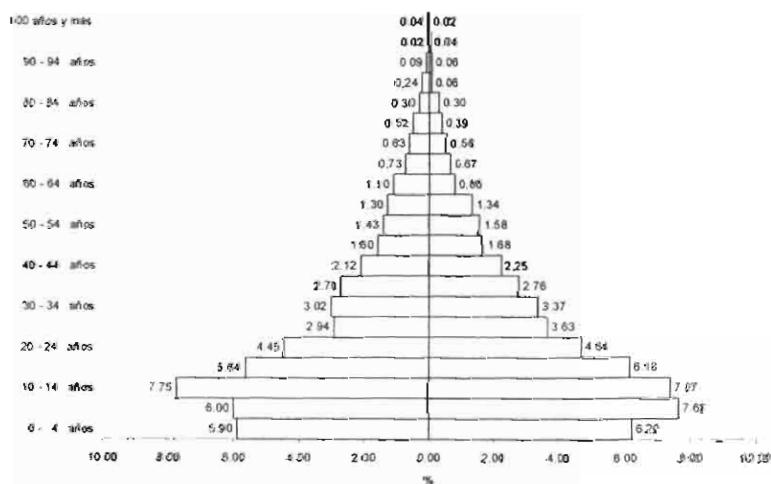


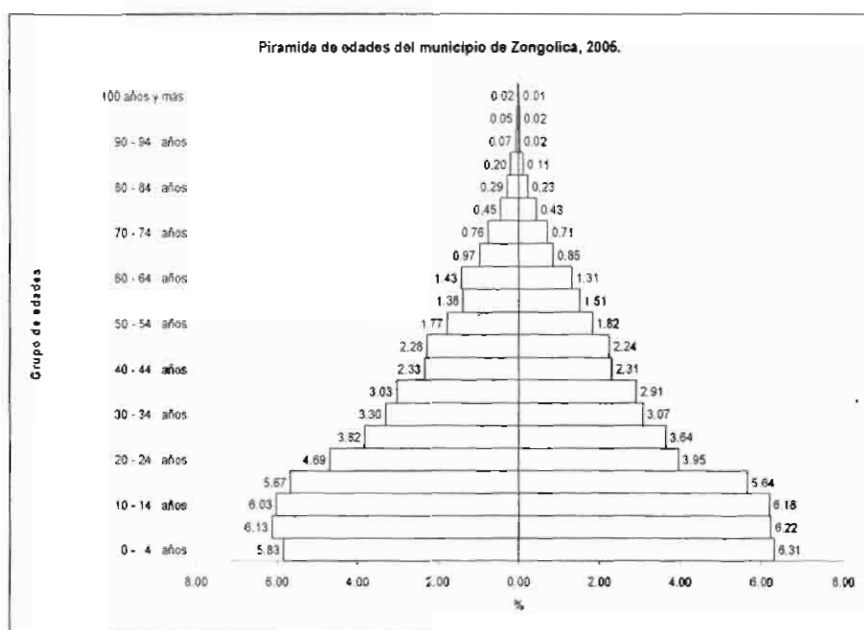


Pirámide de edades del municipio de Tlilapan, 2005.

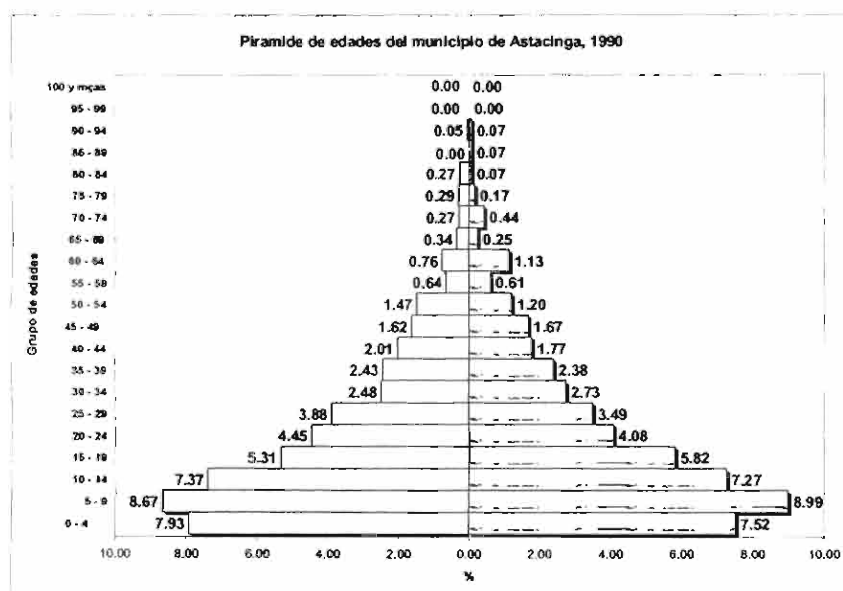
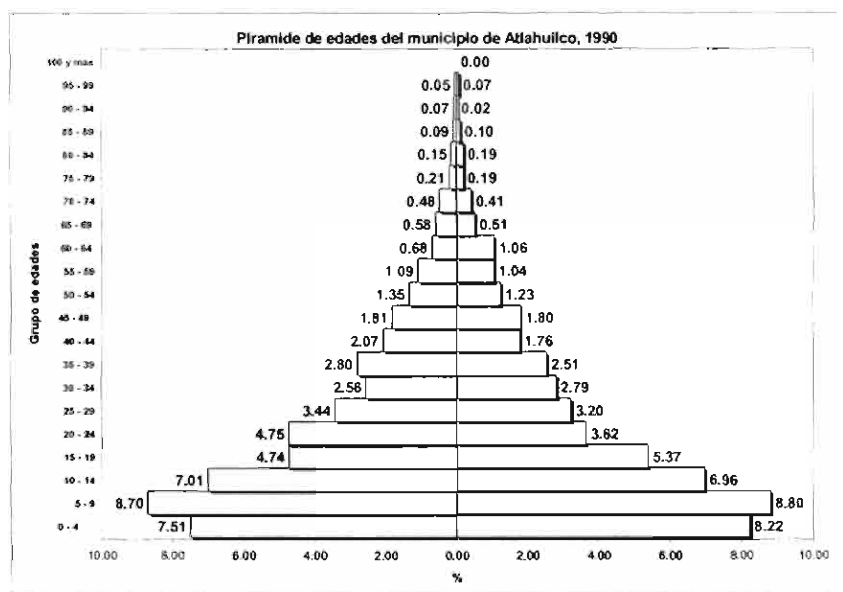


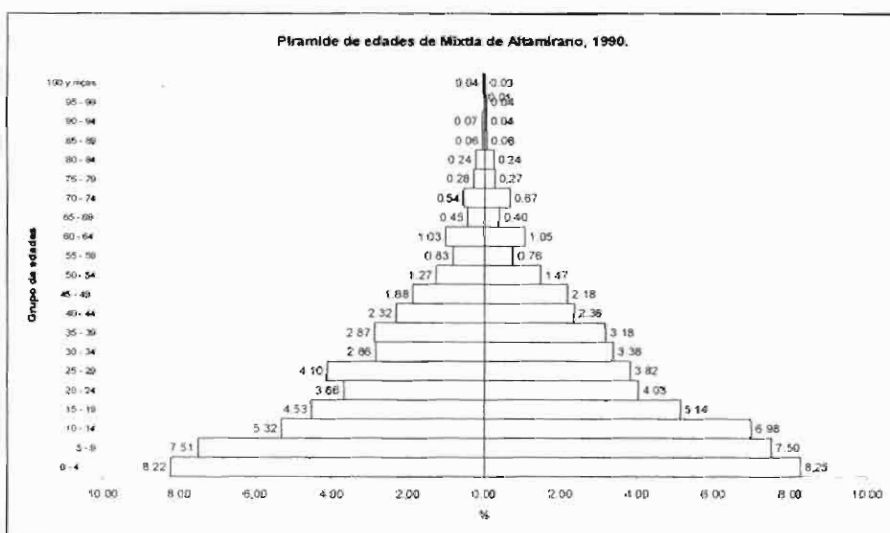
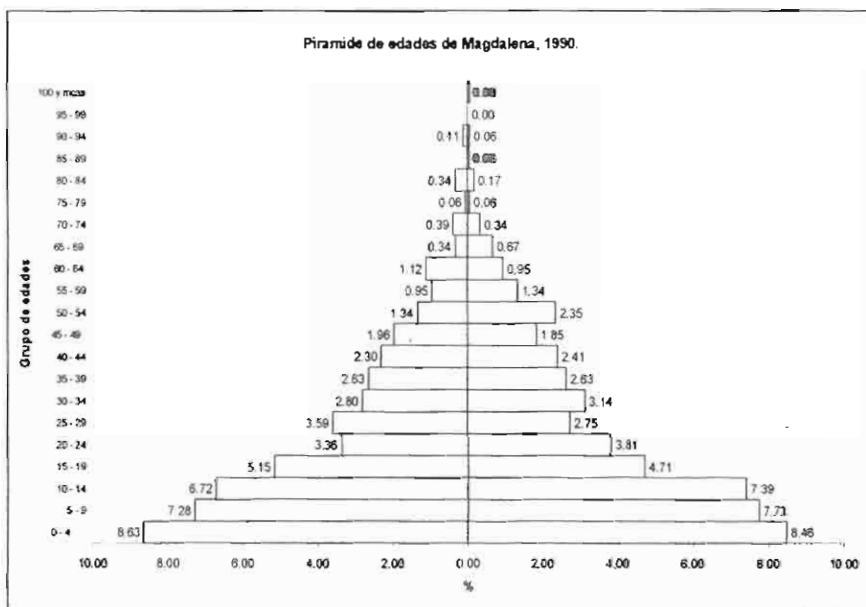
Pirámide de edades del municipio de Xoxocotla, 2005.

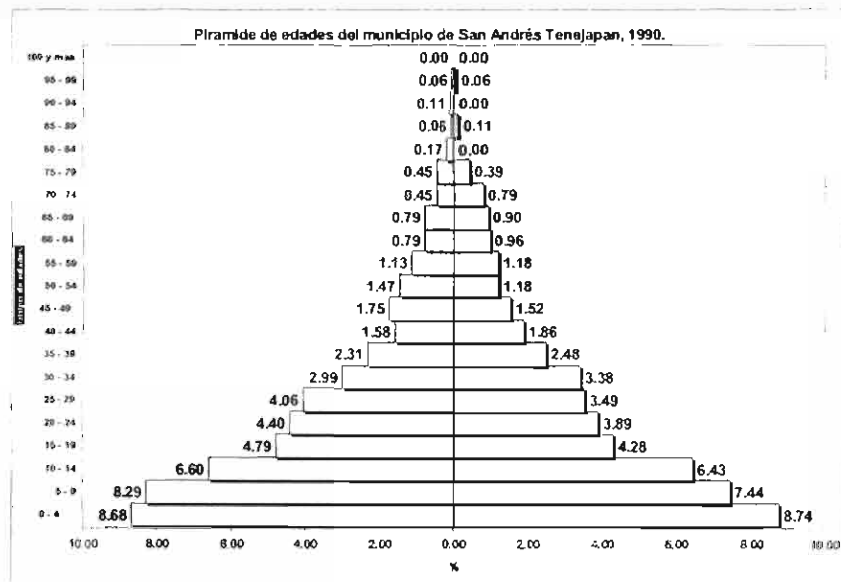
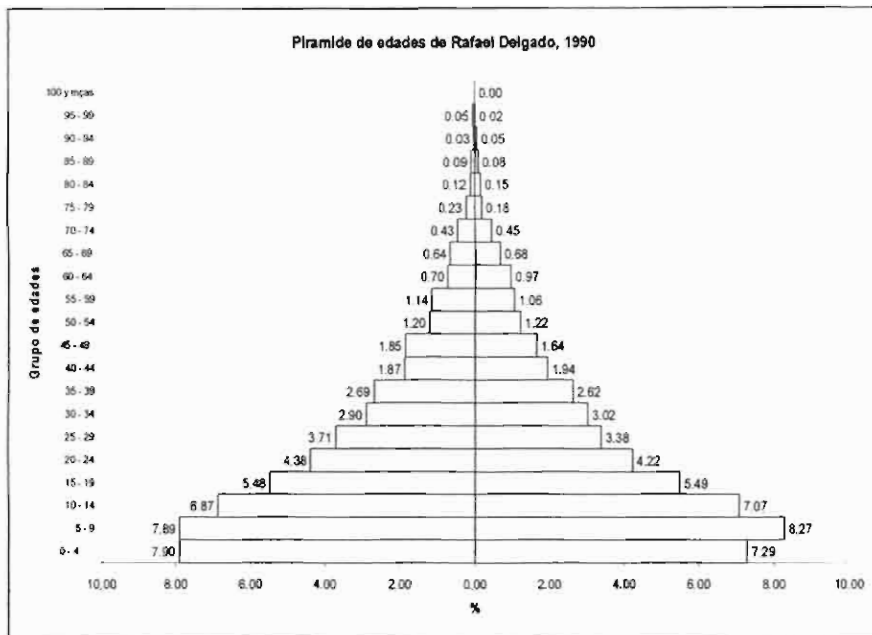


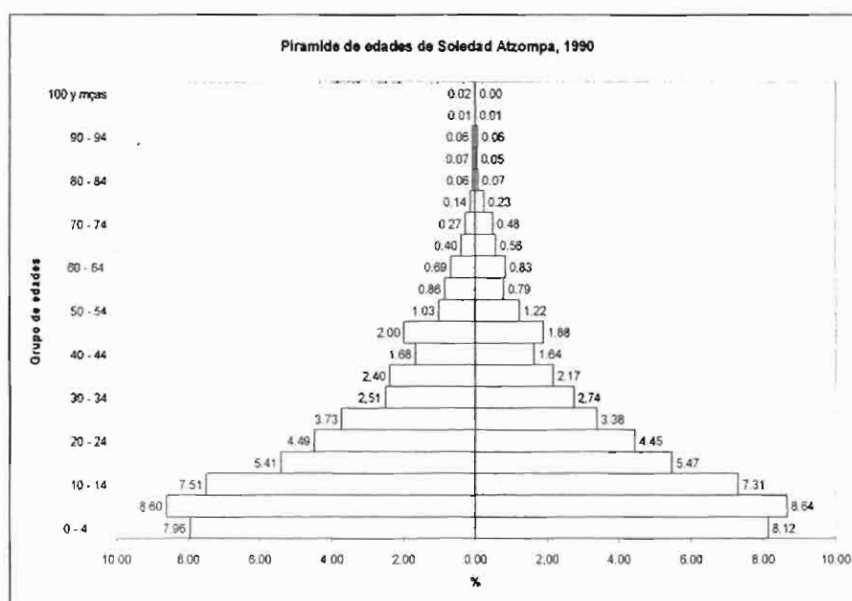
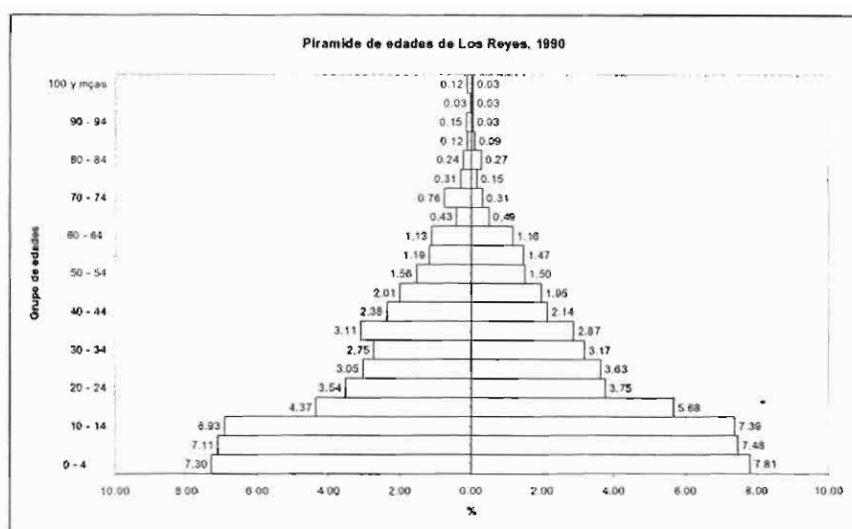


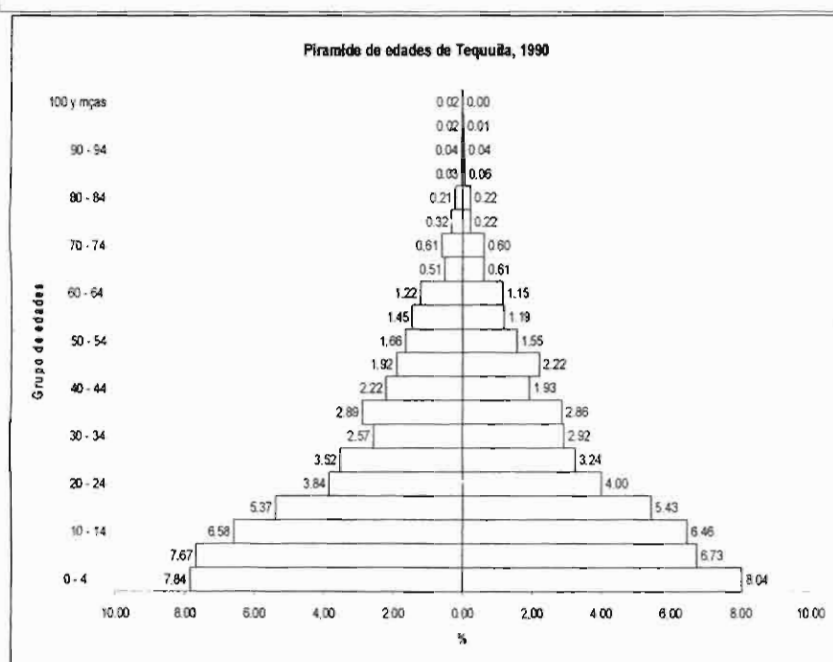
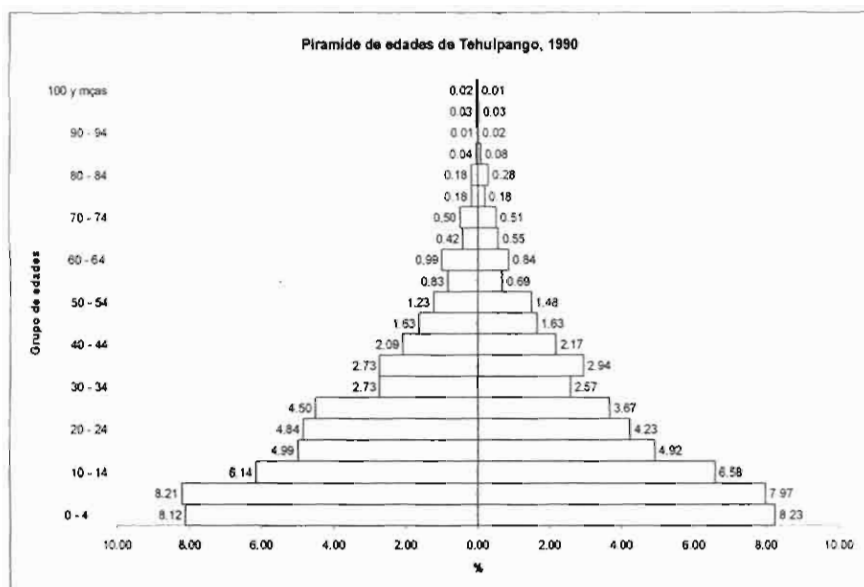
PIRAMIDES DE EDADES DE 1990

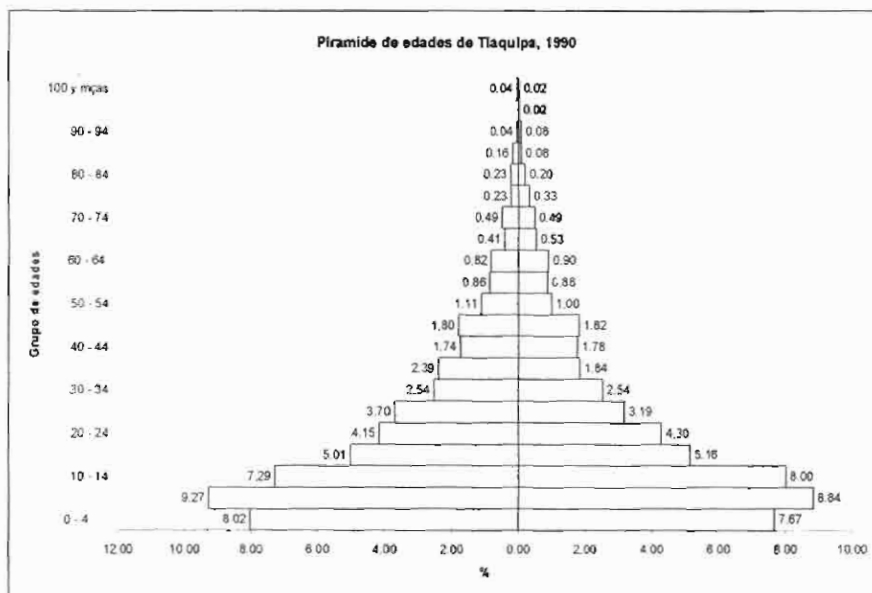
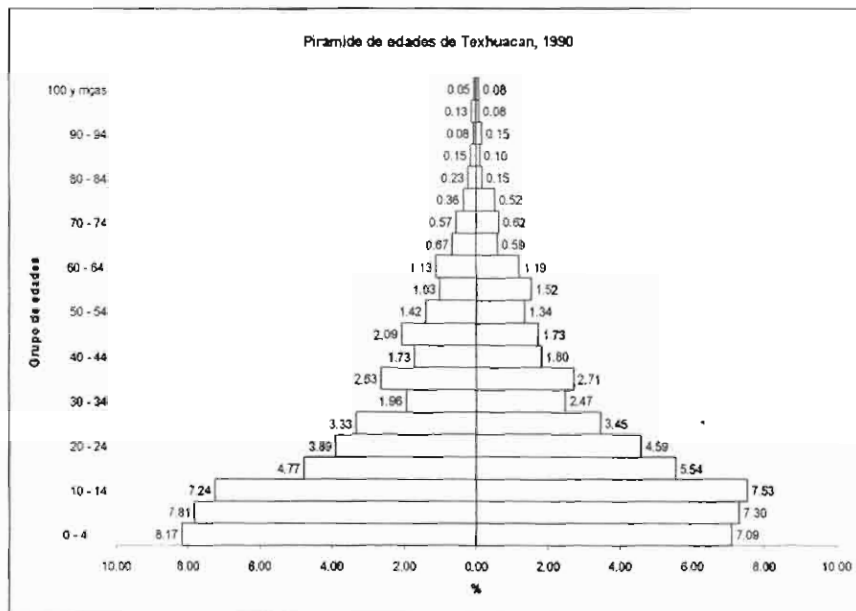




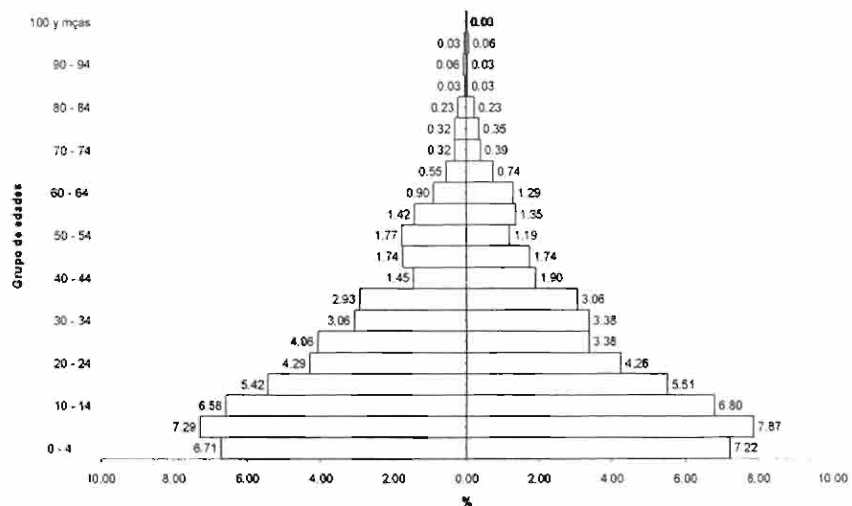




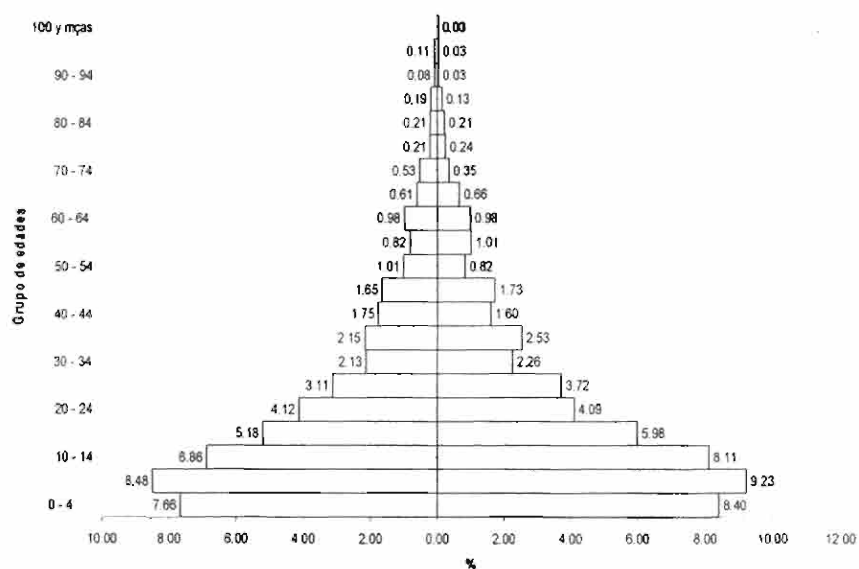


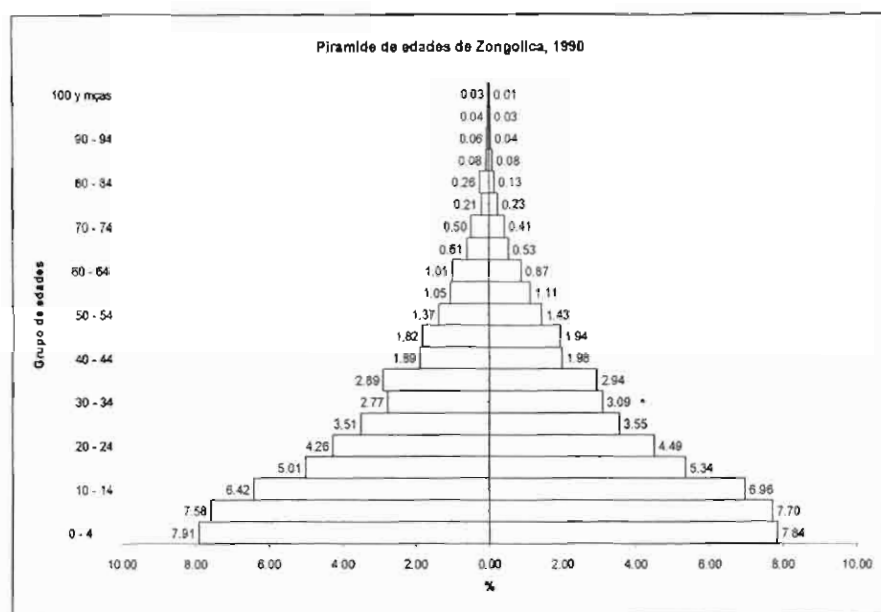


Pirámide de edades de Tlilapan, 1990



Pirámide de edades de Xoxocotla, 1990





1.1.1 Anexo 4: Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 7 de junio de 1989.

Tomado de la página electrónica de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y ratificado por México en 1991, a esta fecha (marzo de 2010) se encuentra en condición vigente (<http://www.ilo.org/ilolex/spanish/convdisp1.htm>)

1.1.2 C169 Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989

Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (Nota: Fecha de entrada en vigor: 05-09-1991.)

Lugar: Ginebra

Fecha de adopción: 27-06-1989

Sesión de la Conferencia: 76

Sujeto: Pueblos indígenas y tribales

Ver las ratificaciones que ha recibido este Convenio

Visualizar el documento en: Inglés Francés

Estatus: Instrumento actualizado Este Convenio fue adoptado desde 1985 y se considera actualizado.

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo:

Convocada en Ginebra por el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 junio 1989, en su septuagésima sexta reunión;

Observando las normas internacionales enunciadas en el Convenio y en la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957;

Recordando los términos de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y de los numerosos instrumentos internacionales sobre la prevención de la discriminación;

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión;

Recordando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales;

Observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados y en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de continuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones;

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión, y

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957,

adopta, con fecha veintisiete de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

Parte I. Política General

Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término **pueblos** en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Artículo 2

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

Artículo 3

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

Artículo 4

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente por los pueblos interesados.

3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

Artículo 5

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

- a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;
- b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
- c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

Artículo 6

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

- a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;
- b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernan;
- c) establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Artículo 7

1. Los pueblos interesados 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. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar por que, 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.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

Artículo 8

1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Artículo 9

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.

Artículo 10

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.
2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

Artículo 11

La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

Artículo 12

Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces.

Parte II. Tierras

Artículo 13

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.
2. La utilización del término **tierras** en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

Artículo 14

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Artículo 15

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

Artículo 16

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en que los pueblos interesados tengan la posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir la causas que motivaron su traslado y reubicación.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir

una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización, con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

Artículo 17

1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos.

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras, o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.

3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

Artículo 18

La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

Artículo 19

Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;

b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

Parte III. Contratación y Condiciones de Empleo

Artículo 20

1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no

estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.

2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a:

a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso;

b) remuneración igual por trabajo de igual valor;

c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda;

d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:

a) los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes empleados en la agricultura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;

b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para su salud, en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;

c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sujetos a sistemas de contratación coercitivos, incluidas todas las formas de servidumbre por deudas;

d) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

Parte IV. Formación Profesional, Artesanía e Industrias Rurales

Artículo 21

Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

Artículo 22

1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados, los gobiernos deberán asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los cuales deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea posible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

Artículo 23

1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos, y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar por que se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

Parte V. Seguridad Social y Salud

Artículo 24

Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

Artículo 25

1. Los gobiernos deberán velar por que se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán organizarse, en la medida de lo posible, a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

Parte VI. Educación y Medios de Comunicación

Artículo 26

Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.

Artículo 27

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con éstos a fin de responder a sus necesidades particulares, y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

Artículo 28

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable, las autoridades competentes deberán celebrar consultas con esos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.
2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.
3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

Artículo 29

Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en la de la comunidad nacional.

Artículo 30

1. Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones, especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades económicas, a las cuestiones de educación y salud, a los servicios sociales y a los derechos dimanantes del presente Convenio.
2. A tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos.

Artículo 31

Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

Parte VII. Contactos y Cooperación a Través de las Fronteras

Artículo 32

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

Parte VIII. Administración

Artículo 33

1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir:

- a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio;
- b) la proposición de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los pueblos interesados.

Parte IX. Disposiciones Generales

Artículo 34

La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, teniendo en cuenta las condiciones propias de cada país.

Artículo 35

La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

Parte X. Disposiciones Finales

Artículo 36

Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957.

Artículo 37

Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

Artículo 38

1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el Director General.
2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.
3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

Artículo 39

1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.
2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

Artículo 40

1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los Miembros de la Organización.
2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

Artículo 41

El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el artículo 102 de la Carta de las Naciones Unidas, una

información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncia que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

Artículo 42

Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

Artículo 43

1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo convenio contenga disposiciones en contrario:

a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39, siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor;

b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio cesará de estar abierto a la ratificación por los Miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y no ratifiquen el convenio revisor.

Artículo 44

Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.