



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Facultad de Economía "Vasco de Quiroga"

División de Estudios de Posgrado

**De la resistencia a la resiliencia socioecológica en la Meseta
Purépecha ante el proceso de neocolonización agrícola.
El caso de San Francisco Pichátaro, Michoacán**

T E S I S

P R E S E N T A

Gabriela Arias Hernández

Para obtener el grado de

Doctora en Ciencias en Desarrollo Sustentable

Director de Tesis

Dr. Jorge Martínez Aparicio

Morelia, Michoacán, agosto 2022.



Acta

Dedico la investigación a mi hermana Altynai
y a todas las mujeres que me han crecido en la vida,
especialmente a mi Aura mágica y a mi mamá.

Agradecimientos

Agradezco a las y los habitantes de la Meseta Purépecha, sobre todo a quienes en las aulas y en el campo han compartido vida y dignidad.

Agradezco al programa de Doctorado en Ciencias en Desarrollo Sustentable adscrito a la Facultad de Economía “Vasco de Quiroga” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Agradezco al Dr. Jorge Martínez Aparicio, quien dirigió el proceso y compartió reflexiones importantes conmigo para su conclusión.

Agradezco al comité lector: Dr. Hugo Amador Herrera Torres, Dr. Adolfo Lizárraga Gómez, Dr. León Enrique Ávila Romero y Dr. Humberto Rendón Carmona, por sus aportaciones y paciencia en este proceso.

Agradezco sobremanera a Vladimir Méndez y a Moisés Zurita por acompañarme en la ruta final.

Agradezco a la doctora Hilda Rosalba Guerrero García Rojas por su empuje e interés para que concluyera; a mis amigas y amigos del doctorado: Anitzel, Laura, César y Moisés; así como a mi pequeña familia de Pátzcuaro: Elizabeth, Gabriel, Rosi y Paco, a todas y todos por las risas y abrazos compartidos que sostienen.

Contenido

Índice de tablas.....	9
Índice de figuras.....	11
Resumen.....	14
<i>Abstract</i>.....	16
Introducción.....	18
Planteamiento del problema.....	24
Justificación.....	26
Objetivos.....	28
Hipótesis.....	29
Capítulo I. La neocolonización agrícola como un proceso histórico.....	31
I.1 Los procesos agrícolas de colonización.....	38
I.2 Colonización agrícola de la Meseta Purépecha.....	42
Conclusión del capítulo.....	44
Capítulo II. Neocolonización agrícola de una comunidad Purépecha: San Francisco Pichátaro.....	47
II.1. La comunidad de San Francisco Pichátaro.....	47
Clima.....	51
Geología.....	52
Orografía.....	52
Hidrología.....	52
Suelos.....	52
II.2. La incursión de la papa en la comunidad de San Francisco Pichátaro.....	54
II.3 El cultivo industrial de papa en la comunidad de San Francisco Pichátaro.....	61

Impactos.....	66
Conclusión del capítulo.....	68
Capítulo III. Los sistemas socioecológicos, la memoria biocultural, las resistencias y la racionalidad local para la vida..	72
III.1. La comunidad como un sistema socioecológico.....	73
III.2. La memoria biocultural y el mantenimiento de los sistemas socioecológicos.....	80
La leña, la determinante amiga ancestral.....	84
III.3. Las resistencias, el vector agudo de la permanencia.....	90
Y, sin embargo, se mueve.....	92
III.4. Racionalidad para la reproducción de la vida.....	97
III.5. La racionalidad local para la vida y la resiliencia socioecológica.....	99
Conclusión del capítulo.....	104
Capítulo IV. Planteamiento metodológico.....	107
IV.1. El método.....	109
IV.2. Procedimientos técnicos e instrumentales.....	115
IV.3. ¿Cuáles son las herramientas?	115
Guía para el diálogo semiestructurado.....	116
Los grupos focales.....	116
Informantes clave.....	117
Capítulo V. Y, sin embargo, se mueve.....	119
V.1. Conflictos sociales.....	126
V.2. Actores sociales.....	127
V.3. Categorías e indicadores.....	132
V.4. Guión temático para los grupos focales y las entrevistas individuales.....	137
V.5. Los encuentros.....	140
Pedro Corona Sebastián.....	142

Monserrat Salvador.....	142
Carmen Quiroz.....	143
Vivaldo Matías.....	144
Mauricio Garibay.....	145
Asociación de ganaderos.....	146
V.6. Resiliencia socioecológica ante el fenómeno de neocoloniza- ción agrícola.....	148
Conclusiones del capítulo.....	150
La racionalidad local de San Francisco Pichátaro.....	150
Las respuestas individuales y colectivas.....	151
Capítulo VI. Conclusiones.....	158
VI.1. Es posible una resiliencia socioecológica en San Francisco Pichátaro ante el fenómeno de neocolonización agrícola.....	159
Referencias.....	164
Anexos.....	174
Anexo 1.....	174
Anexo 2.....	176
Anexo 3.....	177
Anexo 4.....	178
Apéndices.....	180
Apéndice A.....	180
Apéndice B.....	188

Índice de tablas

Tabla 1. Participación en el mercado de las empresas más grandes en el mundo del sector agrícola y alimentario.....	33
Tabla 2. El mercado de semillas de las cuatro principales corporaciones.....	34
Tabla 3. Participación en el mercado de agroquímicos de las cinco principales corporaciones.....	35
Tabla 4. Avance de hectáreas ocupadas por cultivo a nivel nacional de 1961 al 2015.....	37
Tabla 5. Población económicamente activa.....	49
Tabla 6. Número de hectáreas cultivables registradas en el padrón de Proagro 2015.....	57
Tabla 7. Registro de hectáreas sembradas con papa, información de los técnicos.....	59
Tabla 8. Rendimiento de producción de papa de la empresa Agrícola Rinova en la comunidad de Pichátaro.....	61
Tabla 9. Ciclo de producción de papa de la empresa Agrícola Rinova en la comunidad de San Francisco Pichátaro.....	62
Tabla 10. Derrama económica por pago de jornales en la comunidad de San Francisco Pichátaro por la empresa Agrícola Rinova, por 200 hectáreas rentadas.....	65
Tabla 11. Número de hogares por barrio, San Francisco Pichátaro.....	78

Tabla 12. Registro de especies para leña, señaladas en entrevistas sobre recursos forestales no maderables (RFNM) en la comunidad de San Francisco Pichátaro.....	85
Tabla 13. Reconocimiento de RFNM registrados en la comunidad de San Francisco Pichátaro: disponibilidad temporal (sombreado) y periodo de recolección (punto).....	86
Tabla 14. Hogares del municipio de Tingambato que cuentan con calentador de agua.....	88
Tabla 15. La vigencia de la lengua purépecha.....	120
Tabla 16. Población mayor a 65 años.....	128
Tabla 17. Población de 15 a 64 años.....	132
Tabla 18. Las categorías, los indicadores y las escalas.....	134
Tabla 19. Indicadores, escalas e instrumentos.....	135
Tabla 20. Indicadores y preguntas guía.....	116
Tabla 21. Registro de variedades locales de maíz (2017) que se siembran en la comunidad y que están vinculadas de forma determinante con la alimentación cotidiana o con alimentos-identidad que reproducen la racionalidad local.....	152

Índice de figuras

Figura 1. San Francisco Pichátaro, región purépecha.....	50
Figura 2. Siembra de papa. Terrenos de cultivo en San Francisco Pichátaro.....	64
Figuras 3 y 4. Terrenos con cultivo de papa en San Francisco Pichátaro, mostrando la erosión de suelos agrícolas.....	67
Figura 5. Terrenos con cultivo de papa mostrando aplicación de agrotóxicos en San Francisco Pichátaro.....	68
Figura 6. Pepena de papa por parte mujeres y niños en terrenos de San Francisco Pichátaro.....	69
Figura 7. Barrios de San Francisco Pichátaro.....	77
Figuras 8 y 9. Las tres piedras, la parhankua, en el uso cotidiano de las familias en las comunidades Purépechas en la actualidad.....	89
Figura 10. Representantes de la comunidad de Santo Tomás, municipio de Chilchotla, Michoacán.....	95
Figura 11. Diálogo con Pável Uliánov Guzmán, coordinador del Consejo Supremo Indígena de Michoacán.....	96
Figura 12. Requisitos para la resiliencia socioecológica ante el fenómeno de la neocolonización agrícola de la Meseta Purépecha.....	103
Figura 13. Fiesta de San Isidro Labrador, San Francisco Pichátaro...	122
Figura 14. Fiesta de San Isidro Labrador, San Francisco Pichátaro....	123

Figura 15. Felipe Quiroz, egresado de la UIIM, siembra maíz en San Francisco Pichátaro.....	124
Figura 16. Imagen de Pichátaro.....	126
Figura 17. Fiesta de San Isidro Labrador, San Francisco Pichátaro...	129
Figura 18. Corte de árbol para colocarlo en la plaza principal para el Corpus Christi, en San Francisco Pichátaro.....	131
Figura 19. Fiesta de San Isidro.....	131
Figura 20. Grupo focal con jóvenes estudiantes de la uiim.....	140
Figura 21. Grupo focal con niños de la escuela primaria Miguel Hidalgo, localizada en la plaza.....	141
Figura 22. Diálogo con Pedro Corona.....	142
Figura 23. Diálogo con Monserrat Salvador.....	143
Figura 24. Diálogo con Carmen Quiroz.....	144
Figura 25. Diálogo con Vivaldo Matías.....	145
Figura 26. Diálogo con Mauricio Garibay.....	146
Figura 27. Reunión con Asociación de ganaderos.....	147
Figura 28. Acuerdos de la asociación ganadera.....	148
Figura 29. Diagrama de interconexiones.....	149
Figura 30. Secuencia de transferencia transgeneracional del conocimiento. Síntesis de resultados.....	150
Figuras 31. Preparación de nixtamal en San Francisco Pichátaro.....	153

Figuras 32. Preparación de atole de grano en San Francisco

Pichátaro.....	154
----------------	------------

Resumen

Con la conquista española, América Latina se convirtió en una fuente de recursos naturales para las potencias hegemónicas, con el ejercicio de un biopoder ininterrumpido sobre los cuerpos y las naturalezas de lo local. Hoy en día se ejecuta desde las empresas trasnacionales, directa o indirectamente a través de empresarios agrícolas provenientes de los espacios de poderes regionales. Las políticas neoliberales en México, consolidadas en las últimas décadas del siglo xx, llevaron a la subordinación de la producción agrícola nacional a las políticas internacionales. La instalación de empresas trasnacionales para producir alimentos industrializados cambió radicalmente el modelo alimentario. Y, sin embargo, hay procesos de resistencia que desde las comunidades generan resiliencias socioecológicas. En este documento se analiza la experiencia de una comunidad indígena de Michoacán ubicada en la Meseta Purépecha, en donde existen diversos procesos sociales que han persistido o innovado en respuesta al neoliberalismo. En esta región existe una concurrencia de resistencias, que van desde aquellas que se oponen e imponen al estado dominante, hasta aquellas en donde impera un conocimiento ancestral transmitido de generación en generación, que se niega a claudicar. Se logró identificar elementos que existen dentro de la cultura purépecha que se encaminan a la defensa de la soberanía alimentaria a través de la agrobiodiversidad y las resistencias sustentadas en la memoria biocultural, a partir del trabajo de campo y de estudios previos realizados en la región. Los saberes locales y el acceso social a la agrobiodiversidad son fundamentales para el futuro de la humanidad, pues ello permite amortiguar los efectos de las crisis socioecosistémicas. Se hace indispensable reconocer los procesos de resistencia vinculados con la lucha por el territorio, la autodeterminación y la búsqueda de la soberanía cultural y alimentaria

sustentada en una articulación de la racionalidad local para la reproducción de la vida.

Palabras clave: Resistencia, Resiliencia Socioecológica, Neocolonización Agrícola, Comunidad.

Abstract

With the Spanish conquest, Latin America became a source of natural resources for hegemonic powers, with the exercise of an uninterrupted biopower over the bodies and natures of the local. Nowadays it is executed from transnational companies, directly or indirectly through agricultural entrepreneurs from the spaces of regional powers. Neoliberal policies in Mexico, consolidated in the last decades of the twentieth century, led to the subordination of domestic agricultural production to international policies. The installation of transnational companies to produce industrialized food radically changed the food model. And yet, there are processes of resistance from the communities that generate socioecological resilience. This paper analyzes the experience of an indigenous community of Michoacán located in the Purépecha Plateau, where there are various social processes that have persisted or innovated in response to neoliberalism. In this region there is a concurrence of resistances, ranging from those that oppose and impose on the dominant state, to those where an ancestral knowledge transmitted from generation to generation prevails, which refuses to give up. It was possible to identify elements that exist within the Purépecha culture that are aimed at the defense of food sovereignty through agrobiodiversity and resistance based on biocultural memory, based on fieldwork and previous studies carried out in the region. Local knowledge and social Access to agrobiodiversity are fundamental to the future of humanity, as this makes it possible to cushion the effects of socio-ecosystem crises. It is essential to recognize the processes of resistance linked to the struggle for territory, self-determination and the pursuit of cultural and food sovereignty based on an articulation of local rationality for the reproduction of life.

Key words: Resistance, Socioecological Resilience, Agricultural Neocolonization, Community.

Introducción

La Meseta Purépecha es una región indígena que forma parte del mosaico pluricultural que caracteriza a México. Se localiza en el centro del estado de Michoacán, en las coordenadas 19° 30' de latitud norte y 101° 51' de longitud oeste, a una altitud de entre 1,980 y 2,600 metros sobre el nivel del mar (Inegi, 2020).

Quince razas de maíz fueron domesticadas en esta zona, destacando el maíz Mushito de Michoacán, un conjunto de poblaciones características de las regiones serranas (Conabio, 2011).

Sumadas a este cultivo se encuentran diferentes variedades de calabaza (*Cucurbita spp.*), frijol (*Phaseolus spp.*) y, como registra Santos (2014), diversos quelites —*Brassica campestris*, *Chenopodium berlandieri*, *Amaranthus hybridus*, *Rumex obtusifolius*— y plantas medicinales o de condimento, por ejemplo, un anís local, *putsuti* (*Tagetes micranthav*), fundamental para el atole verde —picoso y saldo—, representativo de la zona.

Este conglomerado de cultivos, que frecuentemente comparten el espacio de la parcela, representa el abasto de alimentación directa a las unidades familiares campesinas-indígenas; a esto se agrega la diversidad de los recursos no maderables del bosque, lo que simboliza en su conjunto el patrimonio biocultural y, en consecuencia, la cosmovisión de quienes viven en la zona, que se encuentra vinculada a una racionalidad local para la reproducción de la vida.

Las familias, de manera paralela, tienen actividades asalariadas —jornaleros agrícolas nacionales o internacionales, albañiles, taxistas, carpinteros, panaderos, comerciantes, músicos y artesanos— o realizan intercambios para satisfacer completa o parcialmente sus necesidades.

Esta reproducción para la vida ha transitado por procesos de desarticulación en diferentes momentos históricos. Uno de los primeros fue la colonización española con la imposición de cultivos comerciales como el trigo y la avena; frutales como durazno, pera y manzana; o actividades de ganadería extensiva de bovino y ovino (Navarrete, 1994). Y si bien esto diversificó la actividad agrícola del momento, también la intensificó con la labranza, el surco, el riego intensivo a cielo abierto y el uso de estiércol de ganado bovino y ovino, utilizado como fertilizante agrícola.

Con el paso del tiempo dichos cultivos fueron incorporados a la práctica agrícola local, es decir, fueron sumados al policultivo junto a otras plantas dentro de la parcela o a la actividad de rotación anual con un bajo uso de insumos. Incluso los agricultores locales generaron nuevas tecnologías de siembra —en el caso del trigo la siembra en melga—; en otras palabras, la racionalidad instrumental económica impuesta por la colonización española fue asimilada y adecuada prioritariamente a la reproducción de la vida de la unidad familiar y comunal.

Lo anterior debió estar sustentado en una memoria biocultural, resultado de una larga y compleja colección de sabidurías locales, recuerdos claves, sucesos que han ejercido una influencia profunda y duradera para sostener las formas propias de garantizar la reproducción de la vida, lo que Toledo y Barrera-Bassols (2009) denominan “conciencias históricas comunitarias”, esto es, “el reservorio nemotécnico que permite a toda especie animal adaptarse continuamente a un mundo complejo que cambia de manera permanente”.

Como documentamos en Arias y Efrén (2021), “en la actualidad y derivado de una política agrícola nacional e internacional desastrosa e inequitativa, existe en la región un fenómeno de *neocolonización agrícola*, proceso que despoja a las unidades familiares y comunidades de la decisión de *qué, cómo y cuándo* sembrar, particularmente con la incursión de empresarios

agrícolas que usufructúan la tierra agrícola local para la siembra de frutillas, aguacate o papa con base en el modelo de agricultura industrial”.

Ante ello, consideramos que nuevamente las comunidades generan procesos de resiliencia socioecológica, entendida como *la capacidad de amortiguar el cambio, aprender y desarrollarse*, como lo expone Folke (2006).

La propuesta novedosa de esta investigación consiste en que considera posible la resiliencia socioecológica al fenómeno de neocolonización agrícola y que ésta no es políticamente inocua. Sostenemos que existe una articulación de la racionalidad local para la reproducción de la vida y los procesos de resistencia vinculados con la lucha por el territorio, la autodeterminación y la búsqueda de la soberanía cultural y alimentaria.

Por ello, el objetivo de la investigación es determinar los elementos que propician dicha resiliencia socioecológica a partir de la articulación *resistencia-patrimonio biocultural-racionalidad local*, para lo cual proponemos una metodología, las categorías e indicadores, así como un instrumento flexible para utilizar en grupos focales y entrevistas semiestructuradas.

Elegimos como comunidad de estudio a San Francisco Pichátaro, en donde desde hace diez años han llegado empresarios agrícolas de Zamora, Michoacán a usufructuar por lo menos el veinte por ciento del territorio agrícola para producir papa con el modelo de agricultura industrial.

Esto generó ingresos importantes para jornaleros, dueños de parcelas rentadas, veladores, capataces y pepenadoras, lo que impacta a su vez a la economía local; por ejemplo, en 2015 la empresa Agrícola Rinova ingresó a la comunidad alrededor de cuatro millones de pesos por dichos conceptos, en tan sólo 200 hectáreas por ciclo agrícola, como documenta Máximo (2017).

Por otro lado, impacta de forma negativa y desmesurada, pues provoca la erosión y la pérdida de la fertilidad de las parcelas: trescientas toneladas de suelo agrícola por ciclo de cultivo de papa, afectación a la salud humana y disminución considerable de la biodiversidad, derivado del uso de alrededor de 24 agroquímicos para el control de plagas y enfermedades, 12 de los cuales están prohibidos a nivel mundial (Máximo, 2017).

A todo lo anterior se suma lo más peligroso: la fractura de la transmisión transgeneracional del conocimiento, lo que deriva en la pérdida del corpus y la praxis para manejar los secretos de la tierra y la constante adaptación del germoplasma local, resguardado por al menos 35 generaciones y fundamental para garantizar alimento ante el cambio climático, generando un riesgo para la soberanía alimentaria de la comunidad, la región y nuestro país.

Como procesos de respuesta a lo anterior y no sin conflictos internos, en julio del 2016 cinco de los siete representantes de barrio de la comunidad de San Francisco Pichátaro firmaron un acuerdo para vetar el cultivo industrial de papa y, aunque no se ha cancelado al cien por ciento su siembra, esa determinación es la síntesis de un conjunto de decisiones comunitarias, regionales y nacionales respecto a lograr mejores condiciones de vida, el buen vivir purépecha: *sesi irekani*.

Afirmamos también que ello forma parte de un proceso político de resistencia histórica contemporánea más complejo, cuyo triunfo en mayo del 2016 permitió que la comunidad de San Francisco Pichátaro ejerciera directamente el presupuesto que le corresponde, pues el Instituto Electoral del Estado de Michoacán obligó jurídicamente al municipio de Tingambato, al que pertenece, a otorgarle el presupuesto correspondiente y a reconocer sus derechos colectivos: autodeterminación, autonomía y autogobierno a través de los instrumentos jurídicos y sus usos y costumbres.

Se conformó así el Concejo Comunitario, integrado por un representante de cada uno de los siete barrios, dos mujeres elegidas en Asamblea Comunitaria y los responsables de Bienes Comunales y Ejidales.

Esta situación no está desvinculada de la oleada de procesos de emancipación política gestados recientemente en la Meseta Purépecha. El más emblemático, quizá, es el de la comunidad de Cherán, que en 2011, a partir de la defensa de sus bosques, logró un proceso transformador que permitió jurídicamente elegir, por usos y costumbres, a sus autoridades, lo que generó un sismo regional que abrió una ventana para que otras comunidades lograran el mismo destino: tener la decisión sobre su patrimonio económico, político y biocultural.

Como Zemelman y Martínez (1987) señalan, “el colectivo hace al sujeto y el sujeto hace al colectivo”. Por lo tanto, ninguna lucha comunitaria en la región se ha hecho en solitario; por el contrario, contribuye a una espiral de movimientos en crecimiento y profundidad, como recientemente lo ejemplifica la comunidad de Santo Tomás, ubicada en la región de los Once Pueblos, que a inicios de 2019 logró expulsar de sus terrenos comunales a la empresa Agrícola Superior, productora de frutillas —instalada en más de diez comunidades de la región— que usufructuaba alrededor de 150 hectáreas de propiedad comunal expoliando el agua, la salud de los trabajadores locales y contaminando sus tierras con agrotóxicos. Esta comunidad de tan sólo dos mil habitantes ha desarrollado un proceso autogestivo en su territorio al expulsar a dicha empresa e incrementar la siembra de semillas locales para alimento.

A nivel regional se conformó el Concejo Supremo Indígena de Michoacán, que en 2019 agrupaba a más de treinta comunidades de la región, mismas que han logrado el autogobierno y presupuesto directo, por lo que su lucha ha tenido que sortear al poder a nivel estatal o municipal y, paralelamente,

reflexionan y accionan a nivel regional sobre su futuro ecosistémico, replanteando el usufructo de las tierras agrícolas y de su bosque.

Así, a partir de estas evidencias es posible concebir una resiliencia socioecológica, dado que existe una concurrencia de resistencias que van desde aquellas que estruendosamente se oponen e imponen al estado dominante, hasta esas “muy otras” que, por ejemplo, para vivir en el día a día recolectan hongos, quelites, leña o nurite, para lo cual impera un conocimiento ancestral transmitido transgeneracionalmente que se niega a claudicar. Persisten así los códigos de vida compartidos entre el ecosistema circundante y “la población local, un proceso difícil en el que siguen bailando una danza en ocasiones de placer y en otras de guerra y destrucción” (Arias y Efrén, 2021).

Planteamiento del problema

América Latina se convirtió desde la conquista española en una fuente de recursos naturales para las potencias hegemónicas, con el ejercicio de un biopoder ininterrumpido sobre los cuerpos y las naturalezas de lo local (Barzola, 2019), y que continúa después de la Segunda Guerra Mundial siendo ejercido por las empresas trasnacionales, directa o indirectamente a través de empresarios agrícolas provenientes de los espacios de poderes regionales.

A nivel local un ejemplo es el cultivo industrial de papa en la Meseta Purépecha, que representa, como en la época de la Colonia, un riesgo para las comunidades, pues promueve una progresiva expoliación del suelo fértil, la biodiversidad y el acelerado abandono de cultivos locales, lo cual coloca al país y a los habitantes de la región en una situación de vulnerabilidad ecosistémica, lo que deriva en la pérdida de la soberanía alimentaria.

La situación es compleja, pues este cultivo desde hace diez años ha permitido ingresos económicos dos veces al año para jornaleros locales, pepenadores y dueños de parcelas por la renta de tierras, logrando generar un acceso a productos básicos para la vida cotidiana como enseres del hogar o vestimenta, lo que impacta en la disminución de la migración.

Es decir, si la decisión sobre la siembra y la parcela se circunscribe a la renta y la pepena de papa, el conocimiento transgeneracional del cultivo del maíz, sus plantas asociadas, la biodiversidad, así como su significado simbólico se ven gradualmente modificados, lo que implica una transformación del abasto del grano, la nutrición de la población, el control de la semilla local —germoplasma invaluable para responder al cambio climático— y la disminución o pérdida de diversas plantas silvestres de recolección que comparten interacciones socioecológicas en espacio con las domesticadas.

El padrón de los apoyos gubernamentales y la información proporcionada por los encargados del cultivo de la papa entrevistados en parcelas de la comunidad de San Francisco Pichátaro, sugieren que empresarios agrícolas de los municipios de Zamora y Uruapan están aprovechando más del veinte por ciento de las tierras cultivables de esta comunidad desde hace diez años.

Y, sin embargo, existen procesos que permiten sugerir respuestas asertivas para reconstruir el complejo escenario que prioriza la reproducción comunitaria de la vida humana y ecosistémica.

Por ello es importante identificar cuáles son los elementos sustentados en las resistencias y la racionalidad local que pueden generar la resiliencia socioecológica de las comunidades de la Meseta Purépecha, ante el impacto del proceso de neocolonización agrícola derivado de la introducción del cultivo industrial de papa. Fue elegida la comunidad de San Francisco Pichátaro, ya que en 2016 cinco de los siete barrios han firmado como parte del Concejo Comunitario un acta que impulsa la prohibición del cultivo agroindustrial de papa. Además, ha logrado su presupuesto directo y autonomía en el orden de las decisiones locales comunitarias respecto a Tingambato.

Este análisis atraviesa los conceptos de neocolonización agrícola, racionalidad local vinculada con la reproducción de la vida ampliada, memoria biocultural, resistencia y la resiliencia socioecológica, utilizando como unidad de análisis la Unidad Familiar Campesinindia, propuesta por Bartra (2006) como un núcleo básico que conforma en su conjunto un sistema, que es la comunidad (Pozas, 1964).

Justificación

A finales del siglo xx diversos autores (Conway, 1987; Berkes y Folke, 1998; García, 2007) han planteado de forma clara que los sistemas naturales y sociales se comportan de manera no lineal, exhiben umbrales marcados por su propia dinámica y actúan como sistemas integrados fuertemente acoplados, complejos y en evolución, que no pueden ser tratados de forma independiente.

Se genera así una nueva perspectiva para el análisis del socioecosistema, usando como base la propuesta metodológica de Bertalanffy (2019) al abordar los conflictos ambientales a través de sistemas complejos, como aporta recientemente García (2007).

En esta ruta se encuentra actualmente la vertiente analítica que aborda la resiliencia socioecológica que, sin embargo, está centrada en las respuestas de innovación técnica al cambio climático, por lo que es frecuente encontrar investigaciones relacionadas con las estrategias generadas por los campesinos para minimizar “la pérdida de rendimientos mediante el uso de técnicas tradicionales como las variedades locales resistentes a la sequía o los extremos de humedad, cosecha de agua, policultivos, agroforestería y sistemas de conservación de suelos” o multiestratos vegetales en cafetales, entre otras (Nicholls y Miguel, 2008; Vandermeer *et al.*, 1998).

Y, sin embargo, el cambio climático es resultado en forma importante de acciones relacionadas con la agricultura industrial y la racionalidad instrumental que la sustenta; es responsable, por ejemplo, del treinta por ciento de las emisiones de gas invernadero, pérdida de árboles, biodiversidad y agrobiodiversidad (Altieri y Clara, 2012; Giraldo, 2018).

Por lo antes dicho, lo analizado en esta investigación aborda la capacidad de resiliencia socioecológica de las comunidades no sólo al cambio climático,

sino preponderantemente al fenómeno del modelo agrícola industrial, impuesto en esta región desde un proceso de neocolonización agrícola.

En el transcurso del trabajo se ha encontrado limitada bibliografía que aborde el tema desde la perspectiva de la resistencia-racionalidad local-resiliencia socioecológica a los procesos de neocolonización agrícola. Existen en mayor medida análisis sobre las transformaciones agrarias en los diferentes procesos sociohistóricos (Linck, 1988) o de extractivismo en el caso de la producción agroindustrial de soya en Paraguay o Argentina (Barzola, 2019); sin embargo, no se aborda si las unidades familiares agrícolas locales o las comunidades forjan procesos de resistencias sustentadas en autonomías, memoria biocultural y la racionalidad local que deriven en su resiliencia socioecológica.

Objetivos

Objetivo general

Identificar y analizar los elementos que constituyen la articulación *resistencia-memoria biocultural-racionalidad local* que propician la resiliencia socioecológica de la comunidad de San Francisco Pichátaro como respuesta al fenómeno de neocolonización agrícola derivado del cultivo industrial de papa.

Objetivos particulares

- Caracterizar el proceso de neocolonización agrícola derivado de la producción agroindustrial de papa en la comunidad de San Francisco Pichátaro.
- Construir las categorías, indicadores e instrumentos que identifiquen a los elementos de la resistencia, memoria biocultural y la racionalidad local articulados para posibilitar la resiliencia socioecológica.

Hipótesis

En la comunidad de San Francisco Pichátaro subsiste una racionalidad local derivada de las diversas resistencias sustentadas en su memoria biocultural que propician un sistema de razonamientos, valores y normas que, en conjunto, intervienen en la reconstrucción de la producción local y la articulación con los diversos elementos del bosque, la organización social y los valores culturales, con la finalidad de lograr la permanencia de la reproducción de la vida familiar, comunitaria y ecosistémica, lo que permite la resiliencia socioecológica ante el fenómeno de neocolonización agrícola, expresado en la producción de papa por empresarios ajenos a la comunidad y bajo el modelo de agricultura industrial.

Capítulo I

Capítulo I

La neocolonización agrícola como un proceso histórico

Este capítulo aborda los procesos que han implicado la disminución o transformación de la capacidad de las comunidades originarias a decidir sobre sus territorios y los recursos que en estos existen, particularmente los relacionados con el qué, cómo y cuándo sembrar. La colonización de los cuerpos y la naturaleza no ha dejado de estar presente, hacemos un recorrido que identifica sus impactos y las formas en que la población ha resuelto abordarlos.

El neocolonialismo es la práctica geopolítica que se caracteriza por recurrir el mercantilismo, la compra de políticos locales, la globalización empresarial y el imperialismo cultural en un país en donde, ya no por la fuerza militar sino por la capacidad de someter a la clase política local —que tiene el mismo idioma de los neocolonizados—, se le encomienda a ésta establecer los lineamientos necesarios para permitir el ingreso de empresas trasnacionales, cuyo origen puede gestarse en los países imperialistas pero no necesariamente radican sus principales oficinas en los mismos (Lander, 2000).

“Durante las primeras décadas del siglo xx, el imperialismo de tipo militar dio paso al imperialismo económico y político” (Lander, 2000). De esta forma los países que durante mucho tiempo fueron colonizadores prefirieron que sus países subordinados fueran ahora “mercados para los productos de sus industrias” y ya no “enclaves militares y políticos”, tal como lo plantea Lenin en *El imperialismo: fase superior del capitalismo*.

El proceso histórico de neocolonización agrícola en América Latina se expresa con la incorporación de grandes extensiones de tierra para cultivos

de exportación, ganadería o industria; los ejemplos más visibles en Sudamérica son la soya en Argentina y Paraguay, o la palma y el maíz para biodiesel en Brasil; en México, particularmente en Michoacán, la producción de hortalizas, frutillas, el aguacate o la papa.

Se estimula de esta forma una racionalidad instrumental que privilegia la eficiencia tecnológica y económica para el mercado, antes que la producción de alimentos para la población local.

Así, la nueva colonización agrícola está aún más ligada a una racionalidad instrumental que industrializa la producción con la mecanización, el uso de agroquímicos para la fertilización o el control de enfermedades y plagas, así como la manipulación genética de las semillas y el riego.

Principalmente Bayer-Monsanto, Corteva Agriscience, ChemChina-Syngenta y Limagrain controlan la producción mundial de semilla y los agroquímicos utilizados para la fertilización o control de plagas; logran influir en los gobiernos nacionales y sus instituciones para incorporar, en los programas de apoyo, políticas y productos para determinar qué producir y cómo producir a nivel nacional. Es este elemento lo que determina un proceso de neocolonización agrícola a escala nacional.

El imperio lo detentan actualmente los centros de poder de las transnacionales, como registra Ribeiro (2020); “en este caso, a través de la Iniciativa de Sistemas Alimentarios del Foro de Davos, y es parte de una estrategia global para garantizar que sean las propias empresas las que definan las políticas públicas”.

La intención es asegurar las mejores condiciones en todo el mundo para desplegar la agricultura 4.0, es decir, agricultura industrial dependiente de alta tecnología, desde cultivos transgénicos y semillas corporativas hasta sistemas digitalizados en producción y comercio, todo controlado por las transnacionales de agronegocios y las plataformas digitales con las que están aliadas. (Ribeiro, 2020)

Para todo ello controlan: distribución de los granos, la manipulación genética de las semillas y su comercio, la imposición de programas de gobierno para la compra de sus productos agroquímicos sintéticos, la decisión geopolítica del qué sembrar, el cómo y el para qué.

Así lo demuestra la siguiente tabla: el poder de no menos de diez trasnacionales decidiendo sobre los cuerpos y la naturaleza de las naciones y, al igual que en la Colonia, expolían los recursos para hacer ricos a los imperios disfrazados de empresas exitosas.

Tabla 1. Participación en el mercado de las empresas más grandes en el mundo del sector agrícola y alimentario

Sector	Número de empresas	Porcentaje en el mercado (%)
Semillas	4	67
Agroquímicos	4	70
Fertilizantes	5	41
Maquinaria y datos agrícolas	5	41
Comercio de granos	4	90
Procesamiento de bebidas y alimentos	10	37.5
Mercado minorista de alimentos	10	99.9

Fuente: Grupo ETC, 2019.

La propiedad de la semilla es ahora la gran disputa, pues aún siendo milimétrica contiene información genética que genera vida; garantizar su viabilidad en las condiciones climáticas adversas es un legado de la coevolución cultura-naturaleza, esa información que permite la agrobiodiversidad garantiza a largo plazo la sobrevivencia de la humanidad. Hoy, la posibilidad de hacer combinaciones genéticas de distintos *phylum* — organismos genéticamente modificados: transgénicos— en laboratorio es un camino innovador para la investigación científica, pero en esencia representa la posibilidad de controlar el futuro de la alimentación humana.

Tabla 2. El mercado de semillas de las cuatro principales corporaciones

Compañía	País	Porcentaje (%)	Millones de dólares
Bayer-Monsanto	Alemania	33	12,682
Corteva Agriscience	EUA	21.3	8,200
ChemChina-Syngenta	China	7.4	2,826
Limagrain	Francia	4.8	1,842

Fuente: Grupo ETC, 2019.

Se suma la imposición a los gobiernos a través de grupos de cabildeo de las mismas empresas que controlan el mercado de los agrotóxicos, enviando a sus mejores negociadores a imponer la compra y la entrega a los productores en forma de subsidios, o bien a través de presiones internacionales en el mercado de las cosechas.

Tabla 3. Participación en el mercado de agroquímicos de las cinco principales corporaciones

Compañía	País	Porcentaje (%)	Millones de dólares
Bayer-Monsanto	Alemania	22.9	12,440
ChemChina-Syngenta	China	23.5	12,767
BASF	Alemania	12.4	6,704
Corteva Agriscience	EUA	11.3	6,100
FMC	EUA	4.6	2,500

Fuente: Grupo ETC, 2019.

La concentración en el sector de semillas y pesticidas está en curso a través de las diversas fusiones que tuvieron lugar en 2017, resultando tres gigantes corporativos: Bayer, Corteva Agriscience y Sinochem junto con BASF de Alemania, lo que les da el control de al menos el 63 por ciento del de la venta de semillas en el mundo y “más del 70 por ciento del de pesticidas”, como señala el mismo informe del Grupo ETC.

“Si Nestlé se fusiona con Carrefour o si la empresa fusionada Bayer-Monsanto se junta con Yara —corporación noruega de fertilizantes, la segunda más grande del mundo—, la cadena alimentaria industrial podría reducirse a un duopolio de empresas de insumos y productos” (Mooney y Grupo ETC, 2019); es decir, serán los silos para el almacenamiento mundial de granos básicos.

El modelo de agricultura industrial tiene su origen en la llamada Revolución verde, impulsada en los años cuarenta por la Fundación Ford para lograr la seguridad alimentaria (Borlaug, 1970), la cual contempla un paquete tecnológico que incluye: labranza intensiva del terreno agrícola; uso de fertilizantes sintéticos concentrados en aportar nitrógeno, fósforo y potasio; uso intensivo de plaguicidas —como señala Bejarano (2017), es “un concepto genérico que incluye a las sustancias tóxicas que se denominan insecticidas cuando se busca controlar insectos, fungicidas cuando se trata de hongos o herbicidas en el caso de plantas indeseables”—; en regiones donde es posible, el paquete tecnológico incluye riego; y, de forma cada vez más amplia, una siembra homogénea con el uso de semillas híbridas o transgénicas.

Como resultado de lo anterior, asumimos en esta investigación al proceso de neocolonización agrícola como una imposición disfrazada de agricultura eficiente y exitosa que despoja a comunidades indígenas o rurales en dos sentidos: 1) de la decisión de qué, cómo y cuándo sembrar y 2) a través de una pérdida inconmensurable de los medios de producción mediante la puesta en marcha del modelo agrícola industrial, que despoja de forma transgeneracional de la riqueza biocultural, ya que se pierde el germoplasma adecuado para responder a las condiciones geográficas locales, la fertilidad natural del suelo, se disminuyen las especies polinizadoras por el uso de pesticidas, lo que deriva en pérdida de la biodiversidad. Como consecuencia de lo anterior, se fractura la transmisión y generación del conocimiento local.

A nivel nacional, los espacios agrícolas antes ocupados por la milpa, el bosque o granos como maíz, trigo, avena y centeno (Tabla 4), ahora están sembrados, por ejemplo, de aguacate, cuyo cultivo se incrementó 19 veces más en superficie durante 50 años, en tanto que el maíz sólo creció 0.3 veces; en el caso del frijol, incluso ha disminuido.

Tabla 4. Avance de hectáreas ocupadas por cultivo a nivel nacional de 1961 al 2015

Cultivo	1961 (ha)	2015 (ha)
Aguacate	8,723	166,945
Fresa	5,284	10,073
Frijol	1,617,107	1,555,132
Haba	6,923	9,906
Lenteja	4,447	8,163
Maíz	6,287,747	7,099,724
Papa	45,689	63,638
Trigo	836,538	819,928

Fuente: FAO, s/f.

La influencia de las empresas transnacionales en las políticas gubernamentales se expresa en el control de los insumos comprados y ofertados por las diversas secretarías de agricultura del país.

Los campesinos involucrados en este proceso son despojados consciente o inconscientemente, quedando fuera de la gestión de su parcela y del conjunto de su territorio; sumado a ello se les despoja de los saberes, el suelo agrícola fértil y la biodiversidad circundante. En conjunto, se merma su memoria y patrimonio biocultural.

Y si bien la obtención de ingresos es importante para las empresas, pequeños empresarios agrícolas aliados, campesinos que rentan la tierra y los jornaleros, la implementación de tecnologías para la producción agrícola industrial y la minimización de espacios para la producción local de alimentos coloca a las comunidades vinculadas en procesos de vulnerabilidad cultural, ecológica y de soberanía alimentaria, lo que impacta a las regiones y al futuro del país.

I.1 Los procesos agrícolas de colonización

En este apartado se analizan los procesos de colonización agrícola, sus impactos en la racionalidad local de los conquistados y sus respuestas.

El Diccionario de la Real Academia Española describe que “colonia” proviene del latín *colōnus*, que significa ‘labrador’ y, por tanto, señala que “colonización” es un conjunto de personas que, procedentes de un territorio, se establecen en otro para hacer uso de él, originalmente labrándolo.

Este proceso derivó históricamente en territorios dominados y administrados por una potencia extranjera, tal como sucedió en América Latina, África e India.

Lander (2000, p. 19) suscribe que con el colonialismo en América comienza no sólo la forma de organizar colonialmente al mundo; más aún, se inicia —simultáneamente— “la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria, del imaginario”.

Lo anterior no es casual, pues como señala De Sousa (2009, p. 213), es “la desigualdad de poder y de saber la que transforma la reciprocidad del descubrimiento en apropiación del descubierto. Así, el descubrimiento imperial” (colonización) tiene dos dimensiones: “una empírica, el acto de descubrir (colonizar), y otra conceptual, la idea de lo que se descubre”. Es

decir, el descubierto carece de valores y saberes desde la perspectiva del descubridor.

Por ello existe un impacto de esta colonización respecto a los saberes y valores que determinan la relación cultura-naturaleza.

Es determinante puntualizar que este proceso histórico se ocupó de invisibilizar las cosmovisiones, principalmente aquellas que, como señala Semo (2017), atribuyen formas de vida, lenguaje y pensamiento a los animales, los astros, los bosques y recíprocamente a los seres humanos; estas culturas estaban y están dotadas de una noción en que la verdad obedecía, y aún obedece, a un principio de inevitable multiplicidad. No hay una verdad, sino verdades en juego construidas en mundos diversos.

Este hecho es fundamental si lo referimos a los saberes derivados de la cosmovisión de donde por recolección, promoción y cultivo se reproduce la vida biológica y cultural que sustenta la racionalidad local de muchas poblaciones con idiomas distintos a los dominantes.

Este proceso lo describe Johannes Fabián (citado por Lander, 2000) como la “negación de la simultaneidad”, refiriéndose a la negación y los esfuerzos de los colonizadores para invisibilizar y minimizar mediante procesos de abdicación de los saberes y valores de las culturas no dominantes; pero que, sin embargo, de forma paralela, subsistieron articulándose y desarticulándose con la cultura dominante.

La abdicación de los saberes se sustenta en tres procesos históricos, como señala Hetch (1991, p. 3), mismos que

han contribuido en alto grado a oscurecer y restar importancia al conocimiento agronómico desarrollado por grupos étnicos locales y sociedades no occidentales: (1) la destrucción de los medios de codificación, regulación y transmisión de las prácticas agrícolas; (2) la dramática transformación de muchas sociedades indígenas no occidentales y los

sistemas de producción en que se basaban como resultado de un colapso demográfico, de la esclavitud y del colonialismo y de procesos de mercado; (3) y el surgimiento de la ciencia positivista.

Durante los primeros siglos de la agricultura se recurría a “sistemas ricos en símbolos y rituales”, cuya función era “regular el uso de la tierra y codificar el conocimiento agrario de los pueblos” (Ellen, 1982 y Conklin, 1972; citados por Hetch, 1991).

Incluso en Europa se documenta la existencia de cultos y rituales agrícolas, que fueron juzgados por la inquisición. Ginzburg (1983) —citado por Hetch (1991)— ha “demostrado cómo las ceremonias rurales eran tildadas de brujería y cómo dichas actividades se convirtieron en focos de intensa persecución”.

En América Latina podríamos reconocer el fenómeno de alterar las bases simbólicas y rituales relacionadas con la agricultura con la llegada de los españoles, a través de las actividades evangelizadoras, lo que modificó así la transferencia transgeneracional del conocimiento local, incluido al que estaba relacionado con los ecosistemas circundantes.

La misma autora, Susana Hetch (1991), señala de forma acertada que

Dicho proceso, junto con las enfermedades, la esclavitud y la frecuente reestructuración de la base agrícola de las comunidades rurales con fines coloniales y de mercado, contribuyó a la destrucción o abandono de las tecnologías “blandas” —formas de cultivo, mezclas de cultivos, técnicas de control biológico y manejo de suelos— de la agricultura local, la que depende mucho más de la transmisión de tipo cultural que se realiza prioritariamente, vivencialmente, en la práctica y los rituales y a través de la oralidad, circunscrita a los mitos y leyendas.

En el Nuevo Mundo se dieron colapsos de poblaciones; por ejemplo, “en algunas áreas hasta un 90 por ciento de la población murió en menos de

cien años” (Denevan 1976, citado por Hetch, 1991). Con ella murieron culturas y sistemas de conocimiento.

Hoy, cada vez que muere un anciano en una comunidad agrícola, se pierden aprendizajes que han coevolucionado con el ecosistema circundante; y cada vez que un niño deja de participar en las labores de la parcela, se pierden *in situ* los códigos de transferencia en relación a la gestión del patrimonio biocultural.

Así, la base cultural relacionada con la agricultura local se fue erosionando, a lo que se sumó la mortalidad y, posteriormente, “la integración de estos sistemas residuales a las redes mercantiles y coloniales” (Denevan 1976, citado por Hetch, 1991). Aun cuando los cronistas de la época mencionaban que el uso que daban a las tierras los agricultores locales era la correcta, no pasaron de expresarse desde un punto de vista folklórico.

Aunado a lo anterior, el positivismo instaura en el mundo contemporáneo el método científico en las ciencias con una perspectiva mecanicista, lo que ha determinado hasta años recientes la exclusión de los saberes locales y, por ende, “el diálogo sobre el mundo natural” (Toledo, 1991).

Susan Hetch plantea al respecto:

Esta transición de las epistemologías cambió el enfoque de la naturaleza: de una entidad orgánica, viviente, se convirtió en una máquina. De manera creciente este enfoque hizo hincapié en el lenguaje científico, una forma de referirse al mundo natural que esencialmente rechazaba toda otra forma de conocimiento no científico como superstición. Desde los tiempos de Comte, el desarrollo de las ciencias se identifica con el triunfo de la razón sobre la superstición.

La razón que se sustenta en el método científico ha generado “una perspectiva muchas veces despectivo sobre las habilidades de los pueblos rurales en su generalidad, y en especial las de los pueblos colonizados,

contribuyó más aún a oscurecer la riqueza de muchos sistemas de conocimiento rural, cuyo contenido era expresado en una forma discursiva y simbólica” (Hetch, 1991).

Dado que el contexto ecológico les era ajeno e inentendible por su complejidad espacial y de la forma de cultivar propia de los agricultores locales, fue considerada “despectivamente de desordenada”. Así, la colonización implicó la transformación de sistemas de cultivo y una fractura en la generación de conocimiento relacionado con el ecosistema y la agricultura local.

I.2 Colonización agrícola de la Meseta Purépecha

Navarrete (1994) documenta que en la colonización el despoblamiento y la carga tributaria, sumada a la pérdida de poder y prestigio de los señores y principales indígenas purépechas, afectaron directamente los valores religiosos y mágicos locales, lo que supone el trastocamiento de los saberes agrícolas y su relación con la vida cotidiana en la transferencia de conocimientos.

El despoblamiento del siglo XVI y principios del siglo XVII fue una respuesta al régimen de explotación que prevaleció en esos años; hasta la época contemporánea la población en el área dominada por el Estado Purépecha descendió hasta en 92 por ciento, pasando de 1.3 millones de habitantes en 1518 a 96 mil 913 habitantes en 1959 (Navarrete, 1994).

Sumado a lo anterior, la encomienda fue la primera institución española que comenzó a modificar la distribución y los montos de la producción indígena excedente a través de los cambios políticos que convertían a los señores y principales en intermediarios de los encomenderos.

La producción nativa estaba basada en la satisfacción de sus necesidades anuales del núcleo doméstico, por lo que la producción y uso de nuevos

cultivos y técnicas respondieron a los tributos. De esta forma fueron incorporados el trigo, árboles frutales, algunas verduras y ganado, incluido el ganado menor como las gallinas de castilla.

Así, el interés de los españoles modeló la economía indígena orientándola hacia la dirección productiva para la economía de empresa y, por lo tanto, su especialización.

La dieta de la población purépecha, como la del resto de los grupos étnicos mesoamericanos, dependía esencialmente del cultivo de maíz (*tziri*), frijol (*tzirumucua*) y el chile (*caus*). A esta trilogía se incorporaban plantas como la chía (*cuerni*), el amaranto (*ahpariepes*), la calabaza (*puruytzus*), el tomate (*xucupara*), el chayote (*apuru*) y los quelites (*xaqua*), entre otras. De frutales podemos mencionar capulines, anona, zarzamora silvestre y ciruela.

El acervo de cultivos sufrió cambios a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Los nuevos cultivos fueron el trigo, el durazno, el higo, la pera, la manzana, la granada, el membrillo, la uva, la naranja, la manzana cidra, las limas, la col, la lechuga, el rábano, la lenteja, el garbanzo, los nabos, las berenjenas, los ajos y las habas (Navarrete, 1994). Casi en su totalidad fueron introducidos a las parcelas o traspatios de las familias indígenas.

El cultivo del trigo tuvo en un principio un carácter obligatorio; posteriormente, dado el aumento de la población de ascendencia europea, la producción de pan demandó cada vez más insumos, por lo que el trigo de siete espigas fue cada vez más común en las parcelas de pequeños productores (Navarrete, 1994).

La inversión en la construcción de molinos por cuenta de los indígenas se dio en este contexto y, aun cuando ellos no llegasen a usarlos, servían como fuente de rentas. Los indígenas principales recibieron mercedes para tener molinos, como el de Opopeo, que en 1549 pertenecía a don Antonio

Huitzimengari, hijo de Cazonci —linaje de los principales gobernantes indígenas—; así, para mediados del siglo XVII no había mercado capaz de absorberlo.

El mismo autor menciona que:

En el proceso de apropiación de alguna tecnología española, los indígenas modificaban en ocasiones los métodos de cultivo; por ejemplo, en Tiripetío se cultivó “a mano como eras de guerta y por esta razón nace todo sin perderse nada. Una de las cualidades que tuvo la adopción del trigo por parte de la cultura indígena fue la complementariedad que logró con el cultivo de maíz. Su resistencia al frío lo convirtió en el cultivo de primavera que se alternaba con el maíz durante el verano-otoño. Cuando los indígenas recogían malas cosechas de maíz, el trigo servía para complementar y no pasar hambre. (Navarrete, 1994)

Las tierras llanas y el riego en la época prehispánica estaban en manos de la nobleza indígena y ésta, una vez realizada la conquista, operó en forma particular como cualquier otro empresario acaudalado.

Conclusión del capítulo

Como señala Rubio (2014), los campesinos de hoy no son sólo explotados como mano de obra barata, ahora son despojados de sus tierras a través del usufructo de empresas en sus propias comunidades o expulsados desde hace varias décadas al norte.

Durante mucho tiempo se ha planteado la desaparición del campesinado, a veces con nostalgia y otras como fórmula ineludible para alcanzar el crecimiento económico, es decir el éxito nacional.

Así, las políticas públicas les han empujado con fuerza a disfrazarse de empresarios agrícolas, a dejar su ser y, sin embargo, el campesino sigue aquí, y no se diga los indígenas, reivindicando el término cada vez más

fuerte, gracias a los movimientos de resistencia a los 500 años de conquista y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que a golpe de declararle la guerra al Estado mexicano, acuñó la frase "nunca más un mundo sin nosotros".

Siguen aquí, los campesinindios, concepto acuñado por Bartra en 2010, porque si algo es evidente es que en el mundo rural no hay absolutos, porque han aprendido a lidiar con la incertidumbre y las diversas verdades, los procesos históricos de apropiación de los cuerpos y la naturaleza. Han contado con respuestas diversas, desde la posición ambigua de vivir con un poquito de modernidad, que los mira como reminiscencia del pasado, como obstáculo y a veces los olvida para fortuna de la permanencia que les permite la memoria biocultural.

Capítulo II

Capítulo II

Neocolonización agrícola de una comunidad Purépecha: San Francisco Pichátaro

En el presente capítulo abordamos las condiciones socioecológicas en las que el cultivo industrial de papa se inserta en la comunidad de San Francisco Pichátaro desde hace 15 años, las implicaciones ecosistémicas en la fertilidad del suelo agrícola y con el uso de pesticidas, pero también lo que representa como ingreso económico a los pobladores, implicando en conjunto el proceso de neocolonización agrícola a través del modelo de agricultura industrial.

Proceso que no es ajeno al resto de comunidades en la Meseta Purépecha, impactada también por la incursión de otros cultivos comerciales como el aguacate y las frutillas. En esta investigación denominamos neocolonización agrícola al despojo de la decisión de qué, cómo y cuándo sembrar, que ejercen empresarios sobre propietarios de parcelas de comunidades indígenas o rurales.

II.1. La comunidad de San Francisco Pichátaro

La comunidad de San Francisco Pichátaro pertenece a la Meseta Purépecha, una región habitada desde hace 1,200 años, según evidencias arqueológicas y etnohistóricas (Alcalá, 2013; Barrera-Bassols et al., 2009); es decir, forma parte del México pluricultural, reconocido en el Artículo 2º de la Constitución mexicana por “tener una población que habitaba en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conserva sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

Pertenece al municipio de Tingambato. En el Censo de Población y Vivienda 2010 contaba con una población de 4 mil 952 habitantes según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi, 2010); en el año 2020, la misma institución registra para esta comunidad una población de 5 mil 696 habitantes.

Actualmente, el Registro Agrario Nacional (RAN, 2015) reconoce que la comunidad de San Francisco Pichátaro cuenta con una superficie de 9127.800000 ha en propiedad comunal, entre bosque y parcelas agrícolas, con derecho de 651 beneficiarios.

Tiene un índice de marginación alto, entendido por el Consejo Nacional de Población (Conapo) “como el conjunto de problemas —desventajas— sociales de una comunidad o localidad y hace referencia a grupos de personas y familias”.¹ La población se divide en 2 mil 366 hombres y 2 mil 586 mujeres. La relación hombres / mujeres es de 91.5. La ratio de fecundidad de la población es de 2.67 hijos por mujer, ligeramente mayor a la media nacional, la cual es de 2.3 (Inegi, 2010). El porcentaje de analfabetismo entre los adultos es del 11.27 por ciento, mientras que en el estado de Michoacán se registra un promedio de 10.25 por ciento de población mayor a 15 años que no ha concluido la primaria; en el Censo de

¹ Conapo considera el índice de marginación con indicadores que dependen de diversos parámetros, como que la vivienda cuente o no con energía eléctrica, “agua entubada, el promedio de ocupantes por cuarto en viviendas particulares habitadas, porcentaje de viviendas particulares habitadas con piso de tierra, porcentaje de viviendas particulares habitadas que no disponen de refrigerador, porcentaje de población de quince años o más analfabeta, porcentaje de población de quince años o más sin primaria completa, porcentaje de viviendas particulares habitadas sin excusado”, lo que caracteriza sus desventajas sociales.

Población y Vivienda 2020 (Inegi, 2020) se mantiene la proporción de estos datos.

La población de 12 años y más económicamente activa (PEA) es de 2 mil 416 habitantes, lo que representa el 42 por ciento; las principales actividades registradas por el Inegi se circunscriben a la carpintería, la agricultura, los jornaleros agrícolas o bien la albañilería.

Tabla 5. Población económicamente activa

Comunidad	Personas de 12 años y más que trabajaron, tenían trabajo pero no trabajaron, o buscaron trabajo en la semana de referencia	Porcentaje (%)
San Francisco Pichátaro	2,426	42

Fuente: Inegi, 2020.

La región purépecha se extiende sobre una superficie de 1,000 km² y se encuentra delimitada por sistemas serranos, los cuales son volcanes —en la cuenca se localizan más de 200 de diferentes tipos y edades—, por lo cual se encuentra una diversidad importante de situaciones topográficas, geológicas, hidrográficas, edafológicas y climáticas, lo que implica franjas importantes de diversidad biológica.

Al respecto, Barrera-Bassols (1986) documenta diez tipologías de vegetación; respecto al suelo encuentra nueve grandes tipos, trece subtipos y más de una veintena de asociaciones edáficas.

Dada su altitud —entre los 2,000 y 3,000 m s. n. m.— y su posición latitudinal, el clima es complejo subhúmedo, compuesto por cinco zonas mesoclimáticas y caracterizado por “temperaturas medias de 16 °C, máximas de 37 °C y mínimas de -5 °C; la precipitación anual varía entre 900 y 1,400 mm, la mayor parte se concentra de mayo a octubre y se alterna con una estación seca de noviembre a principios de mayo” (Barrera-Bassols, 1986).

Figura 1. San Francisco Pichátaro, región purépecha



Fuente: Google, s/f.

Particularmente, la comunidad de estudio se encuentra en la zona serrana y presentan las siguientes condiciones:

Clima

De acuerdo con el Inegi (s/f-a), el clima de San Francisco Pichátaro y en general de la meseta es templado subhúmedo, basado en la clasificación de Köppen (modificada por García, 2001), C(W2)(W)b(I´)g, que corresponde al templado subhúmedo, el más húmedo de los subhúmedos con lluvias en verano, retrasadas hacia el otoño.

La precipitación se inicia de mayo a junio y termina en septiembre u octubre. El mes más lluvioso es julio, la intensidad máxima es de 40 mm en 24 horas y se presentan 100 días de lluvia al año, aproximadamente.

El Servicio Nacional de Meteorología registra un total de lluvia anual de 1,000 mm, lo que representa poca disponibilidad de agua de lluvia. La temperatura media anual varía entre 12 °C y 18 °C, pero existe presencia de temperaturas bajas de hasta -5 °C. Además, existe un promedio de 50 a 60 heladas al año, concentradas en los meses de noviembre a febrero.

En Pichátaro se presentan de 120 a 160 días nublados al año; de junio a octubre se registran aproximadamente 20 días nublados al mes y de noviembre a mayo menos de diez días nublados al mes.

Esto contribuye a que la formación de neblina impida el paso de los rayos del sol, por lo cual se mantiene una alta humedad relativa. Los vientos dominantes provienen del suroeste y tienen velocidad promedio de 10 km por hora.

El promedio anual de humedad ambiental es de 70 por ciento, lo que implica que a pesar de una precipitación pluvial baja exista en varias zonas humedad relativa alta. Las granizadas pueden ocurrir de agosto a septiembre y se presentan de dos a cuatro en todo el año (Gonzales *et al.*, 2004).

Geología

La región purépecha pertenece a la provincia del eje neovolcánico transversal. La geología de esta provincia ha sido determinada por el vulcanismo; por lo tanto, el relieve estructural original está constituido en su mayoría por rocas ígneas extrusivas del cuaternario (Inegi, s/f-c).

El área de estudio está representada por una unidad geológica con litología superficial que está constituida por una asociación de basaltos con brechas volcánicas y corrientes basálticas denominadas “malpaís” (Gonzales *et al.*, 2004).

Orografía

Se encuentra a 2,380 m s. n. m. y está rodeado de elevaciones montañosas como el Cerro de las Estacas (2,900 m s. n. m.) al noroeste, el Cerro del Chivo (2,800 m s. n. m.) al norte, el Cerro Ichatzucun (2,640 m s. n. m.) al oeste y el Cerro Huinumba al suroeste (Máximo, 2017).

Hidrología

En la Comunidad de Pichátaro existen los siguientes cuerpos de agua: las peñitas, kananguio, la alcantarilla, huetiro, pomio, jurhundikua, huirakuaro, entre otros. Estos cuerpos de agua son escurrimientos que se filtran en el suelo en las épocas de lluvia y se les denomina manantiales (Máximo, 2017).

Suelos

Se encuentran suelos derivados de cenizas de rocas extrusivas del cuaternario denominados andosoles. Tienen alta permeabilidad y alto contenido de materia orgánica —aunque se mineraliza muy lentamente—, lo que les confiere una alta permeabilidad natural, pH ácido y alta capacidad

de fijación de fósforo, por lo que las plantas no pueden aprovechar este elemento (Inegi, s/f-b).

Barrera-Bassols *et al.* (2009), documentan el reconocimiento de por lo menos nueve tipos distintos de tierra. A los principales se les conoce como *tupuri* cuando son de color café y de textura de media a gruesa, y *charanda* cuando son rojos y de textura fina. Los suelos andosoles son muy esponjosos o sueltos, por lo tanto, muy susceptibles a la erosión. El rendimiento agrícola que se obtiene de estos es bajo, por la deficiencia de fósforo que presentan, el cual se encuentra atrapado por el aluminio. En la zona se identifican dos subtipos de andosol: el andosol húmico y el andosol ócrico.

La información anterior nos permite perfilar que la vocación de la zona es forestal, lo que implica un reto para la producción de alimentos, pero una oportunidad para el uso de recursos forestales maderables y no maderables, así como la ganadería de pastoreo, cuidando la capacidad de carga.

Los pobladores de la zona han logrado trascender en el tiempo respecto a la producción agrícola, aunque las condiciones de suelo siguen necesitado de materia orgánica que contenga prioritariamente fósforo; se hacen necesarias diversas prácticas de conservación de suelo como el surcado en contra de la pendiente, uso de cobertera que evite la erosión, además de implementar otras estrategias, tal la labranza cero, barreras de terraceo, además del uso de semilla local adaptada a las condiciones de mínimas precipitaciones pluviales, heladas recurrentes y vientos fuertes.

II.2. La incursión de la papa en la comunidad de San Francisco Pichátaro

La papa es una planta que pertenece taxonómicamente a la familia *Solanum tuberosum* L. al igual que el jitomate, pero a diferencia de éste no se consumen los frutos aéreos por ser venenosos (López y Ulises, 2014).

El *Atlas agroalimentario 2019* registra:

Es un tubérculo comestible que crece bajo la tierra, con raíces muy ramificadas; el tallo es grueso, fuerte, anguloso, con una altura que varía entre 0.5 y 1 metro; las hojas son imparipinadas. La planta también tiene tallos subterráneos, los primeros son de color verde y se convierten en su extremidad en tubérculos. Es una especie cuya principal función fisiológica es almacenar nutrientes en los tubérculos. (SIAP, 2019)

El principal productor de papa a nivel internacional es China, con un 49 por ciento (FAO, s/f), México es el número 35 a nivel mundial. Del 2009 al 2018 se produjeron 1,662 toneladas a nivel nacional, siendo Sonora el mayor productor con un 24 por ciento del total, seguido por Sinaloa con un 17 por ciento; el rendimiento anual de cosecha por hectárea es de 29.9 toneladas (FAO, s/f).

Nutricionalmente la papa aporta sobre todo carbohidratos en forma de almidón y en pequeñas proporciones vitamina C, hierro, vitamina B2, potasio, fósforo y magnesio; ha demostrado bien su capacidad de alimentar al ser humano cuando en el siglo XVIII salvó a Europa de la hambruna (FAO, 2008).

La papa, “Mamá Jatha”, o madre del crecimiento, tiene más de cinco mil variedades; son conocidas por los quechuas, los aymara y las diversas culturas que habitan Bolivia, Perú, Ecuador o Colombia.

El Centro Internacional de la Papa (CIP) ubicado en Perú registra que la papa tiene alrededor de 8,000 años de encontrarse frente a frente en los Andes

con los cazadores recolectores; a 3,800 m s. n. m., junto al lago Titicaca, 200 especies silvestres fueron domesticadas (CIP, s/f).

Hoy reconocemos como “papa” a la especie *Solanum tuberosum*; sin embargo, esta planta “sólo contiene un fragmento de la diversidad genética de las siete especies reconocidas en la actualidad que se siguen cultivando en los Andes” (FAO, 2008).

Desde hace más de quince años empresas y empresarios en lo individual han incursionado en las tierras agrícolas de la Meseta Purépecha y en la región de los Once Pueblos con cultivos como aguacate, frutillas o papa, todos ellos producidos mediante el modelo de agricultura industrial, también llamado convencional. Abordamos particularmente en este capítulo una descripción detallada de estos procesos en la comunidad de San Francisco Pichátaro.

La papa producida en la comunidad de San Francisco Pichátaro es utilizada, según testimonio de uno de los técnicos encargado de su producción, como semilla para reproducir en parcelas del estado de Sonora; la comunidad sólo accede a ella como alimento en la modalidad de pepena; es decir, el sobrante en la parcela una vez que se obtiene la cosecha principal.

Los jornaleros de la comunidad acuden dos veces en el ciclo de cultivo durante siete días, ya sea para la siembra o para la cosecha; reciben un sueldo aproximado de 120 pesos por jornal, no cuentan con derechos laborales, eventualmente el encargado del cultivo lleva medicamento como paracetamol para el dolor de cabeza. No existe información o medidas para prevenir los riesgos del uso o cercanía con los agrotóxicos, la cosecha y la pepena se hacen inmediatamente sin permitir la degradación de los mismos.

Los suelos de la comunidad de San Francisco Pichátaro, al ser derivados de cenizas y rocas extrusivas del cuaternario denominados andosoles (Gonzales *et al.*, 2004), tienen alta permeabilidad y alto contenido de

materia orgánica, lo que confiere una alta permeabilidad natural, un pH ácido, una orografía con pendientes de 10 por ciento de inclinación en promedio, permiten condiciones ideales para la siembra de papa.

Sin embargo, el proceso de siembra que implica para los empresarios eficacia, obliga a un surcado a favor de la pendiente y la aplicación intensiva de más de veinte agrotóxicos durante cinco meses, que eliminan las arvenses, las que eventualmente podrían retener suelo mediante sus raíces. Todo genera pérdidas inconmensurables de la fertilidad natural del suelo, formado en no menos de 200 años.

El padrón de Proagro del año 2016 —proporcionado por el señor Isidro González, quien funge como encargado de custodiar la lista— especifica el número total de parajes, superficie elegible por hectáreas para los diversos usos agrícolas (cultivo); establece un total de 626 productores. Con base en éste, se determinó un aproximado de la superficie destinada al cultivo de la papa, se separaron los parajes.

El señor Isidro mencionó que hay casos donde se registra la parcela con el uso de un cultivo y en realidad es ocupado por otro; cabe mencionar que las parcelas registradas con cultivo de papa están siendo rentadas a empresarios para tal fin.

Existe un total de 137 parajes conocidos e identificados por distintos nombres por los agricultores de Pichátaro. El total de hectáreas registradas en el padrón de Proagro es de 1,401.95, distribuidas como se muestra en la tabla siguiente:

Tabla 6. Número de hectáreas cultivables registradas en el padrón de Proagro 2015

Cultivo	Hectáreas	Cultivo	Hectáreas
Avena	429.75	Alfalfa	1.5
Maíz	249.25	Haba	0.5
Pino	159.75	Aguacate	9
Papa	41.5	Sin registro	510.7
Total: 891.25 ha con registro			

Fuente: Máximo, 2017.

Como se observa en el padrón de Proagro, sólo se registran un total de 41.5 hectáreas con cultivo de papa; sin embargo, el encargado de contratar a los jornaleros para el señor Luis Santos, productor de papa de Zamora, “dice que en el mismo año él contabilizó un total de 285 hectáreas cultivadas de papa, lo que representa aproximadamente un 20 por ciento del total de las parcelas agrícolas” (Máximo, 2017).

Un jornalero agrícola del cultivo de papa —miembro de la comunidad de San Francisco Pichátaro— mencionó que son cinco empresas diferentes que rentan las tierras de Pichátaro para este cultivo: dos empresas de Uruapan, dos empresas de Zamora y una empresa de Toluca, las cuales están a cargo de ingenieros. La empresa de mayor expansión es una de Zamora, llamada Agrícola Rinova, de la cual es dueño Ramiro Nalasca, quien fue el primero en comenzar a cultivar papa en la comunidad de Pichátaro.

Al principio, la empresa ofreció, además de la renta de las tierras, pagar gastos de las fiestas patronales, cubriendo a veces la banda o a veces los cohetes; esta fue la forma en la que la empresa fue permitida.

Un año después de que se estableció la empresa de Zamora en Pichátaro llegó otra empresa de Uruapan, que a la fecha siembra alrededor de “20 hectáreas por el libramiento de Pichátaro, 60 hectáreas por los parajes el Curvo y el Llano de Parizapio”, a decir del propio jornalero; la empresa de Toluca, de la cual está a cargo el ingeniero Efrén Nava, siembra enfrente de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) y frente al paraje conocido como Ojodiagüita.

El jornalero mencionado también se ha dedicado a ser contratista de tierras para la siembra de papa con la empresa Rinova, para quien en el 2017 consiguió 110 hectáreas, las cuales pagó de 2 mil 500 pesos a 2 mil 800 pesos por hectárea. El ingeniero encargado, Celestino Pliego, le pide que de preferencia busque terrenos en ladera, para que el agua tenga más salida.

En entrevista, un técnico de campo que se encarga de la producción de papa con la empresa Rinova desde la obtención de la semilla, los agroquímicos, la renta de terrenos, maquinaria y jornaleros, aseguró que se tenían rentadas un total de 120 hectáreas, de las cuales 107 estaban en producción y el resto se contemplaban para caminos en la parcela.

El pago por hectárea varía de los 2 mil, 4 mil y hasta los 5 mil pesos, dependiendo de la persona que la renta, ya que muchos campesinos le ofrecían las tierras con la finalidad de que les limpien los terrenos; en este momento, se aprovechaban pagando a bajo costo, mientras que los terrenos que les interesaban rentar los pagaban mejor e inclusive dice que ofrecían un poco más de dinero con la finalidad de que se los rentaran.

Los parajes en que la empresa Agrícola Rinova cultiva la papa son los terrenos del Barrio de los Santos Reyes de seis años a la fecha, sembrando

ahora un total de 85 hectáreas pertenecientes a dicho barrio y 35 hectáreas sembradas en el paraje la Providencia.

Tabla 7. Registro de hectáreas sembradas con papa, información de los técnicos

Empresa/ procedencia	Encargado de barrio	Superficie sembrada	Parajes involucrados en el cultivo de papa
Empresa S/N/ Uruapan	Ing. Austreberto Miranda	20 ha	Por el libramiento de Pichátaro
Empresa S/N / Uruapan	Ing. Omar Ochoa	60 ha	Por los parajes el Curvo y el Llano de Parizapio
Rinova / Zamora	Ing. Celestino Pliego	120 ha	En terrenos pertenecientes al Barrio de los Santos Reyes (85 ha y 35 ha sembradas en el paraje la Providencia)
Total:		200 ha	

Fuente: Máximo, 2017.

A esta información hace falta sumar los datos de la empresa de Zamora y Toluca, por lo que al subregistro hay que añadir los datos faltantes, lo que elevaría el número de hectáreas.

El mismo ingeniero que trabaja para Agrícola Rinova comentó que antes de venir a sembrar papa a Pichátaro, ésta se sembraba en Zamora, pero la

empresa Rinova decidió extender su sistema de producción temporal, lo cual le implicaría menos costos, ya que en Zamora requería de un sistema de riego, un gasto más; posteriormente se fueron extendiendo hacia Cherán y Sevina, llegando así a la comunidad de Pichátaro.

Un agricultor que ha trabajado durante varios años en el cultivo de papa, mencionó que la empresa Rinova rentó tierras en Tenguencho, de donde se desplazó a Pichátaro. Aunque desconoce el motivo, ha escuchado que fue a causa de que los suelos ya no servían para el cultivo de la papa. Indicó que 85 por ciento de la semilla de papa que se cultiva en Pichátaro proviene de Ciudad Obregón, Sonora y 15 por ciento de "León, Guanajuato. Es una semilla de origen híbrido que tiene una viabilidad de cinco años para seguir sembrándola"; después se deben conseguir nuevas semillas. Entre las variedades que se siembran están denominadas con nombre común como: fianas, ágatas, fábulas, aduras, luceros, mundiales, felcinas y las ambras.

El 70 por ciento de la papa cultivada se destina para semilla a Zacatecas, Guanajuato, Veracruz, Sonora y Estado de México; 30 por ciento es para consumo como alimento.

El ingeniero Celestino Pliego también nos compartió las características ambientales que requiere la papa: una temperatura que va desde los 10 °C a los 30 °C, con una óptima de 22 °C, terrenos no tan laderosos, ya que se busca que el agua corra un poco pero que también no se vaya tanto para que la aproveche la planta; por tal motivo, los surcos se hacían a favor de la pendiente, de la misma manera se buscan suelos porosos, no arenosos, con pH de 6.5 a 7.

Las características anotadas son propias de la comunidad de San Francisco Pichátaro. Debido a lo anterior, en la comunidad se han ocupado los espacios productivos por parte de los empresarios agrícolas, lo que deriva en un proceso de neocolonización que implica la pérdida del suelo agrícola de

forma inconmensurable, lo que bien puede equipararse a una expropiación por despojo disfrazado de renta, porque al perder la fertilidad del suelo agrícola se despoja al productor de la siembra presente y futura, de un importante medio de producción; cuando 300 toneladas de suelo se erosionan por ciclo de cultivo industrial de papa (Máximo, 2017), se impacta generacionalmente.

II.3 El cultivo industrial de papa en la comunidad de San Francisco Pichátaro

Las condiciones geográficas de la Meseta Purépecha, en particular de la comunidad de San Francisco Pichátaro, así como el tipo de suelo andosol — poco susceptible al encharcamiento—, la no presencia de plagas, los periodos de lluvia y los tiempos de helada explican la buena cosecha y la expansión del cultivo de papa.

Tabla 8. Rendimiento de producción de papa de la empresa Agrícola Rinova en la comunidad de Pichátaro

Hectáreas cultivadas	Producción en toneladas	Distribución en arpías
1	40	750
107 (producción total)	4,280	80,250

Fuente: Información del técnico encargado de la empresa Rinova (Máximo, 2017).

En la siguiente tabla identificamos los periodos del ciclo de cultivo que coinciden de forma adecuada con las condiciones geográficas de la meseta y se imbrican con la época de siembra del maíz.

Tabla 9. Ciclo de producción de papa de la empresa Agrícola Rinova en la comunidad de San Francisco Pichátaro

Mes	Actividad	
	Papa	Maíz
Febrero-marzo	• Renta de terrenos	• 1ª rastra
Abril	• Preparación de terrenos, pasar la rastra para quitar grama y hierba. • Pasar el tractor para permitir el subsoleo cruzado	• 2ª rastra
Mayo-junio	• Surcado del terreno	• Surcado del terreno y siembra de maíz
Julio	• Siembra de papa: abrir surco, fertilizar, sembrar papa, fumigar la papa sembrada, tapar surco. • A mediados de mes: fumigar con sellador directo al suelo antes de germinar la papa.	• Fertilización, Escarda, recolección de quelites

	• Durante el proceso de crecimiento: aplicar cada tercer día herbicidas, fungicidas, fertilizante	
Agosto	• Realizar segunda escarda • Volver a aplicar fertilizante mezclado con las mismas dosis que las primeras de julio y fumigar cada tercer día con herbicidas, fungicidas, fertilizante, foliar, adherente, bactericida	• 2ª escarda y recolecta de quelites en parcela —<i>uits'akuat'irekuecha</i>, que en español significa 'hierba para comer' (Santos, 2014).
Septiembre Octubre	• Fumigar cada tercer día con herbicidas, fungicidas, fertilizante, foliar, adherente, bactericida.	• Cosecha de elote, ejote (<i>Phaseolus vulgaris</i>), haba (<i>Vicia faba</i>).
Noviembre	• Fumigar cada tercer día con herbicidas, fungicidas, fertilizante foliar, adherente, bactericida. • Desvarar el cultivo durante 20 días y un día después de aplicar un desecante para quemar la hoja verde y el tallo	• Doblaje de mazorca
Diciembre- enero	• Cosecha	• Cosecha mazorca madura

Fuente: Elaborada con información del técnico encargado de la empresa Rinova y Luis Enrique Chávez (Máximo, 2017; Arias y Morales, 2020).

De esta forma, los terrenos ocupados en la siembra de papa durante todo el año agrícola impiden su uso para los cultivos tradicionales locales y, derivado del modelo de monocultivo, se excluye la posibilidad de un policultivo; el uso de herbicidas evita el crecimiento de arvenses comestibles, conocidos como quelites o, en *p'urhepecha*, *uits'akuat'irekuecha*, los cuales son recolectados en la parcela de julio a agosto, y su consumo complementa la aportación de minerales y vitaminas.

Figura 2. Siembra de papa. Terrenos de cultivo en San Francisco Pichátaro



Foto: Cindy Morales Máximo, 2017.

Sin embargo, esta actividad genera impactos económicos de trascendencia para la comunidad, que se convierten en movilidad económica para jornaleros y los sectores de servicios.

Tabla 10. Derrama económica por pago de jornales en la comunidad de San Francisco Pichátaro por la empresa Agrícola Rinova, por 200 hectáreas rentadas

Etapas productivas	Núm. de jornales	Costo del jornal		Núm. de semanas	Total (\$)
		Diario	Semanal		
Quitar grama	100	150. ⁰⁰	15000	4	60,000. ⁰⁰
Deshierbe	250	150. ⁰⁰	37,500	4	150,000. ⁰⁰
Siembra	1,000	150. ⁰⁰	150,000	5	750,000. ⁰⁰
Cosecha	2,600	150. ⁰⁰	390000	4	1,560,000. ⁰⁰
Veladores durante las labores del ciclo del cultivo de papa	2		1,500. ⁰⁰	44	132,000. ⁰⁰
Veladores en época de cosecha de la papa	3		1,500. ⁰⁰	4	18,000. ⁰⁰
Aplicación de agroquímicos en general	90	300. ⁰⁰		20	540,000. ⁰⁰

Tractoristas	7		18,000. ⁰⁰	5	630,000. ⁰⁰
Tractoristas	3		900. ⁰⁰	44	118,800. ⁰⁰
Camionero	1		2,500. ⁰⁰	44	110,000. ⁰⁰
TOTAL	4056				4,068,800.⁰⁰

Fuente: Máximo, 2017.

Los impactos negativos documentados por Máximo (2017) colocan a esta comunidad y al país en una condición de vulnerabilidad para la soberanía alimentaria, la cual requiere respuestas al cambio climático y a los trastornos políticos y económicos de los países de los que importamos alimentos.

Impactos

1) En “el análisis de erosión se estimó una pérdida de 308.4102 toneladas por hectárea en una parcela entre los meses de junio, julio y agosto de 2015. La parcela cuenta con una inclinación de 10.7 por ciento y ha sido rentada para el cultivo de papa durante siete años” (Máximo, 2017). Debido a que siembran a favor de la pendiente para garantizar que no exista exceso de agua en el cultivo, hay pérdida hídrica y eólica de la superficie fértil de un suelo que ha tardado por lo menos 200 años en crearse.

Figuras 3 y 4. Terrenos con cultivo de papa en San Francisco Pichátaro, mostrando la erosión de suelos agrícolas



Fotos: Gabriela Arias, 2017.

2) De los 22 productos agroquímicos sintéticos identificados en el proceso del cultivo de papa y utilizados para el deshierbe, prevención y control de plagas, doce están clasificados como permitidos en México, pero prohibidos o no permitidos en otros países.

Cinco de ellos están dentro de la lista de plaguicidas en vigilancia versión 1.0 de la UTZ (Bejarano, 2017) y tres en la lista de plaguicidas prohibidos versión 1.0 de la UTZ (Bejarano, 2017) por su toxicidad aguda en caso de inhalación, lo cual puede provocar la muerte o toxicidad crónica generando cáncer, disrupción endocrina o afectación en la reproducción humana, así como eliminación de microorganismos del suelo y organismos polinizadores, debido a su alta toxicidad (Bejarano, 2017).

Se suma a lo anterior la interrupción de la transferencia de conocimiento, ya que la participación vivencial intergeneracional, además de la oralidad que transmite los consejos, rituales y mitos, son la forma de aprendizaje para el mejor aprovechamiento de los recursos circundantes cuando la vida cotidiana depende de ellos.

Fig. 5. Terrenos con cultivo de papa mostrando aplicación de agrotóxicos en San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2018.

Conclusión del capítulo

El proceso de neocolonización agrícola en San Francisco Pichátaro se expresa en lo concreto en alrededor de 200 hectáreas rentadas para la producción industrial de papa, representando un 20 por ciento del total de parcelas activas.

Hay una fuerte derrama económica con la distribución de 4 millones de pesos en forma de ingreso a pobladores de la localidad, como pago por el trabajo asalariado y sin condiciones de seguridad social.

Erosión del suelo agrícola cercano a las 300 toneladas por hectárea por ciclo, despojando así a los campesinos purépechas de un medio de producción determinante: la tierra.

Figura 6. Pepena de papa por parte mujeres y niños en terrenos de San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2011.

La disminución acelerada de polinizadores naturales por el uso de pesticidas, con las repercusiones en la generación de plantas silvestres que permiten el equilibrio del ecosistema o bien la producción de frutos locales como el capulín o el tejocote, fuentes de ingreso importante en temporada de su cosecha.

La pérdida del germoplasma local, particularmente del maíz adaptado a las condiciones ecológicas y a los procesos de cambio climático; además es la principal fuente de aportación de carbohidratos e identidad.

La fractura transgeneracional del conocimiento, que despoja a la unidad familiar de la decisión de qué, cómo y cuándo sembrar, generando en su conjunto un proceso de neocolonización agrícola.

Al respecto, Marx (2014) explica en El capital:

La gran industria y la agricultura industrialmente explotada a gran escala operan en forma conjunta. Si en un principio se distinguen por el hecho de que la primera devasta y arruina más la fuerza de trabajo, y por ende la fuerza natural del hombre, mientras que la segunda depreda en forma más directa la fuerza natural del suelo, en el curso ulterior de los sucesos ambas se estrechan la mano, puesto que el sistema industrial rural también extenúa a los obreros, mientras que la industria y el comercio, por su parte, procuran a la agricultura los medios para el agotamiento del suelo.

Capítulo III

Capítulo III

Los sistemas socioecológicos, la memoria biocultural, las resistencias y la racionalidad local para la vida

En este capítulo abordamos la resiliencia socioecológica como resultado de una articulación construida por las resistencias y la memoria biocultural, que sustentan la racionalidad local de una comunidad purépecha como lo es San Francisco Pichátaro, cuya propuesta prioriza la vida humana y la de los ecosistemas circundantes, no sólo como un acto folclórico o de conciencia ecológica-social: la esencia es que gran parte de la cotidianidad depende de las interacciones colectivas de quienes habitan la comunidad a través del intercambio entre ellas y ellos y de todos con el bosque y los agroecosistemas; interdependencia que no es metáfora, es tan real como el hecho de que un alto porcentaje de los hogares utiliza diariamente leña como combustible para resolver las principales necesidades de alimentación y aseo, lo que hace una dependencia mutua ser humano-bosque.

El uso intensivo de leña, a su vez, implica quitar biomasa seca al bosque y evitarle así incendios naturales devastadores; o los intercambios materiales mediados por los rituales que resuelven en tiempos de crisis de la unidad familiar el acceso a los alimentos para la reproducción biológica y espiritual.

Pero es aún más complejo, dado que se interactúa también con otra sociedad con la que se converge en desventaja, lo que históricamente ha obligado a una relación en momentos de silencio-retracción-invisibilización y otros de luchas violentas por recursos, autonomía e incluso por el simple respeto a los derechos humanos.

La sociedad dominante, aquella cuya lengua materna es el español —por lo menos desde hace más de 35 generaciones— ha tomado el dinero y las grandes decisiones políticas de la región y el país.

Aún así, diversos sistemas socioecológicos constituidos por las comunidades originarias, indígenas —descritas en el Artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos—, han logrado la resiliencia socioecológica a partir de las diversas resistencias estruendosas o silenciosas, impulsadas por la memoria biocultural y la racionalidad local para la vida, que de esa articulación deriva; entendemos que hay procesos de imbricación y modificaciones para garantizar la sobrevivencia, pero justamente eso es la resiliencia, la capacidad de articular nuevos procesos sin perder el hilo conductor de la identidad, pues como menciona García (2021), "es claro que después de cinco siglos de imposiciones, resistencias y negociaciones culturales, todo fenómeno étnico-cultural latinoamericano es necesariamente híbrido. La comunidad purépecha, por tanto, constituye una cultura híbrida"

III.1. La comunidad como un sistema socioecológico

El término *sistema socioecológico* (Berkes y Folke, 1998) se refiere a un concepto holístico, "sistémico e integrador del 'ser humano en la naturaleza'. Por tanto, se entiende como un sistema complejo y adaptativo en el que existen distintos componentes culturales, políticos, sociales, económicos, ecológicos, tecnológicos, etc., que están interactuando en sus relaciones", interacciones y retroalimentaciones.

Se entiende "a la luz de su epistemología subyacente en la base de una visión sistémica y holística". En este sentido, Berkes y Folke (1998) parten de una "perspectiva ecosistémica" en la humanidad a través del sistema social; se incluye *per se* como parte de los ecosistemas, como lo plantea la ecología humana, con uno de sus representantes, Park, quien desde 1936 señaló que la vida de los organismos, incluido el ser humano, se entreteje para garantizar su existencia (Park, 1988). Lo mismo sucede con la visión

de muchas sociedades que se consideran interrelacionadas cotidianamente con la naturaleza.

En este trabajo se adoptan los términos acostumbrados *socioecosistemas* o *sistemas socio-ecológicos* (SSE). Para Anderies *et al* (2004) el SSE “es un sistema ecológico que está intrincadamente enlazado y afectado por uno o varios sistemas sociales”. “Por decirlo de otra manera, el SSE presenta a un subconjunto de sistemas sociales, donde algunas relaciones e interacciones que suceden entre los seres humanos, se ven afectadas por las interacciones con unidades biofísicas y biológicas no humanas”.

Park (1988) adscribe que “las características esenciales de una comunidad así definida son las siguientes: una población territorialmente organizada, más o menos arraigada completamente al suelo que ocupa, cuyas unidades individuales mantienen relaciones de interdependencia mutua cuya naturaleza es simbiótica antes que social, en el sentido en que ese término se aplica a los seres humanos”.

“Estas sociedades simbióticas no constituyen sólo un agregado desorganizado de humanos, plantas y animales que viven juntos en el mismo hábitat. Por el contrario, están interrelacionados del modo más complejo” (Park, 1988).

En resumen, la sociedad y el territorio desde un punto de vista ecológico

es donde la competencia biótica declina y la lucha por la existencia asume formas más sublimadas y superiores, fase relativamente permanente o clímax. Lo esencial es que no sólo crecen las plantas y los animales en el seno de un hábitat comunitario sino la comunidad misma; esto es, el sistema de relaciones entre especies está del mismo modo envuelto en un proceso ordenado de cambio y de desarrollo. Es la trama de la vida. (Capra, 1999)

Desde estas perspectivas,

la comunidad es un sistema complejo que implica subsistemas; en este sentido, la comunidad humana es fundamentalmente un modo de relación social, es un modelo de acción intersubjetivo construido sobre el afecto, la comunidad de fines y de valores y la incontestable esperanza de la lealtad, de la reciprocidad (González citado por Padilla (2019)).

O bien, como señala Ricardo Pozas Arciniega desde 1960,

La comunidad es un núcleo de población con unidad histórico social con autonomía y estabilidad relativas, cuyos miembros están unidos por una tradición y normas formadas en obediencia, en un territorio específico físico o imaginario, saberes conocimientos y experiencias colectivas sobre su ecosistema.

Además de los elementos marcados por los autores citados anteriormente, hay dos elementos determinantes que convergen en las comunidades: la reciprocidad y la redistribución. Sólo eso puede mantener un equilibrio ecosistémico, como se ha documentado, por ejemplo, en investigaciones de culturas tan importantes como la inca. Al respecto, Ingrid Ebergenyi Magaloni (1990) registra:

La reciprocidad y la redistribución, el *ayni* o intercambio recíproco entre los miembros de una comunidad, es observable “en vivo” en las comunidades actuales, entre aquellos grupos más afectados por las nuevas relaciones económicas y que mantuvieron esta forma colectiva o comunal. La redistribución indica un movimiento político de la autoridad o del conjunto de miembros del *ayllu* y significa que la tierra accesible se reparte según las cambiantes necesidades de los miembros.

Se suma a ella el control vertical de un máximo de pisos ecológicos que es la respuesta de una población agraria al medio ecológico que conoce profundamente; aunque igual de sorprendente que la misma geografía andina, quizá se le debería llamar simplemente “control máximo de recursos”.

Esta reciprocidad no sólo es fundamental entre humanos, se hace también con los miembros bióticos y abióticos de los ecosistemas circundantes, como señala Alarcón-Cháires (2012, p. 21) en su texto *Etnoecología de los indígenas purépecha*:

Las sociedades indígenas subsisten apropiándose de diversos recursos biológicos de su vecindad inmediata. Así, la subsistencia de estos pueblos está basada más en los intercambios ecológicos (con la naturaleza), que en los intercambios económicos (con los mercados). Por ello están obligados a adoptar mecanismos de sobrevivencia que garanticen un flujo continuo de bienes, materiales y energía de los ecosistemas.

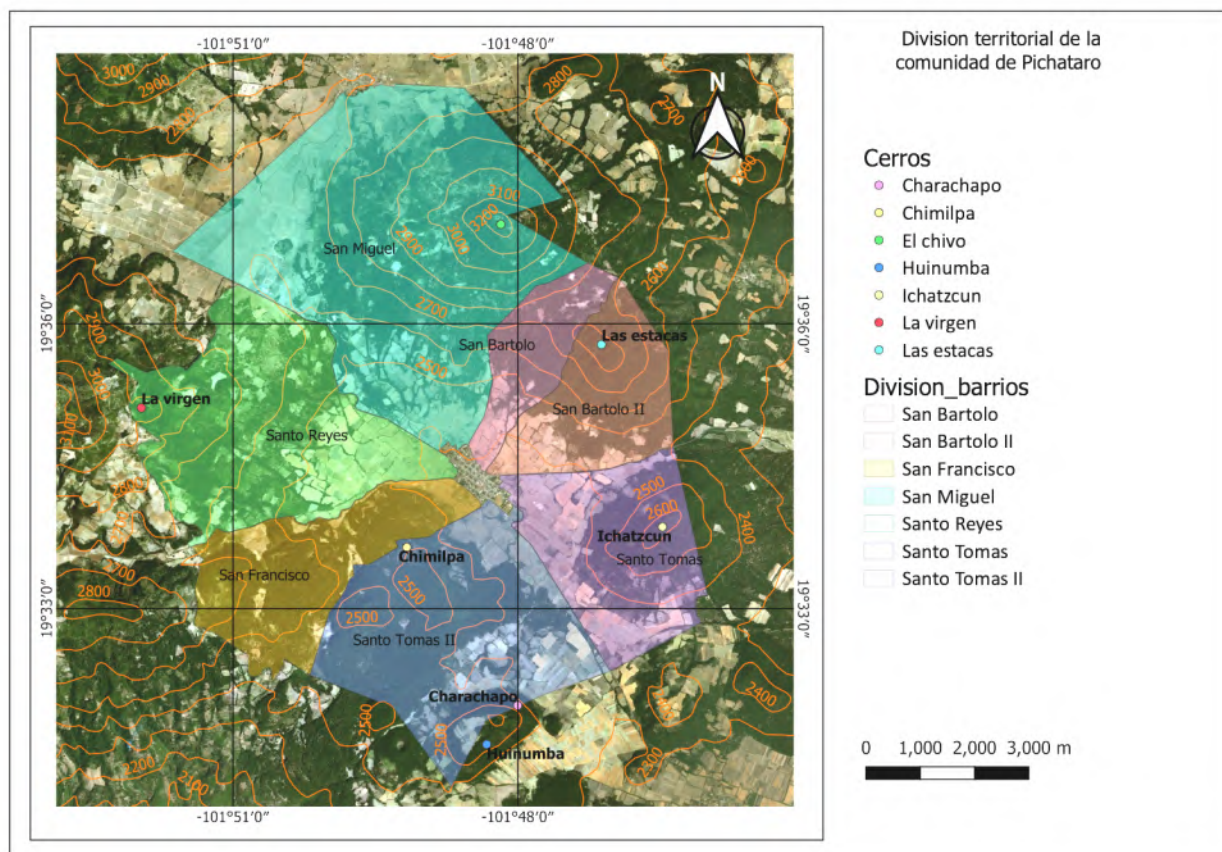
Estos procesos son aún más complejos cuando su interacción además tiene que sortear las decisiones regionales y nacionales alrededor de los programas públicos; los procesos históricos de la sociedad en su conjunto han planteado un reto para todas las comunidades del México pluricultural.

Así, las comunidades indígenas son una forma

consuetudinaria de organización local con la emergencia de las nuevas formas de organización étnica que desde hace algunos años comienzan a articularse a nivel supralocal y regional, que se reconstruyen las identidades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación intercultural. (García, 2001)

Es el caso de la comunidad indígena de San Francisco Pichátaro, la cual pertenece a la cultura purépecha. Se organiza a través de siete barrios y cada uno cuenta con una superficie de bosque y de parcelas, además de su zona urbana. Las decisiones se toman en Asamblea si lo que se requiere decidir son acciones que competen a los miembros del barrio; también existen decisiones a nivel comunidad que implican una Asamblea General. Aun cuando existe un representante de bienes comunales, es en el barrio en donde se regula el uso de los espacios, no así en el caso de las parcelas, las cuales pertenecen a las familias y son ellas quienes toman las decisiones.

Fig. 7. Barrios de San Francisco Pichátaro



Elaboración: Álvarez Chávez, Carlos Andrés; Arriaga Juárez, Dulce Elene; Salvador Ramos, Monserrat; Jerónimo Pérez, Rosario; y Soriano Jerónimo, Araceli.

En 2016 San Francisco Pichátaro logró el presupuesto directo (Ventura, 2021). Pertenece al grupo amplio de comunidades de la Meseta Purépecha que han asumido la posibilidad de decidir el qué hacer con los recursos administrativos que les corresponden, lo que también ha derivado en la posibilidad de discutir el qué hacer con los empresarios que rentan tierras para el cultivo industrial de papa y la decisión sobre prohibir el uso de

agrotóxicos para prevenir los impactos en la salud humana y del ecosistema, así como la pérdida de la fertilidad de sus parcelas.

Otro aspecto importante es el acceso al bosque, el cual es regulado en dos niveles: 1) por la estructura jurídica denominada Bienes comunales — reconocida en el Artículo 27º de la Constitución Política mexicana— y 2) en lo cotidiano a través de las asambleas de barrio, cada uno con un promedio de 190 hogares y cinco habitantes por hogar, según registra el censo del Inegi (2020). El número total de hogares es de 1 mil 259.

Tabla 11. Número de hogares por barrio, San Francisco Pichátaro

Nombre del barrio	Total de hogares por barrio
San Miguel	175
Santo Reyes	198
San Francisco	186
San Bartolo I	175
San Bartolo II	178
Santo Tomás I	135
Santo Tomás II	189

Fuente: Cortés, 2019.

Esta cantidad de personas requiere una serie de mecanismos para lograr acuerdos colectivos, pero lo principal es la certeza de que del bosque y la parcela depende la vida cotidiana; alrededor de ella se tejen no sólo las asambleas; es quizá más importante la participación voluntaria en las

diferentes estructuras de representación, la probidad individual que impacta a la familia para con sus derechos y las fiestas patronales.

De las fiestas, dos son determinantes para el tema que abordamos, el Corpus —principios de agosto—, en donde el barrio seleccionado cada año como responsable de la fiesta comunal se organiza para ir al bosque a traer un tronco grande de pino o encino y colocarlo en la plaza como un tributo a su ecosistema; además, los jóvenes trasladan un panal de abejas silvestres como uno de los ritos de paso para la transición de joven a adulto, lo que les implica hacer uso de su cosmos, corpus y praxis descrita por Toledo (1991) en este juego de la vida; por supuesto es mucho más compleja la articulación de relaciones que de ella derivan y garantizan la tejedura que sostienen la comunalidad.

Otra fiesta importante es la del 15 de mayo, día de San Isidro: se acostumbra adornar con mazorcas las calles y llevar a bendecir semillas de maíz, chayote, haba, frijol y lenteja para garantizar su abundancia en la cosecha, también se intercambian las semillas al salir de la iglesia.

Además, cuando alguien fallece, cuando hay boda, cuando hay bautizo y las patronales, estas actividades se convierten en procesos en donde se evalúa la participación por familia, la organización, la colaboración voluntaria; se construyen las redes de sobrevivencia que apuntalan la vida cotidiana por si la unidad familiar entra en crisis, o bien al momento de tomar decisiones colectivas todo queda registrado en la memoria oral —pueden pasar incluso décadas y aún se sigue recordando quién “acompañó” y quién no.

En todo caso las comunidades sólo se tienen así mismas, porque es evidente al paso del tiempo que la estabilidad ecológica la promueve el bosque ajustándose así mismo, y las comunidades humanas que sobreviven con la fuerza de una identidad que trascendió —aún híbrida— a la conquista española, a la Independencia y a la Revolución pero, sobre todo, al

neoliberalismo y depende aún, con una traza que evoca a los primeros pobladores de la región, del ecosistema circundante, lo que conozca de él y lo que articule con él. En este caso, los ciudadanos y ciudadanas de la cultura purépecha y el bosque o sus parcelas son la complejidad que implica un sistema socioecológico.

III.2. La memoria biocultural y el mantenimiento de los sistemas socioecológicos

El diccionario de la Real Academia Española define a la memoria como “la facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado”; ese pasado que forma parte de la retroalimentación histórica entre cada individuo y la sociedad o comunidad en donde cohabita. Con ello afirmamos en esta investigación que la memoria está sostenida en la construcción, de-construcción y re-construcción perpetua; lo cual no podría ser posible sin una memoria colectiva extractada y reconstruida en los recuerdos orales, los escritos, mitos y ritos; pero también en lo cotidiano: en el paladar, en las actividades de la parcela, de la troje o casa de ladrillo y adobe, de la comunidad y sus recurrentes fiestas, de las interacciones organizativas y económicas.

Es importante reconocer cómo la oralidad, a través de los mitos, resguarda los códigos de conducta y la herramienta para caminar en los recuerdos durante generaciones. Resulta aún más interesante cómo existen muchos que se ligan al uso de los recursos del ecosistema; por ejemplo, se construyen personajes que resguardan los bosques a los que se requiere dejar ofrenda y pedir permiso cuando se hará el corte del árbol.

Similar a cualquier otra población originaria, por ejemplo, la mazateca, como lo registra el siguiente testimonio:

Cuando Cristo vino al mundo y se destruyó el universo antiguo... los hombres anteriores huyeron hacia el monte: son los monos. Los animales salvajes son su ganado. En aquel entonces los sobrenaturales dueños de la tierra les dieron refugio, los protegieron, y aún protegen, los alimentaron, los adoptaron. Por ello los hombres actuales son extraños, son “de otro mundo” diferente y deben pagar tributo. (Inchaustegui, 1977)

Así, el colectivo regula al individuo en beneficio del colectivo. Cuando eso no se acata, los conflictos terrenales, como la quema de casas o expulsión de familias de talamontes, es el siguiente paso.

Particularmente en las comunidades originarias estos procesos tienen como origen la dependencia al ecosistema circundante, dependencia que con los años se convertiría en una codependencia, derivando una coevolución que, como bien señala Casas (2014):

Involucra intervenciones humanas en los sistemas socio-ecológicos de acuerdo con propósitos deliberados, incluyendo su aprovechamiento, su conservación o restauración; su carácter sustentable implica que tales intervenciones procuren la permanencia de recursos y ecosistemas a largo plazo articulando el aprovechamiento con la conservación y la restauración.

Es decir, códigos de vida compartidos entre el ecosistema y población local y en el proceso es difícil establecer quién ha cambiado más en este juego de la supervivencia, pues ambos, ecosistema y población, bailan una danza en ocasiones de placer y en otras de guerra y destrucción.

Así, la memoria biocultural deriva de

un proceso de carácter simbiótico o coevolutivo que se ha llevado a cabo gracias a la habilidad de la mente humana para aprovechar las particularidades y singularidades de cada paisaje del entorno local, en función de las necesidades materiales y espirituales de los diferentes grupos humanos. (Boege, 2008)

Está determinada por la interacción de aspectos biológicos y culturales gestionados durante años por las generaciones de un determinado grupo social.

Como indica Alarcón-Cháires (2012, p. 18), “los pueblos indígenas albergan también un repertorio de conocimientos ecológicos, que generalmente son de carácter local, colectivo, diacrónico y holístico”:

Los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica de uso de recursos, han generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes, que son transmitidos de generación en generación. La transmisión de este conocimiento se hace mediante el lenguaje, de ahí que el corpus sea generalmente un conocimiento no escrito. La memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre culturas indígenas.

A lo expuesto por el autor respecto a la importancia del lenguaje en el proceso de aprendizaje, se debe sumar de forma determinante la transmisión y permanencia mediante el paladar, la convivencia familiar, los mitos y los ritos, la participación activa y presencial en las actividades desde la infancia.

La población Purépecha es un grupo social que conforma “un sistema complejo y adaptativo en el que distintos componentes culturales, políticos, sociales, económicos, ecológicos, tecnológicos, están interactuando en sus relaciones”, interacciones y retroalimentaciones, como lo es para muchas comunidades originarias; la memoria biocultural, le denominan Toledo y Barrera-Bassols (2009).

Atendiendo al concepto de *cultura* planteado por Malinowski (1995), la cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados, en donde el manejo y la posesión de los bienes implica también la apreciación de su valor; esta apreciación no puede entenderse sin la coevolución.

Esta memoria biocultural explica una racionalidad local en donde

se pone de manifiesto una gran variedad de expresiones tangibles e intangibles: creencias, conocimientos, instrumentos y herramientas, arte, arquitectura, vestimentas y la amplia gama de alimentos que conforman las cocinas locales y regionales.

Por ejemplo, la diversidad de las creencias religiosas, que representan toda la gama de elementos que el ser humano deifica como las montañas, las plantas, los animales, los hongos, los manantiales, los vientos, las tormentas, las estrellas.

Hay deidades del amor, la belleza, la fecundidad, la fidelidad, la sexualidad, la cosecha, el aprendizaje, la sabiduría, la magia, la música, la salud, la guerra, los desechos y la muerte, entre otros. (Toledo y Barrera-Bassols, 2009)

Recurrimos al ejemplo de la leña como una muestra de esta memoria biocultural, que no sólo se circunscribe al pueblo purépecha, dado que el manejo del fuego es considerada la gran hazaña humana desde hace más 300 mil años, lo que permitió comer carne blanda y protegerse de las bestias, derivando a su vez en la transformación paulatina del cerebro de los homínidos, concretamente el *Homo sapiens* (Noah, 2014); lo interesante, por supuesto es el hecho de hacer *nacer* el fuego, pero lo es más el cómo lograron conservarlo, puesto que al inicio sólo se obtenía de áreas incendiadas por el impacto de un rayo.

El fuego nuevo Purépecha es buen un ejemplo —sin ser quizá el objetivo del evento evocar ese pasado homínido, pero presente *per se*—: se carga el leño encendido, cuidando que no muera, y recorre kilómetros día y noche, desde la comunidad honrada un año antes, que lo transfiere a otra. Así, se puede caminar de Cuanajo a Capácuaro, aproximadamente 84 km, con el leño encendido.

La leña, la determinante amiga ancestral

El ser humano dominó al fuego y de él aprendió a comer carne cocida, más suave, más digerible; sobrevivió con él de forma más eficiente; en la leña nace el fuego, es el biocombustible más usado aún hoy en las comunidades originarias cercanas a los bosques.

El uso de la leña es además la imagen clara de ser congruente con impulsar la sustentabilidad, la cual tiene dos preceptos importantes según Foladori y Pierri (2005): *a)* la capacidad del ecosistema de recuperar lo extraído —para ello los árboles podados generan nuevas ramas— y *b)* la capacidad del ecosistema de absorber los desechos generados por la actividad humana; la leña, al convertirse en ceniza, se reincorpora de muchas formas a la tierra, incluso es recomendada para mejorar el pH del suelo agrícola ácido y para el control de hongos parásitos de plantas, verbigracia la llamada cenicilla (*Leveillula taurica*) que afecta a la calabaza.

La Meseta Purépecha tiene una relación muy estrecha con la madera. En la comunidad de San Francisco Pichátaro el uso de leña es cotidiano, como lo señala en su tesis de licenciatura José Luis Felipe Quiroz (2015), egresado de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) y originario de dicha comunidad:

el uso de leña en los hogares de los siete barrios es permanente, el gas sólo se usa para calentar algo rápido si se llega de improviso a la casa, en cambio la leña se usa para cocinar la comida, la del día y la de fiesta, para hacer tortillas del gasto diario y también para calentar el agua y bañarse.

Felipe (2015) identifica las siguientes especies de árboles ubicados por personas que se dedican a la venta de leña.

Tabla 12. Registro de especies para leña, señaladas en entrevistas sobre recursos forestales no maderables (RFNM) en la comunidad de San Francisco Pichátaro

Nombre común	Nombre científico
Encino	<i>Quercus spp.</i>
Laurelillo	<i>Quercus laurina</i>
Tepamo	<i>Alnus spp.</i>
Madroño	<i>Arbutus xalapensis</i>
Jaboncillo	<i>Sapindus saponaria</i>
Pino	<i>Pinus spp.</i>

Fuente: Felipe, 2015.

En San Francisco Pichátaro las personas pueden extraer una carga de leña en un día —80 por ciento de los entrevistados—, o bien hasta dos cargas por día —20 por ciento de los entrevistados—. Esto significa que, en un mes, el 80 por ciento de las personas acuden hasta 30 veces a recolectar leña y el 20 por ciento restante acude hasta 60 veces en un mismo periodo (Felipe, 2015).

La actividad la realizan no sólo quienes venden, también las familias que se organizan para ir por la leña semanalmente o cada tercer día para su propio consumo.

Como se observa en la siguiente tabla, de los recursos forestales no maderables, la resina y la leña son los principales productos de recolección en el bosque.

Tabla 13. Reconocimiento de RFNM registrados en la comunidad de San Francisco Pichátaro: disponibilidad temporal (sombreado) y periodo de recolección (punto)

RFNM		Ene	Feb	Mar	Abr	May	Jun	Jul	Ago	Sep	Oct	Nov	Dic
Leña		•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Resina		•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•
Hongos							•	•	•	•	•	•	•
Plantas medicinales							•	•	•	•	•		
Frutos silvestres	Tejocote	•					•	•	•	•	•	•	•
	Capulín						•	•	•				
Tierra de monte		•	•	•	•	•	•	•				•	•
Panales					•	•	•						
Fauna silvestre		•	•	•	•	•	•	•					
Musgo silvestre													•

Fuente: Felipe, 2015.

Se requiere de una memoria biocultural para hacer sostenible el uso de la leña. En la frase “ir por leña” se guarda una experiencia, un código de información complejo lleno de interacción físicas, químicas y biológicas que

oralmente o en silencio, y posteriormente sólo con la mirada, se transmiten de generación en generación.

De los leños tirados, sólo los que pesan menos —son los secos—, las ramas viejas de los árboles en pie, los árboles enfermos y eventualmente un árbol completo no enfermo; aquí entra la experiencia: los colores, los olores y la mirada que detecta las ramas viejas o los árboles enfermos. También la decisión de qué árbol no enfermo cortar, aquel que incluso al quitarle permita la entrada de luz para árboles más jóvenes; se considera de forma importante el ciclo de la luna.

Por supuesto se incluyen las ofrendas y los ritos que sustentan el pedir permiso a la otredad —el ecosistema— para tomar algo de ella.

El uso cotidiano e intensivo de leña mal manejado habría acabado con el bosque más rápido que los talamontes o aguacateros, ahora explicamos el porqué.

En San Francisco Pichátaro se registran 1 mil 259 hogares para una población de 5 mil 696 habitantes aproximadamente (Inegi, 2020).

La cantidad de leños que conforma una carga varía de acuerdo al animal que se utilice para transportarla; por ejemplo, una carga de leña para un burro es de 50, 80, 90, 100 y 110 leños, teniendo un promedio de 86 leños. Para un caballo, una carga de leña es de 120, 130, 140 y 150 leños, teniendo un promedio de 135 (Felipe, 2015).

Los 86 leños promedio son lo más cercano al consumo semanal por casa, lo que multiplicado por 1 mil 259 hogares nos daría un promedio de 108 mil 274 (ciento ocho mil doscientos setenta y cuatro) leños, siendo aún una cifra modesta por semana.

Si tomamos como referente la tesis de José Luis Felipe Quiroz (2015) y algunos datos del Inegi (2020), que aún cuando sólo registra si hay o no boiler, el dato es contundente: 78 por ciento de los habitantes del municipio

de Tingambato², al que pertenece la comunidad de Pichátaro, no dispone de boiler o calentador de agua (gas, eléctrico).

Tabla 14. Hogares del municipio de Tingambato que cuentan con calentador de agua

Entidad federativa	16. Michoacán
Municipio	090. Tingambato
Equipamiento	Boiler y calentador de agua
Porcentaje de disponibilidad de equipamiento por hogar Dispone / No dispone	21.68 / 78.32

Fuente: Inegi, 2020. Tabulados del Cuestionario Ampliado, fecha de consulta 16/03/2021. Estimadores de las viviendas particulares habitadas, ocupantes y su distribución porcentual según disponibilidad de equipamientos por municipio y equipamiento por vivienda.

Y claro que no existe boiler de leña, lo que se hace es calentar el agua en ollas de barro o aluminio postradas en un fogón de tres piedras — *parhankua*, se llama en idioma purépecha—, mismas que realizan la contención de la leña encendida.

² En este dato están contempladas todas las comunidades del municipio de Tingambato, incluida la cabecera municipal, una de las más importantes productoras de aguacate del estado de Michoacán.

Figuras 8 y 9. Las tres piedras, la *parhankua*, en el uso cotidiano de las familias en las comunidades Purépechas en la actualidad.



Foto: Gabriela Arias, 2013.

La cifra no es fácil de sostener por el Chivo —cerro más cercano a la comunidad— o los demás espacios del ecosistema circundante y, sin embargo, su manejo ha sumado la posibilidad de que esta comunidad subsista aún con la precariedad económica, los cambios o las crisis energéticas nacionales. Además, la obtención de leña sirve para podar el bosque y evitar incendios, dado que el combustible más flamable se encuentra en la madera vieja y seca.

Así, es posible observar en la tabla 13 el complejo de recursos que acompañan a la leña en la red de abastecimiento vigente de un pueblo Purépecha que parece tener un vaso conductor con el bosque, que les permite a ambas partes hacer fluir la vida.

La vida comunitaria sostiene una red de relaciones con el ecosistema circundante, incluso logra resguardar *in situ* o en el traspatio algunas plantas cada vez más escasas en el bosque, como señala Casas (2014), resultado de sus estudios en diferentes partes de México: “De esta manera puede

establecerse todo un gradiente de intensidad de recolección e impacto en la conservación del germoplasma silvestre en los traspatios”.

Existe también un tema importante, “la tolerancia”, que implica dejar en pie —por ejemplo no deshierbar— plantas apreciadas por la gente —quelites o medicinales—, acción que puede practicarse como la promoción o fomento dirigido a aumentar la abundancia de alguna especie o variedad de planta de interés; se han registrado también cuidados especiales como podas, control de plagas o eliminación de competidores de algunas especies o variedades apreciadas por la gente *in situ*; asimismo, la gente suele transportar a sus solares o a sus parcelas propágulos sexuales o vegetativos o individuos completos desde poblaciones silvestres.

“Todas estas formas de manejo pueden involucrar selección de fenotipos específicos, así como la inversión de energía y cuidados especiales y estas variables han sido utilizadas como indicadores de intensidad de manejo” (Casas, 2014).

La transmisión transgeneracional del conocimiento es la responsable de esta memoria biocultural, y es imprescindiblemente colectiva, es decir, también es intergeneracional y de la familia ampliada (abuelas, abuelos, tíos, tías, padrinos y vecinos o vecinas). Por tanto, como no se circunscribe a la línea directa familiar, las redes sociales al interior de la comunidad son fundamentales, así los eventos sociales generan espacios de convivencia y garantizan la interconexión del conocimiento local.

III.3. Las resistencias, el vector agudo de la permanencia

La *resistencia* es concebida como oposición al cambio o bien como un acto heroico que puede ser estruendoso o sutil y con ello garantizar la sobrevivencia y abonar para la transformación de un grupo social, a veces lentamente y en pocas ocasiones sorprendiendo al resto de la sociedad por

su rapidez; sin embargo, no podría entenderse sin una construcción histórica silenciosa. Las comunidades originarias de América Latina han fluido de una a otra.

La resistencia es una memoria construida y reconstruida, incluso antes de la Colonia, cuando las guerras por territorio obligaban al tributo o a la muerte.

La *Relación de Michoacán* (Alcalá, 2013) registra para la cultura purépecha los procesos de tributo, las guerras de poder o por territorio y los acuerdos con los españoles y su posterior ruptura violenta.

En este documento planteamos que las resistencias silenciosas o estruendosas son actos de sobrevivencia y de sustentar una identidad, un modo de estar en el mundo, que si bien tiene una traza identitaria, también mezclan las luchas históricas y contemporáneas, cuyos momentos se vuelven en la memoria colectiva detonantes en muchas ocasiones inesperados y que sin ello no es posible la resiliencia socioecológica ante fenómenos como la neocolonización, concretizada hoy en el modelo agrícola industrial con la producción de papa, frutillas o aguacate.

En “América Latina, la mera persistencia de grupos de población étnicamente diferenciados expresa ya de por sí la continuidad de un dialéctico proceso de imposición y resistencia cuyos orígenes se remontan a los inicios de la expansión europea”, como señala Dietz (2001).

En particular la lucha por la tierra —la parcela— y el territorio que da sustento biológico, identidad y la dignidad que el sentido común le dice a hombres y mujeres que la tierra de siembra y el ecosistema circundante son los pasaportes a la libertad. Juanucua (2021) lo expresa muy bien:

El campo mexicano se ha forjado en la lucha. Lucha por la tierra, lucha contra el acaparamiento, la lucha por los precios, lucha por el salario de los jornales, lucha por la vida misma. Actualmente no es distinto y aunque los métodos

de lucha han variado, la población campesina, las comuneras y los comuneros siguen luchando, casi por las mismas causas.

Para Dietz (2001)

A finales del siglo xx surgen novedosos movimientos étnico-regionales en diferentes países latinoamericanos que no sólo reivindican el reconocimiento constitucional de la soberanía y/o autonomía de la comunidad indígena, como se ha podido demostrar para el caso de los purépechas de México.

Es posible que al paso del tiempo resistir sea un acto que también implique la autoexclusión, el “bajo perfil”, que posibilite formas alternas e invisibles de vida cotidiana que pueden sincretizarse con los nuevos modelos de sociedad, tomar partes, obviar algunas y negar otras; todo ello indiferente o visto como subalternidades folclóricas, ineficientes o incluso despreciables para quienes detentan el poder económico nacional e internacional.

Y, sin embargo, se mueve

La resistencia es la puerta de entrada a la reconfiguración de la vida cotidiana que mantiene una traza identitaria y reconecta siempre a la tierra (*tupure* o *charanda*), al territorio abstracto y concreto con quien se organiza el juego de la vida. Como anota Dietz (2001),

Estos movimientos incluso en su actual estructura interna “re-inventan” y refuncionalizan elementos e instituciones comunales “consuetudinarias” de origen a menudo colonial. La lucha contemporánea por “reconquistar” los espacios regionales supralocales, hoy controlados por actores externos, y por reappropriarlos como “regiones culturales” indígenas (Seneff, 1993) recurre a la comunidad indígena, que, a su vez, ya es el producto de una anterior lucha por el poderoso “horizonte identitario” localista.

El control del territorio considerado como “propio”, ya analizado por Bonfil (1991) en lo propio y lo ajeno y sus imbricaciones, dan cuenta de que las

comunidades originarias han coevolucionado siempre en desventaja con los procesos del resto de la sociedad, no como con la naturaleza, con quien el diálogo ha sido quizá más horizontal.

El pueblo purépecha, como otros más en América Latina, ha encabezado prioritariamente una lucha por el territorio, con perspectiva de movilización social, pero también jurídica y política; hoy con la demanda por el presupuesto directo, jurídica y organizativa, lo que deviene en los concejos comunitarios constituidos por la representación de cada barrio y un número de mujeres por cuota de género (Ventura, 2021).

Es *juchari uinapikua* ('nuestra fuerza') la frase que en el mundo contemporáneo del pueblo purépecha enarbola la lucha por el territorio, para defender derechos colectivos y el usufructo de los recursos naturales, el motor esencial en la historia de este pueblo, pues el sujeto histórico son las asambleas generales y la constante movilización (Ventura, 2021).

Tal como señala Rubio (2014), en el México contemporáneo ningún sector ha resentido tanto la exclusión "como los campesinos, porque fueron despojados de su razón de ser y existir en el capitalismo neoliberal: perdieron su condición de productores y receptores de las políticas públicas"; la exclusión se convirtió en despojo.

Y en ese contexto los campesinindios, como señala Bartra (2010),

son el primer punto en el orden del día de la emancipación: los mayores contingentes libertarios son los que conforman las mujeres y los hombres de la tierra, actores que tienen su base socioeconómica en la comunidad agraria y su raíz en los pueblos originarios del continente.

Se requiere entonces que el lugar del indio en la sociedad sea como ciudadano libre, autosuficiente y seguro de sí mismo (Bartra, 2010).

Así, en la Meseta Purépecha contemporánea, diferentes procesos emergen derivados de la lucha por los autogobiernos y el presupuesto participativo

desde el 2005, cuando Nurio y Quinceo solicitaron su presupuesto directo (Ventura, 2018).

En abril del 2011, el municipio de Cherán expulsa a grupos delincuenciales de sus bosques e inicia con ello lo que pareciera la *primavera purépecha* (Mandujano, 2014), desatando la búsqueda de autonomías y presupuestos directos que, para el 2019, sumaban ya nueve comunidades legalizadas en su presupuesto directo y en camino más de 30, como nos explicó Pável Uliánov Guzmán, coordinador del Consejo Supremo Indígena de Michoacán, en un diálogo que sostuvimos con motivo de la presente investigación (Apéndice A; Ventura, 2021)

El proceso de Cherán es muy importante, porque es el primer movimiento contemporáneo que enfrenta a quienes devastan sus bosques y, sumado a ello, frenan la violencia de estos grupos delincuenciales, expulsándolos con la fuerza de la colectividad y sus machetes, derivando además en la creación de un concejo comunitario de *kéris* —“importantes” elegidos en cada barrio—, lo que les permite tomar decisiones sobre sus proyectos de infraestructura, el manejo de la basura, empresas comunitarias o el impulso agrícola para el abasto local.

Pero, sin duda, la más reciente e importante en la región es la del pueblo de Santo Tomás, que en marzo del 2019 expulsó a la empresa Agrícola Superior que, como señala Janucua (2021), es la empresa agroexportadora de frutillas que ha inundado de microinvernaderos los terrenos purépechas de la Cañada.

Figura 10. Representantes de la comunidad de Santo Tomás, municipio de Chilchotla, Michoacán



Foto: Gabriela Arias, 2019.

Santo Tomás, una comunidad no mayor a 2 mil habitantes, “el pulgarcito de la meseta” —decimos en esta investigación—, se atrevió a enfrentar al monstruo con cara de progreso, que expolia y somete a por lo menos diez comunidades de la región, usando y contaminando suelo y agua, explotando a los pobladores y amenazando a sus autoridades locales, un ejemplo más de neocolonización agrícola.

El 20 de marzo, una Asamblea Comunitaria en Santo Tomás decidió darle un mes a la empresa para retirar todos sus plásticos, mangueras y sus botellas de agrotóxicos; la empresa no retiró más allá de su maquinaria, todo lo demás lo ha dejado: “los dueños de las parcelas no han esperado el dictamen de la Secretaría de Medio Ambiente, han comenzado a retirar

plásticos y mangueras y han vuelto a sembrar su maíz”, como nos relatan miembros del Concejo Comunitario de dicha población (Apéndice B).

Es difícil entender este proceso sin recurrir a los flechazos de dignidad que representan el EZLN, Cherán o Nurio, pero aún más recientemente a lo que en el mundo contemporáneo purépecha se denomina Consejo Supremo Indígena de Michoacán. Su coordinador, Pável Uliánov Guzmán, nos dice que el pueblo purépecha siempre ha luchado por su bosque o territorio agrícola. Él es historiador, egresado de la universidad más importante del estado, la Nicolaíta —Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo—. Este joven purépecha, con no más de 38 años, sintetiza la memoria histórica de una región desbordada por los conflictos entre comunidades, de ellas contra el narco o talamontes, de ellas contra el gobierno de Michoacán o con sus respectivos municipios.

Figura 11. Diálogo con Pável Uliánov Guzmán, coordinador del Consejo Supremo Indígena de Michoacán



Foto: Gabriela Arias Hernández, 2019.

Hay en este diálogo con Pável un éter de dignidad e hilaridad, las luchas agrarias, los fracasos y los alcances; hoy el Concejo Supremo Indígena de Michoacán —surgido en 2015 en la comunidad de Calzonzin— encabeza lo más visible de una respuesta regional al paradigma neoliberal, con reuniones itinerantes y mensuales, con más de treinta comunidades incluidas y comisiones de educación, agricultura, seguridad, de justicia, incluso de asuntos universitarios. Se propone reconfigurar los presupuestos en las comunidades, lo que en el fondo pretende derivar en autogobiernos.

El Consejo Supremo es un lugar de reunión, una organización política que tiene como fundamento, como objetivo, reunir, organizar, tomar decisiones colectivas de autoridades civiles, comunales y tradicionales. Está conformado por jefes de tenencia, por comisariados de bienes ejidales o comunales, por consejos de gobierno comunal y por jueces tradicionales, por autoridades de comunidades indígenas; ahí no hay una persona que sea el presidente o el secretario general o líder supremo, no existe esa figura, existe la figura de asamblea general de autoridades, que es quien toma todas las decisiones. (Apéndice 1)

Los procesos de resistencia, entonces, confirman lo que Zemelman y Martínez (1987) adscriben: “el colectivo hace al sujeto y el sujeto hace al colectivo”.

III.4. Racionalidad para la reproducción de la vida

Un hilo conductor confluye en estas resistencias, es el circuito de la reproducción de la vida pues, como señalan Hinkelammert y Mora (2013), “ningún proyecto humano específico es posible si torna imposible, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, la vida de aquel que sea portador de ese proyecto”.

Del análisis anterior proponemos en esta investigación una racionalidad necesariamente integral; es decir, un sistema de razonamientos, valores y normas que definen la acción que

relaciona medios y fines, y permite analizar la coherencia en un conjunto de procesos sociales que intervienen en la reconstrucción de una teoría de la producción y la organización social fundada en las potencialidades de la naturaleza y en los valores culturales. (Leff, 2013)

para la reproducción de la vida y, por ende, de los socioecosistemas. Que contemple, asimismo, una economía sustantiva como un intercambio con el medio ambiente natural y social, con el fin de proporcionar medios para la satisfacción material del ser humano (Polanyi, 1976).

Una racionalidad que plantea la reproducción ampliada de la vida humana y que, en lo concreto, a nivel comunidad, se circunscribe a la unidad doméstica y, como lo propone Coraggio (2013), es una reproducción que garantice durante un periodo prolongado “una calidad de vida biológica y social considerada moralmente como un mínimo social por debajo del cual no deberá estar ninguna unidad doméstica perteneciente a la sociedad bajo análisis”.

Estos “estándares, argumenta Coraggio (2013),

deben evolucionar con la sociedad misma, tanto en cuanto a la definición de los satisfactores y bienes considerados más adecuados o mejores para satisfacer sus necesidades, como en el reconocimiento de un nivel básico de satisfacción al que todo ciudadano debería tener acceso. Lo anterior a diferencia de la reproducción de la vida que en una sociedad capitalista ha sido usualmente teorizada como consumo de mercancías y entendida como subproducto automático de una acumulación que no reconoce sentidos exteriores a sí misma.

III.5. La racionalidad local para la vida y la resiliencia socioecológica

Retomamos el concepto de *resiliencia* definida por Lin (2011), como “la propensión de un sistema a recuperar su estructura organizacional y su productividad tras una perturbación grave”.

La misma autora afirma que “la resiliencia tiene dos dimensiones: resistencia a los *shocks* —eventos extremos— y la capacidad de recuperación del sistema”.

Desde esta perspectiva y de acuerdo con el marco conceptual de la investigación aquí desarrollada, la resiliencia socioecológica y la racionalidad para la reproducción de la vida se corresponden mutuamente; por lo cual y para su permanencia se requiere, ante fenómenos de desastre, como la neocolonización agrícola, la garantía de una resiliencia socioecológica.

En esta investigación se afirma que existe una relación intrínseca entre resiliencia social y ecológica, sobre todo lo relacionado con grupos o comunidades que dependen y coevolucionan directamente con los ecosistemas para su sobrevivencia. La resiliencia ecológica ante los procesos de cambio climático observada en diversos estudios documentados por Altieri (2013) “está íntimamente ligada a la resiliencia social, que es la habilidad de las comunidades de construir una infraestructura social como soporte a *shocks* externos”.

Es decir, “la capacidad de construir resiliencia en un agroecosistema depende del contexto sociocultural —nivel de organización, gobernanza, conocimiento tradicional, etc.— que lo nutre y de la capacidad de reaccionar, movilizarse y de adaptarse a los cambios de los grupos humanos que los manejan” (Adger, 2000; citada por Altieri, 2013).

Muchas investigaciones plantean que el conocimiento tradicional y las prácticas indígenas de manejo de recursos son la base de la resiliencia de los agroecosistemas campesinos. Estrategias como mantener diversidad

genética, usar policultivos y agroforestería, cosechar agua, conservar suelos, etc., son estrategias campesinas de minimización de riesgo frente a climas inciertos. El uso diversificado del paisaje y el acceso a recursos múltiples incrementa la capacidad de los campesinos de responder a la variabilidad y cambio ambiental. Estas estrategias están ligadas a sistemas tradicionales de gobernanza y redes sociales que contribuyen a la habilidad colectiva para responder a la variabilidad climática incrementando así la resiliencia socio-ecológica de las comunidades. Altieri (2013)

Los estudios sobre resiliencia de comunidades agrícolas ante un fenómeno de desastre climático sostienen que lo son siempre y cuando recuperen la capacidad de continuar con niveles de producción de alimentos aún después de una sequía o una tormenta severa (Altieri, 2013), entendiendo al desastre como el producto de la convergencia, en un momento y lugar determinados, de dos factores: riesgo y vulnerabilidad.

En este sentido la vulnerabilidad está asociada con:

- a) Erosión de suelo agrícola fértil.
- b) Uso de agroquímicos sintéticos.
- c) Interrupción transgeneracional del conocimiento de siembra, manejo de germoplasma y ecosistema local.
- d) Afectación de macroorganismos y microorganismos propios del ecosistema circundante, con impacto directo o indirecto en su conservación.
- e) Interrupción de actividades ceremoniales cuyo fin es refrendar la identidad de forma simbólica alrededor de la reproducción ampliada de la vida.

En esta investigación retomamos y modificamos la metodología propuesta por René Montalba, Marcia García, Miguel Altieri, Francisca Fonseca y Lorena Vieli (Nicholls y Altieri, 2013), en donde se utiliza el índice holístico de riesgo (IHR) como medida de resiliencia socioecológica.

Los conceptos determinantes son: el riesgo, la amenaza, la vulnerabilidad y la capacidad de respuesta, en donde el riesgo está determinado como se indica a continuación:

$$\text{Riesgo} = \frac{\text{amenaza} + \text{vulnerabilidad}}{\text{capacidad de respuesta}}$$

El *riesgo* la define el mismo autor como “la probabilidad de que un proceso amenazante pueda afectar un área por un período específico de tiempo y que signifique un cambio en el medio ambiente que ocupa una comunidad determinada de productores”. Por su parte, la *vulnerabilidad* “denota la incapacidad de una comunidad de productores para absorber, mediante el autoajuste, los efectos de un determinado cambio en su medio ambiente, o sea su inflexibilidad o incapacidad para adaptarse a ese cambio, que para la comunidad de productores es un riesgo”.

Y a la “vulnerabilidad determina la intensidad de los daños que puede producir la ocurrencia efectiva del ‘proceso’ de la comunidad”. La *amenaza* —para una comunidad de productores— se considera como la probabilidad de que ocurra un riesgo —intensidad, frecuencia— frente al cual esa comunidad en particular y sus predios son vulnerables. Y, finalmente, la *capacidad de respuesta* se define como “los atributos que posee un predio y las estrategias y manejos que usan los productores para reducir los riesgos de eventos climáticos, y para resistir y recuperarse de los daños causados por dichos eventos”.

Las unidades de estudio serán:

- a) El sistema comunidad, particularmente sus relaciones de reciprocidad y sus actividades colectivas vinculadas con el sostenimiento de los valores que derivan en la identidad.
- b) La unidad familiar con producción agropecuaria.
- c) La unidad familiar sin producción agropecuaria.
- d) La unidad familiar que renta las parcelas para la producción de papa.

- e) La visión del concejo comunitario, el representante de bienes comunales y el representante del ejido.

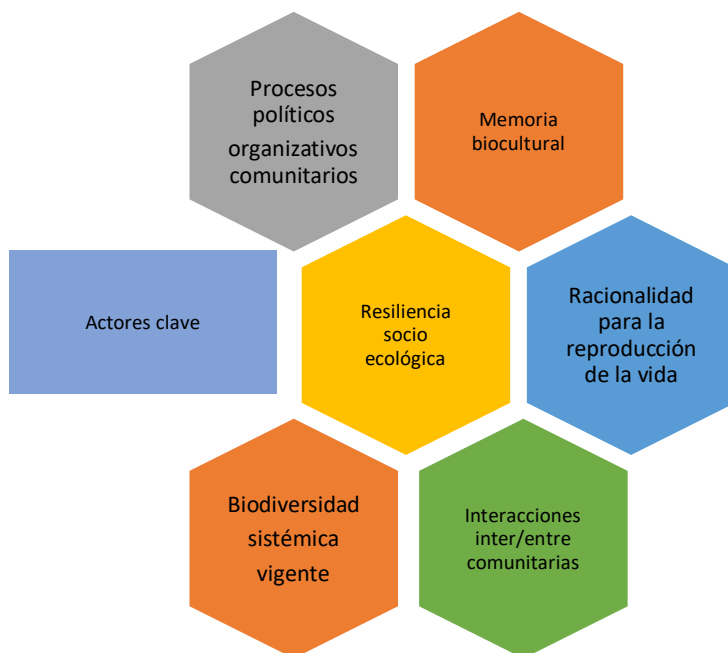
Las variables que se analizan:

- a) Número de hectáreas por barrio rentadas en la producción de papa.
- b) Número de hectáreas con producción de maíz con variedades locales.
- c) Número de yuntas en uso para la producción agrícola.
- d) Actividades ceremoniales cuyo fin es refrendar la identidad de forma simbólica alrededor de la reproducción ampliada de la vida humana y del ecosistema que la circunscribe.
- e) Actividades de reciprocidad a nivel de barrio, comunidad o unidad familiar.
- f) Rendimiento productivo de maíz para consumo local por unidad familiar y por barrio.
- g) Aprovechamiento de recursos no maderables del ecosistema bosque.
- h) Recolección de plantas comestibles o medicinales por unidad familiar por parcela.
- i) Sistemas normativos locales.
- j) Procesos de organización autogestiva.
- k) Generaciones involucradas en la producción agropecuaria.
- l) Generaciones involucradas en el uso de recursos del ecosistema local.
- m) Actividades por cuenta propia o dependientes, mercantiles o no, que se realizan para satisfacer sus necesidades de manera inmediata o mediata
- n) Redes de apoyo locales, regionales y nacionales.
- o) Respuestas individuales a la incidencia del cultivo de papa
- p) Respuestas colectivas a la incidencia del cultivo de papa
- q) La vigencia en el uso gastronómico de las variedades locales para las actividades ceremoniales, cuyo fin es refrendar la identidad de forma simbólica alrededor de la reproducción ampliada de la vida.

Lo anterior se hace con entrevistas semiestructuradas, grupos focales a las diferentes generaciones, a los representantes de barrio, un grupo focal al concejo comunal.

Con estos elementos, en la investigación aquí desarrollada analizamos la resiliencia socioecológica ante el proceso de neocolonización agrícola del sistema comunidad, constituido por unidades familiares de la Meseta Purépecha, desde la descripción de la siguiente figura:

Figura 12. Requisitos para la resiliencia socioecológica ante el fenómeno de la neocolonización agrícola de la Meseta Purépecha.



Elaboración propia

Conclusión del capítulo

La comunidad de San Francisco Pichátaro es un sistema socio ecológico articulado íntimamente con su bosque en el presente y cuya memoria biocultural sustenta su reproducción de vida, esa memoria que entreteje las resistencias silenciosas y estruendosas.

Mencionaremos sólo algunas ideas alrededor de lo anterior, como el uso de la leña, el biocombustible principal que, según la Relación de Michoacán, en los tiempos del Calzonzin se consideraba incluso un tributo obligado a los dioses³ y que hizo hace 300 mil años al homínido capaz de consumir carne blanda y sobrevivir a las bestias. A ella, a la leña, cada año la cultura purépecha le rinde tributo los primeros días de febrero: "el fuego nuevo".

A cambio le retiran madera seca, vieja o enferma a los bosques y las probabilidades de incendio son menores.

El otro indicio de la existencia de la memoria biocultural y su vínculo con la reproducción de la vida es la recolección e incluso promoción de distintas hierbas. "¿Por qué no se conservan las semillas de quelite?", pregunto todos los años a estudiantes de la UIIM, quienes forman parte de la cultura purépecha y en un 40 por ciento aproximadamente son de la comunidad de San Francisco Pichátaro. La respuesta suele ser parecida: "Ay, maestra... ¡porque crecen nomás!". Lo parece, pero no es simple la respuesta: la incertidumbre ha enseñado a estar en este mundo sin controlarlo todo. Quien mantiene y entreteje la vida cotidiana con el ecosistema circundante lo sabe de cierto: una siembra con mal cálculo de tiempo y poco diversa, es

³ Los wakúxecha adoraban a su propio dios Tirípeme-Kuri- kaweri, cuya imagen llevaban consigo en sus expediciones guerreras y en sus migraciones. Aparentemente este dios estaba relacionado con el sol y el fuego y se le hacían constantes ofrendas de leña y de venados que más tarde se sustituyeron por sacrificios humanos (Zantwijk, 1974).

susceptible a la sequía, la plaga, el viento, las malas entidades; así, en esta comunidad ampliada con el ecosistema circundante, se sabe que todos y todas son vulnerables al clima y la geografía; por ello, controlarlo todo es una osadía.

Las resistencias estruendosas cumplen un papel fundamental, pero la silenciosa que guarda la memoria del paladar y de las explicaciones del papel en el mundo es determinante para la permanencia de la comunidad, para la resiliencia.

Por último, suscribimos en esta investigación que las comunidades sólo se tienen a sí mismas, así lo han vivido durante más de 500 años, apoyadas de esos compartimentos de lucidez. Por eso se entretejen, se sostienen y a veces se mal miran y, contra todo el embate del neoliberalismo, se toleran y respetan.

Capítulo IV

Capítulo IV

Planteamiento metodológico

El hombre es una criatura de emociones, por lo menos tanto como de razón (Malinowski, 1995)

Como señala Hessen (s/f), “Conocer significa aprehender *espiritualmente* un objeto” y esta aprehensión no es un acto simple, pues necesita una diversidad de actos. “La conciencia cognoscente necesita dar vueltas en torno a su objeto de estudio para aprehenderle realmente”, lo compara con otros objetos para llegar a sus propias conclusiones.

La esencia de las cosas o lo que las cosas son en sí, no se presenta de manera evidente al ser humano, por eso tenemos la filosofía, la ciencia y la religión, aunque hay quienes incluyen al arte. Estas esferas del conocimiento abarcan la totalidad: donde una no alcanza a explicar, entra otra, aunque en general tenemos diversas respuestas a un sólo problema —por ejemplo, sobre el origen del *Homo sapiens* y de la vida.

Sobresale de manera inmediata el conocimiento intuitivo, que consiste, como dice su nombre, en conocer viendo. El ser espiritual de mujeres y hombres presenta tres fuerzas fundamentales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad.

“El objeto de la intuición inmediata no es ya la realidad como tal, no es la existencia, sino justamente la esencia” (Hessen, s/f).

El mismo autor señala que:

En la esfera teórica la intuición no puede ser un modo de conocimiento autónomo, con los mismos derechos que el conocimiento racional-discursivo, científico. La razón tiene en este terreno la última palabra. Pero

la cosa es distinta en la esfera práctica: la intuición tiene en ésta una significación autónoma. Como seres que sentimos y queremos, la intuición es para nosotros el verdadero órgano de conocimiento.

Así, además de la sensación y el pensamiento, otra fuente de conocimiento en la experiencia interna es la intuición.

La importancia de esta fuente resulta clara cuando se considera la historia de la cultura humana. La índole de las grandes obras religiosas, filosóficas y artísticas prueba que en su generación tuvieron parte otras funciones de la consciencia además de la sensación y el pensamiento. (Hessen, s/f)

Si se pasa a la esfera del valor, se verá que en la estética la intuición no es discutida. Una obra de arte, por ejemplo, no se explica, se siente.

Admitir o rechazar un conocimiento intuitivo junto al discursivo-racional, depende ante todo de qué se piense sobre la esencia del ser humano. Quien vea en él un ser teórico, cuya principal función es el pensamiento, sólo admitirá un conocimiento racional. Quien, por el contrario, ponga el centro de gravedad del ser humano en el lado emocional y volitivo, reconocerá junto a la forma discursivo-racional del conocimiento, otra clase de aprehensión de objetos, donde figuran además de la ciencia, la filosofía y la religión, el sentipensar. En este trabajo tomamos uso del segundo planteamiento.

En cuanto a la esencia del conocimiento, también tenemos versiones encontradas. "El conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto. El verdadero problema del conocimiento consiste en el problema de la relación entre el sujeto y el objeto".

Por tanto, para trabajos que buscan entender los conocimientos de otras culturas "se deberá estudiar con gran atención a la estructura cognoscitiva de la cultura que parte de la realidad psicológica de un grupo humano determinado (Hardesty, 1979).

Por eso, al incursionar en los estudios de tipo etnocientíficos, no solamente se deben conocer las estrategias de subsistencia biológica, la mera supervivencia —sin que esto sea irrelevante—, “sino que también aquello donde la naturaleza específica es cosmogonía y por tanto se encuentra ligada a la explicación del origen del destino del pueblo indio sobre la tierra” (Argueta, 1991).

IV.1. El método

El método está constituido por un conjunto de operaciones intelectuales que generan la investigadora o el investigador para conocer los fenómenos que le interesan, los demuestra y los verifica.

Esta concepción del método en el sentido general del procedimiento lógico, inherente a todo sistema científico, permite considerarlo como un conjunto de reglas independientes de toda investigación y contenido particular, que aspiran sobre todo a procesos y formas de razonamiento y de percepción, que hacen accesible la realidad que debe captarse. Se trata de puntos de vista filosóficos que definen la posición de la mente sobre el objeto. (Grawitz, 1975)

Así, el método se vincula a una posición filosófica, la cual puede influir en las etapas de la investigación.

Cuando el conocimiento se ha enfrentado al ser humano como objeto de estudio, se ha llevado innumerables sorpresas; las llamadas ciencias sociales han pretendido ajustarse al método científico en un vano afán de legitimar su trabajo.

Así, durante mucho tiempo, a los conocimientos generados en las culturas mesoamericanas se les calificó de empíricos en oposición a los científicos, como si se tratara de la polaridad falso-verdadero. Hay quienes en el binomio empírico-teórico los ubican en el primero, y si bien es cierto que se

trata de conocimientos surgidos de la elaboración práctica como la producción para la subsistencia, ello no significa que falten aquí las motivaciones intelectuales que mueven a la generación del conocimiento preponderantemente “teórico” (Levi-Straus, 1964).

Para lograr un verdadero acercamiento a los conocimientos de otras culturas se necesita, como menciona Feyerabend (1978), “de una sociedad libre en la que se concedan iguales derechos e igualdad de posibilidad de acceso a la educación y a otras posiciones de poder a todas las tradiciones”. Si las tradiciones sólo tienen ventaja desde el punto de vista de otras tradiciones, entonces “la elección de una tradición como fundamento de una sociedad libre es un acto arbitrario que solamente cabe justificar por el acto del poder” (Feyerabend, 1978). Así, una sociedad libre no puede basarse en ningún credo concreto; no puede, por ejemplo, basarse en el racionalismo.

Los criterios que utilizamos y las reglas que recomendamos tienen únicamente sentido en un mundo dotado de determinada estructura. En un ámbito que no posee esta estructura resultan inaplicables o inútiles (Feyerabend, 1978).

Como señala Argueta (1991), conceptualizar al medio ambiente sólo como un recurso natural, real o potencial es un acto cultural de perspectiva occidental.

Recordemos entonces que, con todo valor utilitario, el animal no sólo es fuente de proteína y la planta no es sólo medicina, alimento o leña para el fuego; lo que está ligado a las altas productividades, a los usos múltiples y la gran cantidad de satisfactores que aporta un ecosistema son las cosmovisiones, los universos de representaciones, relaciones psíquicas entre culturas y naturaleza humanizada por siglos, con nombres y culturas indias, (Argueta, 1991).

En este sentido, los estudios de las relaciones entre sociedad y naturaleza

han evolucionado por distintas vertientes. Argueta (1998) cita a los deterministas, quienes pensaban que el medio ambiente era una fuerza totalmente activa y la cultura una fuerza pasiva. Asignaron valor absoluto al medio y buena parte de sus programas de investigación buscaban evidenciar que, ante un medio similar, las culturas ahí presentes deberían ser semejantes.

En contraparte, el posibilismo encabezado por Franz Boas, citado por Khan (1975), inicia la explicación contraria al señalar que las características culturales específicas dependían de la tradición histórica y no del medio ambiente. Si para el determinismo geográfico la única fuerza activa era el medio, para el posibilismo lo era la cultura.

Hacia los años cincuenta, según Argueta (1991), había suficiente claridad en que ninguna de las dos interpretaciones tenía consigo toda la verdad y se inicia el planteamiento interaccionista, de causalidad recíproca, que se denomina ecología cultural. Lo distintivo de la propuesta consiste en no considerar pasivo el papel de la naturaleza, en desagregar y no enfrentar metodológicamente al todo de la cultura, ni al todo de la naturaleza, sino enfocar el análisis hacia los puntos de fuerte interacción entre ambas, a un nudo interactivo al que se llamó núcleo cultural, en el que debería incluirse aquellos elementos relacionados con las actividades de subsistencia, las ordenaciones económicas y otros de tipo social, político y religioso.

Hoy en día, importante impulso han recibido las “etnodiciplinas”, transdisciplinas o ciencia posnormal, con el fuerte desarrollo de las hermanas de la “familia”: la etnobiología y la etnoecología y fue, según Argueta (1991), Harold C. Conklin el primero que habló de etnoecología, y, tiempo más tarde, Goodenough de etnociencia.

Actualmente se ha logrado dejar de concebir, por ejemplo, a la etnobotánica como simplemente el estudio de la ciencia que posee una cultura específica;

ahora se busca entender la manera en que está organizado el entorno y se aspira a reconstruir el modo según el cual el sujeto ve y categoriza el entorno natural (Raymondo, 1986; citado por Argueta, 1991).

Es difícil determinar un planteamiento metodológico conveniente para este tipo de estudios y, dado que no existen recetas, a continuación se señalan los ejes fundamentales del planteamiento:

- a) El sistema comunidad, particularmente sus relaciones de reciprocidad y sus actividades colectivas vinculadas con el sostenimiento de los valores que derivan en la identidad.
- b) La unidad familiar con producción agropecuaria.
- c) La unidad familiar sin producción agropecuaria.
- d) La unidad familiar que renta las parcelas para la producción de papa.
- e) La visión del concejo comunitario, el representante de bienes comunales y el representante del ejido.

Las variables que se analizan:

- a) Número de hectáreas por barrio rentadas en la producción de papa.
- b) Número de hectáreas con producción de maíz con variedades locales.
- c) Número de yuntas en uso para la producción agrícola.
- d) Actividades ceremoniales cuyo fin es refrendar la identidad de forma simbólica alrededor de la reproducción ampliada de la vida humana y del ecosistema que la circunscribe.
- e) Actividades de reciprocidad a nivel de barrio, comunidad o unidad familiar.
- f) Rendimiento productivo de maíz para consumo local por unidad familiar y por barrio.
- g) Aprovechamiento de recursos no maderables del ecosistema bosque.
- h) Recolección de plantas comestibles o medicinales por unidad familiar por parcela.

- i) Sistemas normativos locales.
- j) Procesos de organización autogestiva.
- k) Generaciones involucradas en la producción agropecuaria.
- l) Generaciones involucradas en el uso de recursos del ecosistema local.
- m) Actividades por cuenta propia o dependientes, mercantiles o no, que se realizan para satisfacer sus necesidades de manera inmediata o mediata
- n) Redes de apoyo locales, regionales y nacionales.
- o) Respuestas individuales a la incidencia del cultivo de papa.
- p) Respuestas colectivas a la incidencia del cultivo de papa.
- q) La vigencia en el uso gastronómico de las variedades locales para las actividades ceremoniales, cuyo fin es refrendar la identidad de forma simbólica alrededor de la reproducción ampliada de la vida.

Un elemento importante es ubicar las relaciones entre cosmovisión, universo simbólico y naturaleza. Como menciona Cassirer (1944), en ritos y mitos existe una concepción y una percepción.

La recreación, el cuento y la leyenda forman parte de las concepciones, pero alrededor existe una práctica concreta que justifica su existencia. Cuando se realiza un ritual agrícola, por ejemplo, al pedir permiso al dueño del monte para sembrar la tierra, ante todo se está regulando el uso de ésta por un colectivo, de tal manera que no puede ser usada arbitrariamente. Una de las tesis fundamentales de esta investigación es que en las culturas agrícolas tradicionales estos dos aspectos, la percepción y la conceptualización, están entrelazados de tal manera que obligan —mediante el ensayo-error y las interpretaciones míticas— a mantener un constante ajuste de sus prácticas agrícolas, su conocimiento sobre el uso de algún elemento de la naturaleza o bien su desinterés por otro.

La investigación partió de la recolección de datos encaminados a encontrar la información sobre los dos ejes anteriormente expuestos. Existen estudios

realizados por antropólogos que muestran la cosmovisión de los purépechas; sin embargo, los resultados de este trabajo están orientados a la búsqueda de información sobre los elementos que sustentan una racionalidad local para la reproducción de la vida. Se partió de la revisión bibliográfica sobre la cosmovisión en general, pero se concreta en el caso particular de la relación con el bosque y los agroecosistemas, pues es el hilo conductor que mostrará las relaciones perceptuales y conceptuales más expresivas de los purépechas.

El fundamento de origen, al que se recurrirá en esta investigación, está basado en el método dialéctico, concebido por Grawitz (1975),

en primer lugar, como una actitud con respecto al objeto, empírica y deductiva, que por ello implica una cierta forma de recoger unos datos concretos. Representa también una tentativa de explicación de los hechos sociales, es decir, que está directamente vinculado a la noción de totalidad.

Es empírica porque se relaciona con la experiencia misma, nada que ver con el empirismo como corriente filosófica.

La experiencia y la dialéctica se dedican ambas a lo humano, a todo aquello en que se traduce: actos, instrumentos, signos.

Cada fenómeno concreto observable encierra algo esencial. Lo esencial como tal, es lo que caracteriza, lo que debe explicar y, solo explicar el fenómeno. Pero de acuerdo con Hegel la esencia es desértica y los fenómenos no se reducen a la esencia. El fenómeno es más rico y complejo que la esencia, es más real e incluso, podría decirse, lo único real. Como escribe también Lefevre: Una vez alcanzada la esencia, es preciso regresar a los fenómenos para captarlos como tales en su riqueza, investigando cómo y por qué se han manifestado en ellos y a través de ellos, la esencia. Sólo los fenómenos son vivientes, poblados, no desérticos (Grawitz, 1975).

Así, el propósito de la abstracción no es alejarse del mundo real, se propone sólo aislar aspectos específicos del mundo real para fines de investigación.

IV.2. Procedimientos técnicos e instrumentales

Se utilizó la herramienta de los estudios de caso, que emplea diversas técnicas entre la entrevista individual, documentos personales y observación directa.

La entrevista realizada fue un guion; se indaga, además de la información relacionada con aspectos socioecosistémicos, los testimonios que expresan su significado para los purépechas.

En este sentido, se recurrió al principio de la etnografía como la forma de traducir el conocimiento al conocimiento de nuestra sociedad occidental, sin olvidar lo que Malinowski (1995) menciona:

una fuente etnográfica tiene valor siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y por otra parte, las deducciones del autor, basadas en su sentido común y su capacidad de penetración psicológica.

En este sentido, Terrazas (1994) escribió que “el antropólogo que realiza trabajo de campo, es el punto de enlace de dos culturas, la que observa y la observada” y, aunque el presente trabajo no es propiamente un estudio antropológico, la interpretación de los resultados y testimonios siempre son una interpretación o una traducción de una cultura a otra.

IV.3. ¿Cuáles son las herramientas?

Retomamos de Geilfus (2000) la forma en la que se propone recolectar información mediante diálogos con individuos y grupos focales —él los ubica como grupos enfocados.

Guía para el diálogo semiestructurado

Se explicita la técnica como un diálogo semiestructurado para generar la posibilidad de explorar temas, propiciar un diálogo en la búsqueda de “las percepciones de las personas” (Geilfus, 2000).

“La diferencia entre un diálogo y una entrevista es que se busca un intercambio. Por esto solamente se tiene una serie de temas preparados a título indicativo”.

Para ello nos menciona que es importante establecer una guía de entrevista —máximo de 10 a 15 temas— “donde se encuentran resumidos, en forma clara, los puntos fundamentales que se quiere aclarar. Estos temas —no son preguntas— van a servir de guía. Los entrevistadores deben memorizarlas, no para usarlas en forma mecánica, sino para acordarse de los temas” (Geilfus, 2000).

Los grupos focales

Se trata de organizar personas “con intereses/condiciones comunes, para desarrollar un tema específico dentro de los problemas/alternativas identificados por la comunidad. Esta herramienta es útil particularmente en las siguientes circunstancias” (Geilfus, 2000):

- Sin un número elevado de participantes pues ello no permite tratar con profundidad los temas que se presentan;
- Se debe sectorizar la participación para lograr identificar sus visiones específicas respecto a los problemas, por ejemplo, edades, género, actividades productivas, etc.
- Lograr identificar personas interesadas en el tema específico para evitar que se distraiga la reflexión con personas que tengan interés por otros.

- Aún cuando se debe lograr convocar un grupo de interés múltiple, para afinar la articulación del origen y la resolución de una problemática específica como síntesis de los diálogos.
- Esta participación es voluntaria siempre que sea posible, al menos que la asamblea decida lo contrario.

Informantes clave

Específicamente es un diálogo con personas bien informadas sobre la comunidad o que ocupan espacios de decisión, lo que permite obtener “informaciones pertinentes para orientar la investigación”. Es importante seleccionar de forma adecuada a las personas para garantizar la validez de la información.

Es quizá el inicio de la búsqueda de la información, a partir de ellos y ellas podría generarse la ruta para los trabajos colectivos y la orientación de las reflexiones, nos permite obtener una visión general del entorno socioecológico, incluso de la problemática con las opciones de resolución; sin embargo, no es información suficiente: se requiere observación, intuición y reflexión sectorizada con una sistematización final multisectorial.

Capítulo V

Capítulo V

Y, sin embargo, se mueve

Como se ha señalado en capítulos anteriores, San Francisco Pichátaro es una comunidad indígena, lo que implica una perspectiva propia de la vida colectiva, del territorio, de la interacción cultura-naturaleza y de una apropiación del patrimonio biocultural con el que ha coevolucionado, como lo señalan diversos autores respecto a las culturas originarias precoloniales (Casas, 2014; Alarcón-Cháires, 2012; Toledo y Barrera-Bassols, 2009; Argueta, 2008; Toledo, 1991).

Desde 2015 ha iniciado un proceso para decidir de forma autónoma el destino de los recursos económicos que le corresponden como comunidad, a través de un Concejo comunitario constituido por un representante de cada barrio —en 2016 el Instituto Electoral de Michoacán le otorgó finalmente ese derecho—. En ese mismo año iniciaron un proceso de reflexión colectiva acerca de los impactos negativos de la producción de papa bajo el modelo de agricultura industrial, realizada por empresarios que usufructúan sus tierras agrícolas.

En julio, cinco de los siete barrios firmaron un acuerdo para prohibir su siembra (Anexo 1). Derivado de dicho acuerdo, en el 2016 disminuyeron las hectáreas sembradas; sin embargo, en los siguientes años volvió a incrementar la superficie. El 31 de marzo de 2019 llevaron a cabo el Primer foro comunal denominado Construyendo caminos y territorios hacia la autonomía (Anexo 2), en el que acordaron, entre otras cosas, que prohibirían el cultivo de papa en el 2020.

Otro elemento que se suman a esta resistencia es el idioma purépecha, vector que ha permitido la permanencia de esa traza sociocultural, pues constituye el atributo más distintivo de los miembros adscritos a una

cosmovisión compartida. Representa además el factor de trasmisión cultural transgeneracional e intergeneracional que resguarda una forma de percepción e interpretación de la realidad, así como su relación con la naturaleza y entre seres humanos

Sin embargo, lo que caracteriza a un grupo cultural específico es multifactorial: la vestimenta, los ritos de paso, la alimentación cotidiana o, en los rituales, las formas específicas de apropiación del ecosistema circundante, los aprendizajes y sus formas de transferencia. En la tabla siguiente se muestra el estado actual del uso de la lengua en la comunidad.

Tabla 15. La vigencia de la lengua purépecha

Comunidad	San Francisco Pichátaro
Población total	5,696
Personas de 3 años o más que hablan alguna lengua indígena	501
Total de personas que forman hogares censales, donde el jefe del hogar o su cónyuge se adscriben como población indígena	1388
Porcentaje (%) de habitantes que hablan purépecha	8.7

Fuente: Inegi, 2020.

Si bien el porcentaje es bajo, es importante señalar que la autoadscripción se ha incrementado poco a poco tras el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su reivindicación de lo indígena. Además, no existen parámetros bien delimitados que nos permitan determinar quién pertenece o no a una comunidad originaria. Por ejemplo, muchos estudiantes de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, sede

Kananguio —la comunidad de estudio—, responden que no son hablantes del purépecha porque no lo hablan, aunque lo entienden perfectamente.

Y tales estudiantes, a pesar de que no se asumen como hablantes del purépecha, en su vida cotidiana se desenvuelven y recrean permanentemente su cultura, en la que participan de forma activa, incluso como cargueros —con gran responsabilidad en las fiestas rituales derivadas del sincretismo.

En este sentido, la cultura purépecha, sincretizada con la religión católica, se hace evidente en los rituales alrededor de los santos, recurrentes durante todo el año, y en varios casos relacionados con el maíz o el cultivo de la tierra.

Resalta la fiesta de San Isidro el 15 de mayo, cuando se bendice en la iglesia la semilla de la cosecha reciente; se realizan, además, rituales en la parcela o con la yunta. También la celebración del Corpus Christi el 6 de agosto, cuando se reparte semilla de maíz en la plaza e incluso se regala a visitantes de otras comunidades, generando así un proceso de intercambio de semilla local que deriva en una continua domesticación de la planta al combinar germoplasma y adaptarlo a nuevas condiciones de suelo y clima.

Jóvenes, niñas y niños participan activamente, son ellos quienes cuidan, dan agua y alimento a la yunta y la adornan; el arado lo hace el adulto, pero el cuidado de los animales, desde el pastoreo hasta el acicalado, lo realizan los más jóvenes.

Figura 13. Fiesta de San Isidro Labrador, San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2013.

Es determinante conocer este aspecto si tomamos en cuenta la importancia de la identidad en el territorio como soporte de su gestión sustentable, pues como señala Arocena (1995), cuando éste es un espacio penetrado por las formas de vida de las personas que lo habitan, por sus ritos, sus creencias, sus costumbres y sus valores, se generan visiones y acciones que muy posiblemente tienden a la búsqueda de alternativas para su gestión

sustentable. Se garantiza así la reproducción de la vida individual y comunitaria.

La región purépecha se ha caracterizado, al igual que otras regiones indígenas de México, por generar una producción agrícola que hasta el siglo pasado garantizaba el autoabasto de varios alimentos para sus poblaciones, sobre todo los granos básicos que aportan carbohidratos; destaca el maíz, domesticado para cultivarlo en diversos ecosistemas. En esta región, sus habitantes lograron adaptarlo a condiciones de suelo y temperatura adversas. Barrera-Bassols *et al.* (2009) documenta por lo menos quince variedades de las 60 registradas en todo el país —registro respaldado por Conabio en 2009—; en el año 2011, el doctor Carrera de la Universidad Autónoma Chapingo registró nueve razas (Carrera, 2011).

Figura 14. Fiesta de San Isidro Labrador, San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2013.

Estos elementos son determinantes también para contextualizar la gestión del territorio, dado que la forma de usufructo de los parajes agrícolas y forestales impacta en las decisiones que puedan o no tomar los individuos en particular o en colectivo; por ejemplo, el acceso al bosque mediante acuerdos no escritos para garantizar un aprovechamiento regulado.

Figura 15. José Luis Felipe Quiroz, egresado de la UIIM, siembra maíz en San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2013.

La identidad, la forma de usufructo de la tierra y los conocimientos cimentados durante varios años en la relación cultura-naturaleza determinan amplias posibilidades para la gestión sustentable del territorio, como lo demuestra la investigación de Felipe (2015), egresado de la UIIM, quien registra en su tesis la gran diversidad de recursos forestales que

generan ingresos considerables. En su estudio identificó 14 diferentes usos e ingresos de los recursos no maderables presentes en la zona: 1. Leña, 2. Resina, 3. Hongos, 4. Plantas medicinales, 5. Frutos silvestres, 6. Tierra de monte, 7. Panales silvestres, 8. Fauna silvestre, 9. Arbustos, 10. Hoja de pino, 11. Manantiales, 12. Musgo silvestre, 13. Raíz (pajonal) y 14. Maguey.

Los recursos forestales no maderables (RFNM) presentes en Pichátaro tienen una gran importancia para las familias en el plano económico, alimenticio y cultural, evidenciando un vínculo naturaleza-sociedad muy fuerte. Todos los RFNM responden al proceso de coevolución y son la expresión de un aprendizaje transgeneracional vivencial; por ejemplo, el consumo de hongos silvestres no registra intoxicación en la clínica local, aun cuando éstos aportan a la dieta un consumo importante en época de lluvias.

La recolección de RFNM es una actividad económica importante que bien abastece a la unidad familiar con dinero o a través del trueque en la plaza central de la comunidad o en el mercado de trueque de Pátzcuaro.

La información anterior nos permite perfilar que la vocación de la zona es forestal, lo que implica un reto para la producción de alimentos, pero una oportunidad para el uso de recursos forestales maderables y no maderables, así como la ganadería de pastoreo. Los pobladores de la zona han logrado trascender en el tiempo respecto a la producción agrícola, aunque las condiciones de suelo siguen necesitando de materia orgánica que contenga prioritariamente fósforo; se hacen necesarias diversas prácticas de conservación de suelo —labranza cero, barreras de terraceo—, además del uso de semilla criolla de maíz, frijol, calabaza y chile, adaptadas a las condiciones de mínimas precipitaciones pluviales, heladas recurrentes y vientos fuertes.

Como es posible apreciar, en cualquier propuesta económica sobre la gestión sustentable del territorio se deberá entender que las actividades son

diversas y es necesario considerar al ecosistema y los conocimientos de la cultura asentada en la zona como fundamento, lo que dista de la idea convencional de desarrollo circunscrito sólo a la empresa industrial o a la urbanización.

V.1. Conflictos sociales

La región en su conjunto ha sido escenario de diversos conflictos sociales por límites de tierra entre comunidades, la incursión del crimen organizado en las estructuras de gobierno municipales, la tala ilegal propiciada por miembros de comunidades con desabasto de madera convertidos en grupos delincuenciales, los conflictos estatales derivados del surgimiento de las autodefensas en la entidad o los magisteriales, que incluyen recientemente a jóvenes de las normales rurales o indígenas que son originarios de las comunidades y actualmente están presos.

Figura 16. Imagen de Pichátaro



Fotograma del video Nuestro Bosque, 2017.

Tan sólo el año 2018 se registraron cinco tomas de carreteras que impedían el paso de la comunidad de Sevina a Nahuatzen o Morelia.

La comunidad de San Francisco Pichátaro tomó en dos ocasiones, durante el año 2016, la carretera de San Juan Tumbio, la cual desemboca en la cabecera municipal de Tingambato, municipio al que pertenece, como medida de presión para que los recursos económicos otorgados a la comunidad por el gobierno del estado fueran entregados directamente y no a través del Ayuntamiento de Tingambato, como lo establece la constitución política del Estado de Michoacán.

V.2. Actores sociales

Otro aspecto a contemplar son los actores sociales que no están acotados jurídicamente, es decir, que no pertenecen a los cargos de gobierno por elección popular o por designación en algún puesto administrativo –que describiremos más adelante—; son los hacedores de la vida cotidiana y pueden, de forma permanente o potencialmente, definir la gestión sustentable del territorio. De hecho, lo han logrado hasta ciertos márgenes de acción y de mejor forma en décadas anteriores.

- a) *Adultos mayores*: personas mayores a los 60 años, son portadores de conocimiento más amplio y profundo sobre sus recursos naturales, así como de los procesos históricos que han definido la resistencia o la claudicación de la comunidad ante los procesos de globalización.

Tabla 16. Población mayor a 65 años

Comunidad	Población total	Personas mayores de 65 años	%
San Francisco Pichátaro	5696	409	7.1

Fuente: Inegi, 2020.

b) Adultos jóvenes: población de 15 a 64 años, son quienes en este momento están definiendo la gestión o no del territorio, quienes deciden la renta del terreno para el cultivo de papa o están en procesos de recuperar su producción.

Tabla 17. Población de 15 a 64 años

Comunidad	Población total	Población de 15 - 64 años	%
<i>San Francisco Pichátaro</i>	5696	3469	60.9

Fuente: Inegi, 2020.

c) Los encargados de barrio: aunque jurídicamente no son reconocidos, ellos juegan un papel importante en la coordinación de actividades tanto al interior del barrio —gestión de infraestructura, fiestas, etc.— como en los acuerdos comunitarios, pues antes de las asambleas generales eran convocados por el jefe de tenencia para ser

consultados y colectivamente decidir la agenda de las asambleas. Ahora forman el Concejo Comunitario, cuerpo colegiado reconocido por el Instituto Electoral de Michoacán como la instancia jurídica representativa de la comunidad.

Otros actores importantes son:

- d) Los *empresarios agrícolas externos* que usufructúan la parcela para la producción de papa. Por entrevista personal con uno de ellos, sabemos que provienen de los municipios de Zamora y de Uruapan.
- e) Los *pobladores que rentan la parcela* a estos empresarios agrícolas.
- f) Los jornaleros y jornaleras que trabajan en la siembra o cosecha de la papa en la zona y son miembros de la comunidad de estudio.
- g) Los *productores de maíz y ganaderos* afectados por el uso de agrotóxicos para la producción de papa.

Figura 17. Fiesta de San Isidro Labrador, San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2013

h) Comisariado Ejidal o de Bienes Comunales: los bienes comunales y ejidales son una representación jurídica de la propiedad de la tierra más cercana a las comunidades indígenas. El uso colectivo de la tierra, con sus ventajas y desventajas, sobrevivió a las reformas al Artículo 27º de la Constitución en 1992, por ello esta instancia de representación sigue vigente.

“Es el órgano encargado de ejecutar y hacer cumplir los acuerdos tomados por la Asamblea, así como de la representación y gestión administrativa del ejido o los bienes comunales” y “Lleva la representación jurídica del núcleo agrario ante terceros con fundamento en los acuerdos tomados por la Asamblea legalmente constituida”.

i) La Universidad Intercultural Indígena de Michoacán es otro actor jurídicamente reconocido que ha impactado en la vida cotidiana de la comunidad en dos aspectos fundamentales: está formando a los jóvenes de estas comunidades y, además, generando ingresos económicos para las comunidades de estudio, ya que rentan cuartos y consumen sus productos. Los jóvenes de San Francisco Pichátaro representan el 25 por ciento de la población total de la UIIM, lo que indudablemente generará promotores del desarrollo comunitario — algunos han sido miembros del concejo comunal.

Figura 18. Corte de árbol para colocarlo en la plaza principal para el Corpus Christi, en San Francisco Pichátaro



Fotograma del video Nuestro Bosque, 2017.

Figura 19. Fiesta de San isidro



Foto: Gabriela Arias, 2013.

V.3. Categorías e indicadores

Uno de los resultados de la investigación son las siguientes categorías, indicadores, escalas e instrumentos que permiten entender en lo concreto la relación resistencia-racionalidad local y resiliencia socioecológica.

Tabla 18. Las categorías, los indicadores y las escalas

Categoría	Indicadores	Escala
Transmisión del conocimiento	a) Transmisión generacional de la gastronomía local. b) Participación etaria diferenciada en el trabajo de la parcela. c) Participación intergrupar y etaria en el aprovechamiento, restauración o conservación del ecosistema circundante.	a) Unidad familiar / economía local. b) Unidad familiar / Parcela. c) Concejo comunal / representantes de barrio / unidad familiar.
Cosmovisión	a) Mitos, rituales religiosos, leyendas, metáforas que incorporan el aprovechamiento, restauración o conservación de los agroecosistemas y el ecosistema circundante. b) Etnobotánica de elementos agroecosistema-ecosistema.	a) Cargueros, cargueras. b) Unidad familiar.
Tecnológica	a) Uso de energía no fósil. b) Estrategias agroecológicas.	Unidad familiar / parcela / uso de bienes comunales

	c) Estrategias de aprovechamiento, restauración y conservación del ecosistema circundante.	
Gestión de la diversidad genómica-agroecosistema	a) Posesión colectiva de una diversidad de semillas de los cultivos locales. b) Uso de arvenses que comparten el espacio de la parcela.	• Unidad familiar / parcela
Gestión del ecosistema: aprovechamiento, restauración y conservación del ecosistema circundante	a) Normas internas formales y no formales que regulan el acceso a los recursos maderables y no maderables.	• Concejo comunitario. • Representación de bienes comunales.
Autogestión comunitaria	a) Estructura organizativa que permite una representación a escala de barrios. b) Articulación de representaciones legales que expresan diversos tipos de tenencia de la tierra.	• Encargados de barrio. • Concejo comunal. • Representación de bienes comunales. • Representación de bienes ejidales.

Tabla 19. Indicadores, escalas e instrumentos

Indicadores	Escala	Instrumento
a) Transmisión generacional de la gastronomía local. b) Participación etaria diferenciada en el trabajo de la parcela. c) Participación intergrupal y etaria en el aprovechamiento, restauración o conservación del ecosistema circundante.	a) Unidad familiar / economía local. b) Unidad familiar / parcela. c) Concejo comunal / representantes de barrio / unidad familiar.	Entrevista semiestructurada a grupo focal.
a) Mitos, rituales religiosos, leyendas, metáforas que incorporan el aprovechamiento, restauración o conservación de los agroecosistemas y el ecosistema circundante. b) Etnobotánica de elementos agroecosistema-ecosistema.	a) Cargueros, cargueras. b) Unidad familiar.	- Referencias bibliográficas. - Entrevistas semiestructuradas . - Documentación personal de eventos.
a) Uso de energía no fósil. b) Estrategias agroecológicas. c) Estrategias de aprovechamiento, restauración y conservación del ecosistema circundante.	Unidad familiar / parcela / uso de bienes comunales.	- Referencias bibliográficas. - Entrevistas semiestructuradas .
a) Posesión colectiva de una diversidad de semillas de los cultivos locales. b) Uso de arvenses que comparten el espacio de la parcela.	Unidad familiar / parcela.	Entrevistas semiestructuradas .

a) Normas internas formales y no formales que regulan el acceso a los recursos maderables y no maderables.	Concejo comunitario. Representación de bienes comunales.	• Grupo focal. • Entrevistas semiestructuradas.
a) Estructura organizativa que permite una representación a escala de barrios. b) Articulación de representaciones legales que expresan diversos tipos de tenencia de la tierra.	Encargados de barrio. Concejo comunal. Representación de bienes comunales. Representación de bienes ejidales.	• Grupo focal. • Entrevistas semiestructuradas.

Tabla 20. Indicadores y preguntas guía

Indicadores	Preguntas guía
a) Transmisión generacional de la gastronomía local. b) Participación etaria diferenciada en el trabajo de la parcela. c) Participación intergrupar y etaria en el aprovechamiento, restauración o conservación del ecosistema circundante.	• Gastronomía / ingredientes locales / persisten o no. • A qué edad asisten a la parcela / actividades que realiza por cohorte de edad / a qué edad se hacen cargo de la parcela / de cuántos de tus primos de edad cercana. • ¿Quién es el miembro más grande de tu familia que asiste, a qué edad?
a) Mitos, rituales religiosos, leyendas, metáforas que incorporan el aprovechamiento, restauración o conservación de los agroecosistemas y el ecosistema circundante.	• Algún rito al sembrar la semilla / la lluvia / el acame / la cosecha. • ¿Cuántos maíces? /hongo/ otras plantas.

b) Etnobotánica de elementos agroecosistema-ecosistema.	
a) Uso de energía no fósil. b) Estrategias agroecológicas. c) Estrategias de aprovechamiento, restauración y conservación del ecosistema circundante.	• Se usa leña /cada cuándo / compra o colecta / prácticas agroecológicas. • Productos de bosque.
a) Posesión colectiva de una diversidad de semillas de los cultivos locales. b) Uso de arvenses que comparten el espacio de la parcela.	• ¿Semillas e intercambio, de cuáles? • ¿Cuántos tipos de quelite?
a) Normas internas formales y no formales que regulan el acceso a los recursos maderables y no maderables.	• Normas para regular el uso del bosque. • Normas en relación a las parcelas / cortes / cosechas / uso de...
a) Estructura organizativa que permite una representación a escala de barrios. b) Articulación de representaciones legales que expresan diversos tipos de tenencia de la tierra.	• Estructura organizativa / familiar / resolución de conflictos / actual concejo. • Cargos / panal.

V.4. Guion temático para los grupos focales y las entrevistas individuales

El guion temático sintetiza lo planteado en las tablas anteriores y es utilizado en los grupos focales y entrevistas, lo que sucede comúnmente es que el diálogo tiene su propio camino y entonces le regresamos con las preguntas dirigidas, las mantenemos presentes, aunque el grupo focal o los y las entrevistadas aportan siempre más información.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Facultad de Economía Vasco de Quiroga

Doctorado en Desarrollo Sustentable

Resiliencia socioecológica ante el fenómeno de neocolonización agrícola en la comunidad de San Francisco Pichátaro

Este instrumento tiene como finalidad identificar el grado de persistencia de la memoria biocultural en niñas y niños (5 a 14 años) de la comunidad de San Francisco Pichátaro, lo que infiere la capacidad de resiliencia de esta comunidad ante el fenómeno de neocolonización agrícola derivado del cultivo industrial de papa (*Solanum a tuberosum*).

1) Transmisión generacional de la gastronomía local

Gastronomía (alimentos de la comunidad ingredientes locales / ¿persisten o no?

Identificas alimentos que son elaborados con los cultivos locales / semilla de la familia o la recolección en parcela o bosque.

Cuántos maíces conoces / nombre en purépecha y/o nombre en español.

2) Participación diferenciada de edades en el trabajo de la parcela

¿A qué edad empezaste a ir a la parcela / actividades que realiza por edad (0-5) (5 a los 10) (10 a los 14) / a qué edad se hacen cargo de la parcela tu(s) primo(a)s o amigo(a)s, también asisten?

¿Quién es el miembro más grande de tu familia que asiste y qué edad aproximada tiene?

Otras plantas sembradas o de recolecta en la parcela:

3) Posesión colectiva de una diversidad de semillas de los cultivos locales

¿Las semillas que usan en la parcela son de tu familia? ¿intercambian semillas con algún pariente o amigo / de cuáles semillas /con quién?

¿Compran la semilla a otro productor o en la tienda?

¿Cuántos tipos de quelite conoces de la parcela / otras plantas que se colecten en la parcela / cuál es su uso?

4) Estrategias agroecológicas

¿Sabes si le ponen abono a la parcela / de qué animal / qué se cultiva en la parcela (milpa) /qué no se siembra pero se recoge en la parcela / después del maíz qué siembra?

5) Participación intergrupala y etaria en el aprovechamiento, restauración o conservación del ecosistema circundante

¿A qué edad fuiste al bosque / actividades que se realiza por edad (0-5) (5 a los 10) (10 a los 14) / tus primo(a)s o amigo(a)s de edad parecida a la tuya van? ¿Quién es el miembro más grande de tu familia que asiste y qué edad / quién te lleva?

6) Mitos, rituales religiosos, leyendas, metáforas que incorporan el aprovechamiento, restauración o conservación de los agro ecosistemas y el ecosistema circundante

¿Algún rito al sembrar / para la semilla / para la lluvia / para el acame / para la cosecha?

Mitos, rituales religiosos, leyendas, metáforas que incorporan el aprovechamiento, restauración o conservación del ecosistema circundante.

7) Etnobotánica de elementos agroecosistema-ecosistema

¿En las parcelas de siembra se recolectan plantas, insectos o animales / algo que no sea sembrado / cuáles hongos conoces? ¿Sabes recolectar? / ¿Otras plantas, cuáles?

8) Uso de energía fósil

¿En tu casa se usa leña / cada cuándo / compra o colecta? ¿Tú sabes ir por leña?

9) Estrategias de aprovechamiento, restauración y conservación del ecosistema circundante

¿Vas al bosque / has sembrado arbolitos / traes tierra de monte? ¿Conoces los hongos / cuáles? ¿Sabes recolectar / otras plantas? ¿Nurite sabes cuáles? ¿Otra planta?/

10) Normas internas formales y no formales que regulan el acceso a los recursos maderables y no maderables

¿Sabes si cualquiera puede ir a cortar madera en cualquier momento?

¿Normas para regular el uso del bosque?

¿Normas en relación a las parcelas / cortes / cosechas / uso de...?

11) Estructura organizativa que permite una representación a escala de barrios

Estructura organizativa / familiar / resolución de conflictos / actual concejo

Cargos / panal.

12) Economía local

¿Acompañas o te mandan a cambiar plantas, semillas, hongos a la plaza o las casas? ¿Acompañas o te mandan a vender plantas, semillas, hongos a la plaza o las casas?

V.5. Los encuentros

Con las consideraciones anteriores, presentamos a continuación fragmentos de los diálogos sostenidos con los grupos focales o los individuos en particular. Para este tipo de investigación recurrimos justamente a una guía semiestructurada que fue aplicada prioritariamente en la modalidad a grupos focales: *a)* infantes de entre 6 y 11 años (26), *b)* jóvenes de entre 18 y 23 años (16) y *c)* adultos de entre 30 y 60 años (30).

Figura 20. Grupo focal con jóvenes estudiantes de la UIIM



Foto: Álvarez Chávez Carlos Andrés, 2018.

También se aplicaron entrevistas directas a tres jóvenes de entre 20 y 35 años (2019), a tres representantes de barrio (2018), al representante de la Asociación ganadera (2019) —José Luis Chávez— y al representante de Bienes comunales —señor Zacarías— (2018).

Cabe señalar que en las entrevistas con mayores de 25 años son preponderantes los hombres, no así en los grupos focales de entre 18 y 23

años o los grupos focales de infantes, donde la proporción casi llega al 50 por ciento.

- Siete de las diez especies de hongos silvestres fueron reconocidas en ambos grupos de primaria y los saben recolectar.
- Hay disputa entre qué preferirían, si pozole o sopa Maruchan; ganó el pozole por un voto.
- A los siete años empiezan a subir al monte a recoger leña y saben distinguir cuál sí y cuál no, normalmente suben con padres o abuelos.
- El trabajo en el campo es muy duro, pero les gusta cuando va la familia a cosechar o a sembrar, a deshierbar casi no les gusta.
- Prefieren la tortilla de comal que la hecha en la tortillería.

Figura 21. Grupo focal con niños de la escuela primaria Miguel Hidalgo, localizada en la plaza



Foto: Elizabeth Téllez Juanpedro, 2018.

Pedro Corona Sebastián

Barrio de Santos Reyes

Yo aprendí con mi papá, Luis Corona.

Nosotros tenemos arado de tronco (caballo), no tenemos yunta.

Figura 22. Diálogo con Pedro Corona



Foto: Gabriela Arias, 2018.

Montserrat Salvador

Sé pasar yunta.

Sé ir a la leña.

Sé hacer mancuerna.

Mi papá me enseñó.

Soy estudiante de la UIIM, estudio Agroecología para producir mejor con mi papá.

Figura 23. Diálogo con Monserrat Salvador



Foto: Gabriela Arias, 2018.

Carmen Quiroz

Si le faltas al respeto al maíz, te vas a salar.

Si tienes tu tapanco lleno, la gente dice siempre: éste sí trabaja.

Así, si te sobra maíz, te sirve para el trueque en la tienda.

Figura 24. Diálogo con Carmen Quiroz



Foto: Gabriela Arias, 2018.

Vivaldo Matías

Barrio de San Miguel

Los niños calman a la yunta; en el surco, cuando van a dar vuelta, el adulto jala pero el niño guía, porque el niño le lleva agua y le da de comer.

Las yuntas tienen nombre, hay esa tradición de ponerle nombre a todos los animales, en mi caso una se llamaba el Dibujo y el Mariguano... siempre andaba como inquieto.

Yo aprendí del campo con mi hermano mayor.

Hubo un tiempo en que se sembraba trigo, Pichátaro era reconocido por eso; hace cincuenta años que ya no se siembra.

Se dice que la semilla de trigo se fue para Pátzcuaro.

Figura 25. Diálogo con Vivaldo Matías



Foto: Gabriela Arias, 2018.

Mauricio Garibay

Barrio de San Miguel

Si vendemos el maíz no deja, pero siempre hay que tener maíz en la troje para comer.

Sembramos haba.

Aprendí de mi padre.

Mi abuelo es quien decía qué día sembrar.

Figura 26. Diálogo con Mauricio Garibay



Foto: Gabriela Arias. 2018.

Asociación de ganaderos

Destaca en esta investigación el seguimiento a la Asociación de ganaderos, cuyos miembros en su mayoría —alrededor de 85— son productores de maíz o avena y forman parte del porcentaje que abastece a la comunidad de maíz y carne local, con quienes se ha sostenido un trabajo muy modesto de diagnóstico y acción concreta en la producción orgánica de maíz.

Pichátaro, como cualquier comunidad, incluso la universitaria, tiene al interior conflictos ancestrales y hoy, con los procesos autonómicos y

presupuesto directo, se han exacerbado, lo que hace que los procesos en la búsqueda del bien común o del buen vivir sean más complejos, aunque el fluir de los tiempos en ambas realidades también son distantes.

Figura 27. Reunión con Asociación de ganaderos



Foto: Gabriela Arias, 2019.

Figura 28. Acuerdos de la asociación ganadera

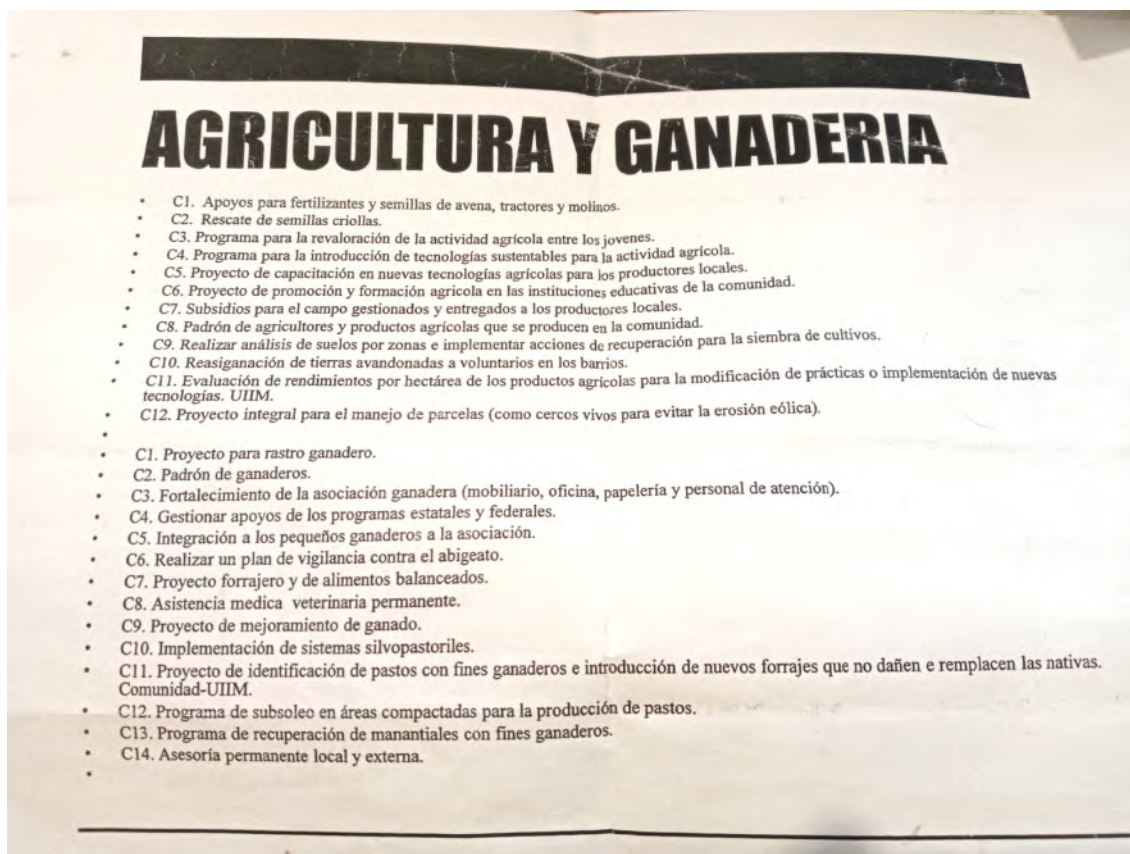


Foto: Gabriela Arias, 2019.

V.6. Resiliencia socioecológica ante el fenómeno de neocolonización agrícola

Resistencia

Memoria biocultural

Conocimientos-saberes-lingüística-genómica

Reproducción de la vida

Socioecosistema

Resiliencia socioecológica

Transmisión del conocimiento

Cosmovisión

Tecnología

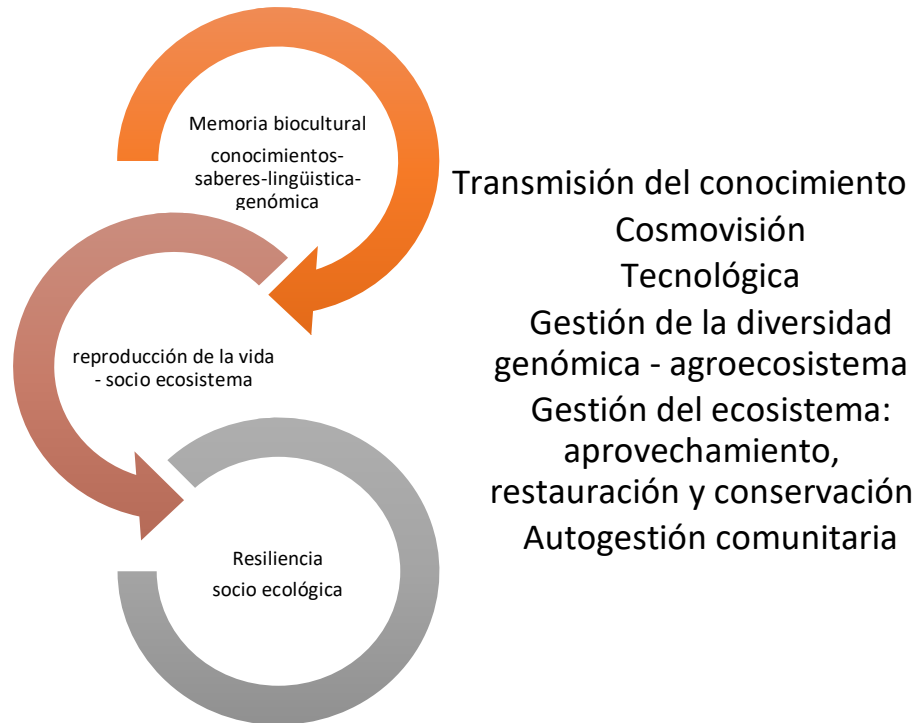
Gestión de la diversidad genómica-agroecosistema

Gestión del ecosistema: aprovechamiento, restauración y conservación

Autogestión comunitaria

Síntesis de Resultados

Figura 29. Diagrama de interconexiones



Elaboración propia.

Figura 30. Secuencia de transferencia transgeneracional del conocimiento. Síntesis de resultados



Conclusiones del capítulo

La racionalidad local de San Francisco Pichátaro

Identificamos que en la racionalidad local de San Francisco Pichátaro subsiste un sistema de razonamientos, valores y normas que definen la acción que relaciona medios y fines; además, permite un conjunto de procesos sociales que intervienen en la producción agropecuaria y la organización social fundada en los potenciales de la naturaleza, que incluye por ejemplo acciones como la recolección y manejo integral del bosque, además de los valores culturales para la reproducción de la vida y, por ende, de los socioecosistemas.

La identidad de la comunidad subsiste en las fiestas religiosas, los rituales vinculados con el aprovechamiento del bosque, los rituales vinculados con la siembra y los vínculos de reciprocidad de las unidades familiares.

Actualmente, el Registro Agrario Nacional en el 2015, reconoce que la comunidad de San Francisco Pichátaro cuenta con una superficie de 9127.800000 ha en propiedad comunal, con derecho de 651 beneficiarios, lo que implica una propiedad que si bien se usufructúa de forma individual se normativiza de manera colectiva.

La forma de usufructo de la tierra y el conocimiento cimentado durante varios cientos de años en la relación cultura-naturaleza, determinan amplias posibilidades para la gestión sustentable del territorio.

Así, en entrevistas con familias de la comunidad se reconoce el uso actual de siete variedades de maíz, las cuales están vinculadas específicamente con la alimentación cotidiana o especial en el conjunto de la comunidad.

Las respuestas individuales y colectivas

¿Hay una racionalidad local en San Francisco Pichátaro? La participación desde la infancia en la parcela transmite cada uno de los momentos de trabajo, vincula poco a poco a los más pequeños y pequeñas con las actividades, por lo que la traza de la cultura agrícola, más la que se inscribe en la memoria del paladar, permanece, por ello, aun cuando la persona migre, regresa a sembrar o es parte del mercado de la nostalgia en el nuevo país.

La gestión sustentable del territorio en esta región, y particularmente en las comunidades, es posible si implica una propuesta endógena que permita visibilizar su riqueza en relación al vínculo cultura-naturaleza.

Tabla 21. Registro de variedades locales de maíz (2017) que se siembran en la comunidad y que están vinculadas de forma determinante con la alimentación cotidiana o con alimentos-identidad que reproducen la racionalidad local

Nombre común	Uso gastronómico
Güarote	Pozole, ponteduro
Blanco	Tortillas, atole blanco, pozole, tamales
Rojo	Atole
Azul	Tortillas, tamales
Amarillo	Pinole, atole de pinole
Pinto	Tamales
Negro	Atole de tamarindo

El éxito de lo antes planteado se hace indispensable, toda vez que la producción de papa ocupa aproximadamente el 20 por ciento de las hectáreas en uso y ocasiona impactos sociales y ecológicos de gran envergadura al involucrar, en el aspecto sociocultural, la interrupción de la transmisión generacional del conocimiento para la producción de cultivos agrícolas, lo que incluye la mejora y resguardo del germoplasma local para su empleo futuro.

Otro impacto es la formación local de nuevos sujetos sociales, como los jornaleros agrícolas, sin derechos laborales y expuestos sin protección de forma permanente a los agrotóxicos. De manera conjunta, ambas situaciones disminuyen los saberes y la garantía de producir o recolectar la diversidad de alimentos relacionados con la milpa —calabaza (*Cucurbita*),

haba (*Vicia faba*), diversos quelites (quenopodiáceas), anís local (apiáceas), entre muchos otros—; es decir, se trastoca la cosmovisión que dirige la racionalidad para reproducción de la vida no sólo de seres humanos, sino también del ecosistema circundante.

Figura 31. Preparación de nixtamal y atole de grano en San Francisco Pichátaro



Fotos: Ramón Cortés, 2018.

En el aspecto ecológico, el uso de más de veinte agroquímicos sintéticos durante cada ciclo de cultivo, como lo registra Máximo (2017), infecta los cuerpos de agua, la microbiota del suelo, a los organismos polinizadores — necesarios para la estabilidad del ecosistema que requiere a las plantas silvestres— y, más grave aún, impactos negativos a la salud humana. Por ejemplo, en el 2015 la Organización Mundial de la Salud reconoció al

glifosato —ingrediente activo de herbicidas— como precursor de cáncer; dicho producto es aplicado tres veces a la semana los meses de julio a noviembre en las parcelas sembradas con papa.

Figura 32. Preparación de atole de grano en San Francisco Pichátaro



Foto: Gabriela Arias, 2019.

Otro impacto determinante es la erosión de los suelos agrícolas, con la pérdida de cantidades irreversibles de la superficie fértil, alrededor de 300 toneladas por ciclo, como revela la evaluación realizada por Máximo (2017), lo que merma de forma grave la autonomía para el sostenimiento a largo plazo de la producción local de alimentos; “a nivel nacional, la erosión de suelos alcanza 66 por ciento del país” (Inegi, 2015), lo que “impacta seriamente sobre los rendimientos agrícolas”.

Lo anterior coloca a las unidades familiares de la comunidad de estudio en una condición de vulnerabilidad alimentaria que impacta a nivel nacional, pues la pérdida de saberes y germoplasma disminuyen la capacidad de responder a procesos adversos, como el cambio climático.

No obstante, consideramos que en las comunidades indígenas persiste, al igual que en los procesos históricos anteriores, la posibilidad de sostener, a través de la memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2009), una racionalidad local que coloca en su centro de interés la reproducción de la vida (Hinkelammert, 2013), vinculada a su vez con la racionalidad ambiental (Leff, 2013), lo que permitiría la resiliencia socioecológica (Altieri, 2013) ante el fenómeno de neocolonización agrícola, todo ello antecedido de un proceso de resistencia política como sustento de autonomía.

Lo anterior es base fundamental para considerar la posibilidad de que en la comunidad de San Francisco Pichátaro, ante el proceso de neocolonización agrícola, persiste un proceso de resiliencia socioecosistémica o socioecológica, la cual definimos como la capacidad para afrontar situaciones extremas, adversas o desafiantes que provocan en el grupo social su adaptación positiva con habilidades para tomar decisiones que implican la construcción o reconstrucción de su estructura, función e identidad esencial.

Esto se traduce, en el ámbito ecológico, en la capacidad de manejo sustentable del germoplasma local y la transferencia del conocimiento; a nivel comunidad, en el sistema de articulación social que permite la racionalidad local.

Capítulo VI

Capítulo VI

Conclusiones

Don Fernando y el maíz

He visto dientes bellos, como los del tío Catalino, en Charco Redondo, Oaxaca, ahí donde las luminiscencias de su laguna retan a la ciencia ficción. Pero los dientes de don Fernando son misteriosos, como el maíz amarillo, ese que sólo crece en el paraje llamado Kanankio, de San Francisco Pichátaro, pequeño y precoz y, por lo tanto, resistente a las heladas y al acame. “El maíz es como un tata” —me dijo un día—, “no podemos tener la mazorca tirada así nomás, porque se enoja y el próximo año no da”. “Mi abuelo me decía que a luego lo guarde en la troje, que haga las mancuernas, que le hable; si vienen a comprar después de las seis, que vengan mañana, porque el maíz se duerme temprano”. Ambos, el maíz y don Fernando, se conocen bien, se respetan, se aprecian; es quizá mayor el respeto de don Fernando, pues el Tziri seguido le juega malas bromas.

Gabriela Arias, 2017

La vida cotidiana en las comunidades originarias sin duda enfrenta a la academia con una realidad paralela.

Un ejemplo claro es el masivo uso de la leña, el cual sorprende al recordar que el ser humano logró hacer fuego por primera vez hace 300 mil años y hoy casi 100 millones de hombres y mujeres en México, entre ellos los de la comunidad de San Francisco Pichátaro, dependen de ese biocombustible todos los días para preparar comida caliente y bañarse con agua tibia.

Es decir, la información es desbordante cuando se propone una investigación como esta, pero lo es aún más en los diálogos sostenidos. Subsiste una

distancia perceptual de lo que nos circunda: ni las etnociencias con su necesidad de puntos para el Sistema Nacional de Investigadores logra desmarcarse de la traducción de nombres de plantas o animales en lenguas originarias o las jerarquías de clasificación.

La humanización de la naturaleza como expresión de los mitos o los ritos, la oralidad y la praxis como transmisores del conocimiento, los saberes locales y los valores entre difusos y entre mezclados, regulan la vida cotidiana y cumplen su papel de mantenerles inalcanzables.

Con lo anterior no asevero que en las comunidades originarias todo sea positivo *per se*. Por supuesto, es lamentable tanto el limitado ejercicio de los derechos de las mujeres o bien el lucro solapado por autoridades o académicos de la condición de indígena para justificar la violencia de género, el abuso sexual o económico o bien la tolerancia a la corrupción.

VI.1. Es posible una resiliencia socioecológica en San Francisco Pichátaro ante el fenómeno de neocolonización agrícola

En las comunidades originarias se hacía y se hace agroecología, economía social, un manejo de la complejidad que articula ecosistema con agroecosistema, derivando en un aprovechamiento que prioriza la recuperación de la función y estructura del socioecosistema;⁴ es decir,

⁴ “La conservación de la agrobiodiversidad —las especies cultivadas, sus parientes silvestres y especies asociadas a los agroecosistemas— y de los procesos que la generan y mantienen en los sistemas tradicionales agrícolas es un elemento estratégico para la seguridad y soberanía nacional —a diferentes escalas— y para la alimentación mundial. Sin embargo, para que la conservación de dicha agrobiodiversidad sea posible a largo plazo, es necesario conocer y generar información sobre las especies que la conforman y los procesos que la mantienen. Las actividades de selección, manejo y uso de especies que lleva el ser humano en los agroecosistemas tradicionales, en conjunto con la incidencia/influencia de las

sustentabilidad; todo ello incluso antes de que la academia los nombrara como conceptos.

Al interior de las comunidades estos procesos también son nombrados, fluyendo de generación en generación, encapsulados en mitos, ritos, prácticas colectivas, metáforas, leyendas, consejos, alimentos locales. Son los sentidos como el olfato, el oído, el tacto y la vista, el núcleo de resguardo; el más importante y más antiguo es el olfato, el que sustenta de forma determinante la memoria. Por ejemplo, el llamado mercado de la nostalgia, que tiene como nicho a los migrantes en Estados Unidos, gana con la añoranza del nacatamal o la tlayuda, porque es éste, el olfato, el que define los gustos del paladar, la memoria evolutiva de la sobrevivencia; oler la presencia de la bestia determinaba la vida o la muerte, oler el platillo consumido en la infancia puede reconfortar el corazón trastocado por la ausencia de la abuela y guiar la acción de querer sembrar yerba santa aun en la gran ciudad.

Los saberes comunitarios locales han resistido a través de la memoria biocultural sustentada en el paladar ligado al olfato, a la transmisión simbólica-práctica y al lazo de convivencia en la parcela, a pesar de la presión económica del neoliberalismo.

Así, con las estrategias agroecológicas visibilizadas por ejemplo en la milpa, lograron resistir a las nuevas tecnologías y prioridades comerciales de la Colonia y la Revolución verde.

Ahora la triada maíz, frijol, calabaza son fundamento del policultivo descrito

condiciones ambientales particulares de cada parcela —y el eventual flujo génico con parientes silvestres—, son el motor de la evolución de las especies domesticadas. México como centro de origen y diversidad de más de 100 especies de importancia para la agricultura es un país privilegiado, y tiene la responsabilidad de resguardar, visibilizar y aprovechar dichos recursos” (Conabio, 2019).

por los investigadores como el gran logro de interacciones ecológicas, pero la milpa no es solamente un agroecosistema de diversidad estable; es, además, la muestra de la articulación con el ecosistema local, al incluir plantas silvestres toleradas y consumidas a través del acto de la recolección como los quelites o plantas medicinales y muchas veces insectos u hongos, lo que además tiene impacto en la salud del suelo agrícola.

El acto de recolectar es lo más cercano a los primeros pasos de abstracción para la alimentación humana; es decir que, mediante la observación, el olfato, el ensayo y error, el ser humano logró identificar qué plantas, insectos o animales superiores eran buenos para comer. Así es como la complejidad de articulaciones entre la comunidad y los recursos biótico y abióticos del ecosistema circundante se construye en colectivo y se transmite intergeneracionalmente. Como lo señala Toledo (1991), el hombre o mujer indígena, campesino que se coloca frente a la decisión de qué, cómo y cuándo sembrar está respondiendo al saber de un linaje, así como aportando nuevas ideas y transmitiendo todo ello a las nuevas generaciones.

La forma en que esto se transmite conjuga lo simbólico y la práctica concreta; verbigracia, los habitantes de la Meseta Purépecha denominan “tata” al maíz; ésta es la palabra que se usa para nombrar a alguien de respeto, normalmente ancianos que han ganado el término con su actuar íntegro en la vida. Así, el maíz se personaliza simbólicamente: el maíz no debe mantenerse tirado en el suelo después de la cosecha; si lo haces, la próxima siembra se *malogra*, no se vende después de las seis porque ya duerme.

Guardarlo a tiempo en la troje o encostalarlo puede lograr que se minimice la merma provocada por las plagas del grano, dado que la troje está en alto con aire circulando, el piso es blanqueado con cal y si se encostala a tiempo impacta positivamente en su control.

Esto, que es vigente en muchas partes de América Latina, ha permitido que

las comunidades originarias en todo el mundo sean reconocidas como las que han logrado resguardar la diversidad ecosistémica menos perturbada, lo que permite servicios ambientales inconmensurables y quizá permita reconstruir la estabilidad de algunos ecosistemas altamente degradados, tal como lo señala la Unesco en su informe 2017⁵.

La médula de ello son los saberes locales que derivan de su construcción en forma semiótica (Cox, 1996), con “términos multívocos y de conceptos indicativos multidimensionales”.

La metáfora, “la personificación, el modo subjuntivo y el uso simbólico del lenguaje” son instrumentos de doble pista, empíricos y simbólicos a la vez. Así, “los significados de sus conceptos transforman el discurso en un diálogo intersubjetivo con el entorno natural que a través del lenguaje se personifica y diviniza”. Un carácter colectivo que permite, a quienes lo comparten, construir oraciones cargadas de “significados afectivos y simbólicos”, que permiten pertenecer simultáneamente en “el campo de lo empírico y lo concreto, en el campo ético-religioso de lo simbólico; es un saber ritual ligado a la producción y a la reproducción de la vida”.

⁵ “Los conocimientos locales han contribuido al funcionamiento de los ecosistemas, la implantación de sistemas de alerta temprana de desastres y la adaptación al cambio climático y la resiliencia frente a él. La Iniciativa sobre los Sistemas Rurales de Alaska, de los Estados Unidos, en la que los estudiantes interactúan con ancianos indígenas, es un ejemplo de aprendizaje escolar a partir de saberes autóctonos” (Unesco, 2017).

Referencias

Referencias

- Adger, W. N. (2000). Social and ecological resilience: are they related? *Progress in Human Geography*, 24(3), 347–364. <https://bit.ly/3Piz0Zf>
- Alarcón-Cháires, P. (2012). *Entoecología de los indígenas Purépecha. Una guía para un análisis de la apropiación de la naturaleza*. Centro de Investigaciones en Ecosistemas-UNAM.
- Alcalá, J. (2013). *Relación de Michoacán*. Ed. Colegio de Michoacán.
- Altieri, M. (2013). Construyendo resiliencia socio-ecológica en agroecosistemas: algunas consideraciones conceptuales y metodológicas. *Revista de Agroecología*, No. 8. Ed. Universidad de Murcia.
- Altieri, M. y Clara, N. (2012). *Agroecología: única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica*. Socla.
- Anderies, J. M., Janssen, M. A., y Ostrom, E. (2004). A framework to analyze the robustness of social–ecological systems from an institutional perspective. *Ecology and Society*, vol. 9, núm. 1, 18. <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss1/art18/>
- Argueta, V. (1991). *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*. Ed. CIIH-UNAM y Porrúa.
- Argueta, V. (1998). *Etnozoología purépecha*. [Tesis de licenciatura no publicada]. UNAM.
- Argueta, V. (2008). *Los saberes purépechas. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. UNAM, UIIM.
- Arias, G. y Efrén, M. (2021). Las comunidades purépechas: soberanía alimentaria ante el COVID-19. *Saber más, revista de divulgación*, año 9, No. 54. UMSNH.

- Arocena, J. (1995). *El desarrollo local: un desafío contemporáneo*. Nueva sociedad.
- Barrera-Bassols, N. (1986). *La cuenca del lago de Pátzcuaro: aproximación al análisis de una región natural*. UNAM.
- Barrera-Bassols, N., Astier, M. y Quetzalcóatl, O. (2009). El concepto "tierra" y el maíz en San Francisco Pichátaro, Michoacán. *Biodiversitas*, 87:1-6. Conabio.
- Bartra, A. (2006). *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. UACM.
- Bartra, A. (2010). Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, 44, 5–24. <http://www.jstor.org/stable/41426470>
- Barzola, E. J. (2019). *La mercantilización del agro y la resistencia contra el extractivismo agrícola sojero en Argentina*. Universidad Siglo 21.
- Bejarano, F. (2017). *Los plaguicidas altamente peligrosos en México*. Ed. de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México.
- Berkes, F. y Folke, C. (1998). *Linking Social and Ecological Systems for Resilience and Sustainability*. Foundation MacArthur, Beijer International Institute of Ecological Economics.
- Bertalanffy, L. (2019) *Teoría general de los sistemas*. Fondo de Cultura Económica.
- Boege, E. (2008). El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación *in situ* de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas. INAH-CDI.
- Bonfil, G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial.
- Borlaug, Norman E. (1970). *La revolución verde. Paz y humanidad. Discurso al recibir el premio nobel de la paz*. UACH.
- Capra, F. (1999). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama.

- Carrera, A. (2011) *Integración del conocimiento tradicional en el manejo de los maíces criollos de Michoacán*. UACH.
- Casas, A. (2014). Manejo sustentable de recursos naturales: naturaleza y cultura. En Arias, et al. (2014). *Sustentabilidad e interculturalidad. Paradigmas entre la relación cultura y naturaleza*. UIIM.
- Cassirer, E. (1994). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Centro Internacional de la Papa [CIP]. (s/f). *Papa*.
<https://cipotato.org/es/potato/>
- Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad [Conabio]. (2019). Convocatoria GEF-Agrobiodiversidad Mexicana 01. "Recopilación, obtención y generación de información a integrarse en el Sistema de Información de la Agrobiodiversidad".
<https://bit.ly/3JViInZ>
- Conabio. (2020). *Razas de maíz de México*. <https://bit.ly/3Pms8da>
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [const.]. Artículo 2. 5 de febrero de 1917 [28-05-2021].
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [const.]. Artículo 27. 5 de febrero de 1917 [28-05-2021].
- Conway, G. (1987). *The Properties of Agroecosystems*. *Agricultural Systems* 24/95-117/ *Agricultural Systems* 24. International Institute for Environment and Development.
- Coraggio, J.L. (2013). *La economía social y solidaria y el papel de la economía popular en la estructura económica*. Mimeógrafo.
- Cortés, R. (2019). *Producción local de maíz (Zea mays L.) de 2016 al 2018, para la elaboración y consumo de tortilla, en la comunidad de San Francisco Pichátaro*. [Tesis de licenciatura no publicada]. UIIM.
- Cox, A., (1996). *El saber local, metodologías y técnicas participativas*. NOGUB-COSUDE CAF.

- De Sousa, S. B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI, Clacso.
- Dietz, G. (2001). La comunidad purhépecha como cultura híbrida: regionalizaciones y localizaciones de "lo indígena" en México. *Diálogos Latinoamericanos*, núm. 3, 2001, pp. 3-42. Aarhus Universitet.
- Ebergenyi, I. (1990). *La territorialidad andina prehispánica*. Mimiógrafo. INAH
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO]. (2008). *Año internacional de la papa*. <https://www.fao.org/3/i0500s/i0500s01.pdf>
- FAO. (s/f). *Base de datos estadísticos corporativos de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAOSTAT)*. <https://www.fao.org/faostat/es/#data/QCL/visualize>
- Felipe, J. L. (2015). *Valoración comunitaria sobre los recursos forestales no maderables (RFNM), en la comunidad de San Francisco Pichátaro, Michoacán*. [Tesis de licenciatura no publicada]. UIIM.
- Feyerabend, P. (1978). *La ciencia en una sociedad libre*. Ciudad de México, México. Siglo XXI.
- Foladori, G. y Pierri, N. (2005). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Cámara de Diputados LIX Legislatura, Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Folke, C. (2006). Resilience: the emergence of a perspective for social-ecological systems analyses. *Global environmental Change*, vol. 16, pp. 253-267. Elsevier.
- García, N. (2001). *Culturas híbridas. estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina. Paidós.

- García, R. (2007). *Sistemas Complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Gedisa editores
- Geilfus, F. (2002). *80 herramientas para el desarrollo participativo: diagnóstico, planificación, monitoreo, evaluación*. Frans Geilfus.
- Giraldo, F. (2018). *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*. Ecosur.
- Gonzales, S. M. C., Rendón, G. M. R., Odenthal, T.J., Ortiz, Á.D. (2004). *Proyecto de Conservación y Manejo Sustentable de Recursos Forestales en México (Procymaf II). Evaluación Rural Participativa de la Comunidad Indígena San Francisco Pichátaro, Tingambato, Mich*”. Cofom.
- Google. (s/f). [San Francisco Pichátaro]. Recuperado el 7 de agosto de 2022 de <https://bit.ly/3Q7Cjnk>
- Grawitz M. (1975). *Métodos y técnicas de las ciencias sociales*. Ed. Hispano-Europea.
- Hardesty, D. L. (1979). *Antropología ecológica*. Ediciones Bellaterra.
- Hernández, A. y Vázquez, C. (Eds.) (2019). *Atlas de la agroindustria. Datos y hechos sobre la industria agrícola y de alimentos*. Ciudad de México, México. Fundación Heinrich Böll y Fundación Rosa Luxemburg.
- Hessen J. (s/f). *Teoría de conocimiento*. Ed. ILCA. <https://bit.ly/3zR788M>
- Hetch, S. (1991). La evolución del pensamiento agroecológico. *Agroecología y desarrollo*, Año 1 No. 1, pp. 2-15. Clades.
- Hinkelammert, F.J y Mora, J. H. (2013). *Hacia una economía para la vida*. UMSNH.
- Inchaustegui, C. (1977). *Relatos del mundo mágico mazateco*. INAH.
- Inegi. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. <http://www.inegi.org.mx>

- Inegi. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2010*.
<https://www.inegi.org.mx/app/scitel/Default?ev=9>
- Inegi. (s/f-a). *Climatología* [base de datos].
<https://www.inegi.org.mx/temas/climatologia/>
- Inegi. (s/f-b). *Conjuntos de Datos Edafológicos Serie II* [base de datos].
<https://www.inegi.org.mx/temas/edafologia/>
- Inegi. (s/f-c). *Geología* [base de datos].
<https://www.inegi.org.mx/temas/geologia/>
- Juanucua, J. (2022). *Resistencias comunitarias contra el despojo en Michoacán. Berries, inmobiliarias y aguacate*. Centro Observatorio Rural Tharexikua-Molino de Letras.
- Kahn, J. S. (comp.). (1975). *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Anagrama.
- Lander, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Unesco-Iesalc.
- Leff, E. (2013). *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. Ed. Siglo XXI.
- Lenin. V. I. (2012). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Taurus ediciones, colección Great Ideas.
- Levi-Straus, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lin, B. B. (2011). Resilience in Agriculture through Crop Diversification: Adaptive Management for Environmental Change. *BioScience* 61: 183–193. <https://bit.ly/3PeZXgn>
- Linck T. (1988) *El trabajo campesino*. Universidad de Toulouse Francia (CNRS).
- López, G. y Ulises, R. (2014). *Sistemática de plantas cultivadas*. UACH.

- Malinowski, B. (1995). *Los argonautas del pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Península Ediciones.
- Mandujano E., M. (2014). La primavera *p'urhépecha*; resistencia y buen gobierno en Cherán K'eri. *Bajo palabra. Revista de filosofía*. Universidad de Madrid. <https://bit.ly/3QdQ2sR>
- Marx, C. (2014). *El capital: Crítica de la economía política. Tomo I, Libro I. El proceso de producción del capital*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Máximo, C. N. (2017). *Impacto socio-ambiental del cultivo convencional de papa, en la comunidad de San Francisco Pichátaro, Michoacán*. [Tesis de licenciatura no publicada]. UIIM.
- Mooney, P. y Grupo ETC. (2019). *La insostenible Agricultura 4.0. Digitalización y poder corporativo en la cadena alimentaria*. Grupo ETC, Glocon, Inkota, Fundación Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Navarrete, S. (1994). Las transformaciones de la economía indígena en Michoacán: siglo XVI. En Rojas, T. (coord.). (1994). *Agricultura Indígena: pasado y presente*. Pp. 109-128. Ciesas.
- Nicholls, C. y Altieri, M. (2013). *Agroecología y cambio climático. Metodologías para evaluar la resiliencia socio-ecológica en comunidades rurales*. Red Iberoamericana de Agroecología para el Desarrollo de Sistemas Agrícolas Resilientes al Cambio Climático.
- Noah, Y. (2014). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Debate.
- Padilla, S. (2019). *Ensayo sobre el concepto de comunidad*. Universidad de la Costa. <https://bit.ly/3QhiYAh>
- Park, R. E. (1988). Ecología Humana. En Bassols, M. (comp.) (1988). *Antología de Sociología Urbana*. Pp. 92-103. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM.

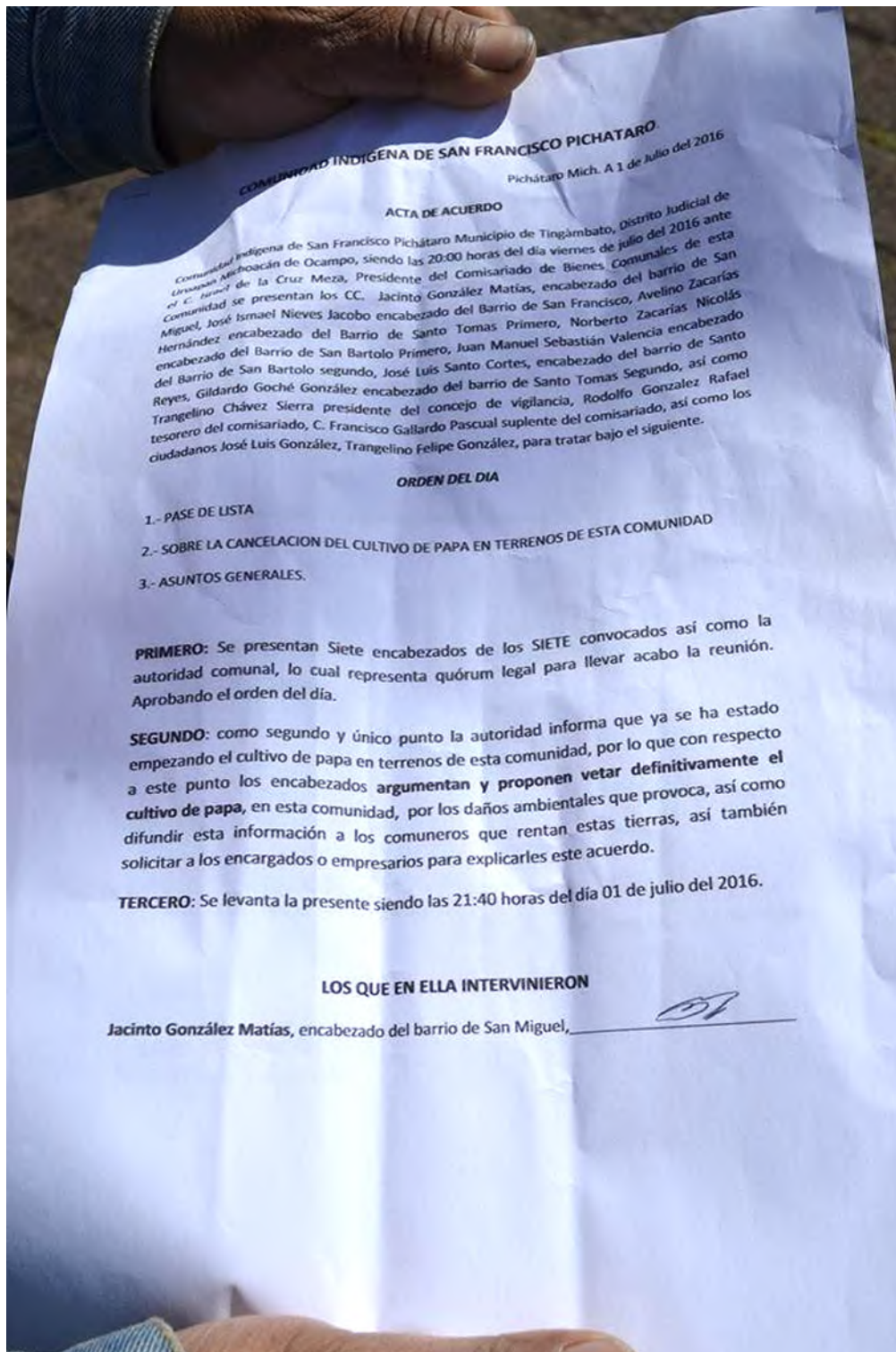
- Pierri, N. (2005). Historia del concepto de desarrollo sustentable. En Foladori, G., Pierri, N. (2005). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Pp 27-81. Cámara de Diputados LIX Legislatura, Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Polanyi, K. (1976). El sistema económico como proceso institucionalizado. En Godelier, M. (edit.). (1976). *Antropología y economía*. Anagrama.
- Pozas, R. (1964). *El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social*. UNAM.
- Ribeiro, S. (15 de febrero de 2020). Nuevo asalto corporativo a la alimentación. *La jornada*.
- Rubio, B. (2014). *El dominio del hambre. Crisis de hegemonía y alimentos*. UACH.
- Santos, M. L. (2014). *Etnoecología, etnobotánica y aspectos ecológicos de plantas útiles de la comunidad purépecha San Juan Carapan, Michoacán*. [Tesis de Licenciatura no publicada]. UIIM.
- Santos, R. y Berenice, F. (2014). Etnobotánica y manejo tradicional de Uits´Akuat´ Irecuecha en la comunidad purépecha San Juan Carapan, Michoacán. En Arias, et al. (2014). *Sustentabilidad e interculturalidad. Paradigmas entre la relación cultura y naturaleza*. UIIM.
- Semo, I. (11 de marzo de 2017). ¿Indígenas o pueblos originarios?: una reforma conceptual. *La Jornada*. <https://bit.ly/3p9U1ur>
- Servicio de Información Agroalimentario y Pesquero [SIAP]. (2019). *Atlas Agroalimentario 2019*. Sader.
- Toledo, V. (1991). *El juego de la supervivencia, un manual para la investigación etnoecológica en América Latina*. Clades.
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2009). *La Memoria Biocultural. La Importancia Ecológica de las Sabidurías Tradicionales*. Icaria editorial.

- Unesco. (2017). El planeta: la sostenibilidad ambiental.
<https://bit.ly/3Ratzxs>
- Vandermeer, J.; van Noordwijk, M; Ong, CK; Anderson, J.; Perfecto, Y. (1998). Global change and multi-species agroecosystems: Concepts and issues. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, volúme 67, pp. 1-22.
- Ventura, M. (2018). Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos de facto y de jure. *Espiral*, 25(73), 161-201.
<https://bit.ly/3QBpMZb>
- Ventura, M. (2021). Desafíos de los gobiernos comunales en Michoacán. Presupuestos directos en la era de la judicialización de los derechos indígenas en México. *Rev. nuestramérica*, vol. 9, núm. 17.
- Zantwijk, R. A. M. Van. (1974). *Los servidores de los Santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*. Secretaría de Educación Pública.
- Zemelman, H., y Martínez, A. (1987). *Conocimiento y sujetos sociales: contribución al estudio del presente*. Colegio de Mexico.

Anexos

Anexos

Anexo 1



José Ismael Nieves Jacobo encabezado del Barrio de San Francisco, J. Ismael Nieves

Avelino Zacarías Hernández encabezado del Barrio de Santo Tomas Primero, [Signature]

Norberto Zacarías Nicolás encabezado del Barrio de San Bartolo Primero, [Signature]

Juan Manuel Sebastián Valencia encabezado del Barrio de San Bartolo segundo [Signature]

José Luis Santo Cortes, encabezado del barrio de Santo Reyes, _____

Gildardo Goché González encabezado del barrio de Santo Tomas Segundo _____

Francisco Gallardo Pascual suplente del comisariado, [Signature]

José Luis González, _____

Trangelino Felipe González, [Signature]

Jaime Alvelo [Signature]

Juan Castro _____

V.o B.o

C. ISRAEL DE LA CRUZ MEZA
PTE DEL COMISARIADO DE BIENES COMUNALES

C. TRANGELINO CHAVES SIERRA
PTE. CONCEJO DE VIGILANCIA

C. RODOLFO GONZALEZ RAFAEL
TESORERO DEL COMISARIADO

Anexo 2

¡Juntos fortalezcamos la Comunidad que queremos tener!



PROGRAMACIÓN

ACTIVIDAD	HORARIO
REGISTRO DE PARTICIPANTES	9:00 -10:00 A.M.
BIENVENIDA y PONENCIA.	10:00 -10:30 A.M.
DESARROLLO DE LAS MESAS DE TRABAJO	10:30 - 12:30 P.M.
RECESO	12:30-12:45 P.M.
PLENARIA Y SOCIALIZACIÓN	12:45 - 2:00 P.M.
COMIDA Y CIERRE DEL EVENTO.	2:00 - 3:00 P.M.

MAESTROS DE CEREMONIA:
Prof. Martha de Jesús Silva.
Prof. Wilver Mariano Ortega.

¡ASISTE NO FALTES! ES MUY IMPORTANTE TU PARTICIPACIÓN



INVITAN:

CONCEJO COMUNAL

REPRESENTACIÓN COMUNAL

ENCABEZADOS DE BARRIOS

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDÍGENA DE MICHOACÁN



COMUNIDAD INDÍGENA DE SAN FRANCISCO PICHÁTARO



CONCEJO COMUNAL

PRIMER FORO COMUNAL

CONSTRUYENDO CAMINOS Y TERRITORIOS HACIA LA AUTONOMÍA Y AUTOGOBIERNO

EL DÍA 31 DE MARZO DEL 2019.

INTRODUCCION.

En el año 2016, después de un largo proceso de lucha y organización comunal, la comunidad indígena de San Francisco Pichátaro logró el reconocimiento de sus derechos colectivos a la autodeterminación, autonomía y autogobierno que le otorgan los instrumentos jurídicos y los usos y costumbres de la propia comunidad.

Este acontecimiento marcó un nuevo rumbo en la historia de nuestra comunidad pues con este hecho San Francisco Pichátaro se convirtió en sujeto de su propio destino y emprendió el camino de la autonomía revalorizando y fortaleciendo sus valores profundos que le dan identidad, tales como: la historia, el territorio, la lengua, la cosmovisión, la cultura, entre otros. En este mismo sentido integró un gobierno local basado en sus formas de organización ancestrales.

Además, el reconocimiento legal, le otorgó el derecho a la asignación directa de los recursos, emanados de la política pública además de otros programas en beneficio de la comunidad, los cuales se están administrando de acuerdo a los usos y costumbres con todos los derechos y obligaciones que por ley le corresponden.

Es por ello que en el afán de seguir construyendo nuestro proyecto comunal y para dar cauce a los procesos de autogestión, autonomía y autogobierno que permitan mejorar las condiciones de vida de los habitantes, hemos emprendido un proceso de consulta con todos los sectores de la comunidad, y con el respaldo de algunas instituciones educativas y gubernamentales, a fin de integrar un diagnóstico actualizado de las necesidades más apremiantes a resolver.

Los resultados de esta consulta nos permitirán elaborar un programa de trabajo a corto, mediano y largo plazo, y una distribución equitativa de los recursos en la solución de cada uno de los problemas de la comunidad que haga posible, no solamente tener una vida digna sino proyectarnos para las nuevas generaciones de comuneros y como herramienta de trabajo para la orientación del Concejo Comunal.

OBJETIVOS

Fortalecer los procesos de la libre determinación, autonomía y autogobierno a través de un plan de vida comunal propuesto por las y los comuneros de la Comunidad Indígena de Pichátaro.

Elaborar una propuesta de trabajo que permita a la comunidad generar condiciones para una vida saludable con justicia y dignidad.

Motivar la participación colectiva de toda la comunidad con el propósito de elaborar un plan de trabajo de acuerdo a nuestras expectativas y necesidades.





EL FORO

Este se desarrollará en mesas de análisis y reflexión abordando distintos temas identificando la problemática más importantes de nuestra Comunidad:

1. EDUCACIÓN
2. TERRITORIO Y MEDIO AMBIENTE
3. COMERCIO Y SERVICIOS
4. ARTESANÍAS, IDENTIDAD Y CULTURA
5. CULTURA FÍSICA
6. SEGURIDAD Y JUSTICIA COMUNAL
7. OBRAS E INFRAESTRUCTURA
8. AGRICULTURA Y GANADERÍA
9. COMUNICACIÓN Y DIFUSIÓN
10. ATENCIÓN A LA FAMILIA COMUNAL
11. SALUD Y ALIMENTACIÓN
12. AUTONOMÍA Y GESTIÓN.

Ubica la mesa de tu interés,

¡Tú opinión es importante!

Anexo 3



COMUNIDAD INDIGENA DE SAN FRANCISCO PICHATARO, MICH.

CONCEJO COMUNAL-UNIVERSIDAD INTERCULTURAL INDIGENA DE MICHOACAN

NOMBRE DE LA MESA DE TRABAJO: _____



CONTESTA LAS SIGUIENTES PREGUNTAS DE UNA MANERA SENCILLA Y BREVE:

PREGUNTA	RESPUESTA
¿Cuáles son los principales problemas que ve usted en la comunidad?	
¿Por qué piensas que estamos así?	
¿Cómo piensas que se puede resolver?	
¿Qué propones para resolverlo?	

Nota: Si ocupas mas espacio ponlo en el reverso de la hoja al igual si tienes dudas preguntar a el coordinador de la mesa.

Anexo 4

MESA SALUD	
FIN	CONTRIBUIR A MEJORAR LA ATENCION MEDICA DEL CENTRO DE SALUD MEDIANTE EL AUMENTO DE PERSONAL MEDICO QUE ATIENDA A LA POBLACION DE LA COMUNIDAD DE PICHATARO
PROPOSITO	EL CENTRO DE SALUD DE LA COMUNIDAD DE PICHATARO AUMENTE EL PERSONAL MEDICO PARA BRINDAR MEJOR ATENCION MEDICA
COMPONENTE	C1. NUMERO DE MEDICOS Y PERSONAL DE GUARDIA GESTIONADA ANTE LA SECRETARIA DE SALUD C2. CONSULTAS MEDICAS OFRECIDAS A LA SEMANA INCREMENTADA C3. NUMERO DE GUARDIAS EN EL CENTRO DE SALUD INCREMENTADA
FIN	PROPICIAR LA ATENCION INMEDIATA Y OPORTUNA DEL CENTRO DE SALUD DE PICHATARO MEDIANTE LA AMPLIACION DE LA INFRAESTRUCTURA Y EL EQUIPAMIENTO MEDICO
PROPOSITO	EL CENTRO DE SALUD DE PICHATARO AMPLIA SU INFRAESTRUCTURA Y EQUIPAMIENTO MEDICO
COMPONENTE	C1. APOYO FEDERAL PARA EQUIPAMIENTO E INFRAESTRUCTURA GESTIONADO C2. APOYO ESTATAL PARA EQUIPAMIENTO E INFRAESTRUCTURA GESTIONADO C3. APOYO COMUNAL PARA EQUIPAMIENTO E INFRAESTRUCTURA GESTIONADO
FIN	CONTRIBUIR A LA MEJORAR LA ATENCION, CURACION Y CONTROL OPORTUNO DE LOS PROBLEMAS DE SALUD DE LA COMUNIDAD DE PICHATARO MEDIANTE LA GESTION DE LOS INSUMOS MEDICOS Y EL ABASTO DE MEDICAMENTOS
PROPOSITO	EL CENTRO DE SALUD DE PICHATARO CUENTA CON LOS INSUMOS Y MEDICAMENTOS SUFICIENTES Y NECESARIOS.
COMPONENTE	C1. REQUERIMIENTOS DE INSUMOS MEDICOS GESTIONADOS Y DISPONIBLES C2. REQUERIMIENTOS DE MEDICAMENTOS GESTIONADOS Y DISPONIBLES C3. SERVICIOS DE SALUD OFRECIDOS A LA COMUNIDAD MEJORADOS
FIN	CONTRIBUIR A MANTENER EL CONTROL DE LAS ENFERMEDADES CRONICAS Y LA DISMINUCION DE NUEVOS CASOS MEDIANTE EL FORMENTO DE BUENOS HABITOS Y ACTIVIDADES FISICAS, ASI COMO LA PROMOCION DE LA EDUCACION SOBRE LA SALUD EN LA POBLACION DE PICHATARO
PROPOSITO	LA COMUNIDAD DE PICHATARO FOMENTA Y PROMOCIONA LA EDUCACION SOBRE LA SALUD
	C1. CHARLAS DE AUTOESTIMA Y CUIDADO DEL SUO PROPIO CUERPO
	C3. NUMERO DE PERSONAS DE LA COMUNIDAD DE PICHATARO CONCIENTIZADAS Y PARTICIPANDO EN EL PROGRAMA DE EDUCACION SOBRE LA SALUD
FIN	CONTRIBUIR A REDUCIR LAS ENFERMEDADES DE LA PIEL, LA DISMINUCION DE CASOS DE CANCER Y EL IMPACTO ECONOMICO EN LA ECONOMIA FAMILIAR DE LA COMUNIDAD DE PICHATARO MEDIANTE LA REDUCCION Y/O ELIMINACION DE LOS CULTIVOS CON ALTO NIVEL DE AGROQUIMICOS
PROPOSITO	LA COMUNIDAD DE PICHATARO REDUCE Y/O ELIMINA LOS CULTIVOS CON ALTO NIVEL DE AGROQUIMICOS
COMPONENTE	C1. ESTUDIO DE DAÑO DE LOS AGROQUIMICOS EN LA COMUNIDAD DE PICHATARO Y AL MEDIO AMBIENTE REALIZADO C2. REGLAMENTO SANITARIO PARA EL USO, MANEJO Y PROHIBICION DE AGROQUIMICOS REALIZADO Y APLICADO.
	C3. PROPUESTA DE CULTIVOS ALTERNATIVOS Y USO DE PRODUCTOS QUE NO DAÑEN AL AMBIENTE Y A LA SALUD DE LA POBLACION DESARROLLADA

Apéndice

Apéndices

Apéndice A

Diálogo con Pável Uliánov Guzmán, coordinador del Consejo Supremo indígena de Michoacán

Transcripción: Oralia Hernández Mejía

Gaby: Pável, te he convocado para ser parte de esta investigación, por lo menos dar tu testimonio, porque sé que participas en la coordinación de esto que se conoce en Michoacán como Consejo Supremo Indígena. ¿Se llama así?

Pável: Sí se llama Consejo Supremo Indígena de Michoacán y sí participo como coordinador.

Gaby: ¿Qué es el Consejo Supremo?

Pável: El Consejo Supremo es un lugar de reunión, una organización política que tiene como fundamento, como objetivo, reunir, organizar, tomar decisiones colectivas de autoridades civiles, comunales y tradicionales. Está conformado por jefes de tenencia, por comisariados de bienes ejidales o comunales, por consejos de gobierno comunal y por jueces tradicionales, por autoridades de comunidades indígenas; ahí no hay una persona que sea el presidente o el secretario general o líder supremo, no existe esa figura, existe la figura de Asamblea General de Autoridades, que es quien toma todas las decisiones.

Hay también compañeros que son asesores, hay un colectivo de abogados indígenas, también conformado por asesores jurídicos de varias comunidades. Están comisionados, hay comisión de educación, agricultura, seguridad, de justicia, incluso de asuntos universitarios. Hay diversas comisiones; cuando se crearon las comisiones, a mí me nombraron coordinador para poder coordinar las diferentes comisiones que se estaban creando. Entonces, es un lugar donde confluyen, donde se reúnen, donde

se juntan autoridades civiles comunales y tradicionales para trazar una ruta política.

Gaby: ¿Una ruta política para qué?

Pável: El consejo nace luego. Primero quisiera comentar que se llama Consejo Supremo Indígena de Michoacán; luego en las comunidades nos dicen: “¿a ustedes quién les dijo que eran Consejo Supremo o porque Consejo Supremo?” Se hizo a petición de la comunidad Santa Fe de la Laguna. En la década de los 80 del siglo pasado, Elpidio Domínguez Castro, a la par que estaba formando o haciendo la lucha por la tierra comunal, formo un Consejo Supremo Purépecha Independiente, como forma de contradecir las políticas que estaban en ese entonces, indigenistas. Se retomó el nombre de Consejo Supremo para retomar esa lucha que había emprendió el compañero Elpidio Domínguez Castro, es en honor a Domínguez Castro que se nombró de esta forma y es retomando esa figura que se logró aglutinar a más de 20 comunidades, fue de ahí que surgió.

¿Que es lo que nosotros buscamos? ¿Cuál es el objetivo? Nosotros buscamos la autodeterminación de las comunidades originarias y esto se expresa de diferentes maneras. Una de esas expresiones es la autonomía, la libre determinación, el autogobierno, la autogestión, la autoexpresión; en eso se deriva. Uno de los objetivos, de manera general, es buscar lo que nosotros denominamos el presupuesto directo, es uno de los principales objetivos, eso es lo que logró juntar a toda la diversidad de comunidades.

Los ayuntamientos históricamente han tenido discriminadas a las comunidades, les dan migajas de la parte presupuestal y además son migajas condicionadas, vienen con un clientelismo electoral; entonces, a raíz de eso impulsamos la lucha por el presupuesto directo. Le pusimos presupuesto directo porque así viene en la Constitución también; nosotros hubiéramos querido decirle autonomía presupuestaria, pero como luego los presidentes no entienden, se usó este concepto porque eso viene en la Constitución. Jurídicamente, dice: “Los ayuntamientos entregarán de

manera directa el presupuesto directo a las comunidades”, por eso se le denomino así, pero la expresión concreta o el concepto concreto es la autonomía presupuestal.

Gaby: ¿Qué es la autonomía para ti y qué significa?, ¿tienes una percepción de qué significa, si es que es distinto, qué significa para las propias comunidades que están en este proceso?

Pável: Es difícil que todas las comunidades tengan la misma percepción sobre un concepto o sobre la autonomía porque son procesos a corto y a mediano plazo; es decir, para que las comunidades hoy pudieran demandar el presupuesto directo tuvieron que pasar diversos procesos. Un primer proceso es información sobre sus derechos, se les tiene que informar qué derechos tienen, cuáles son, como sujetos jurídicos cuáles son sus derechos. Otro proceso tiene que ver con que tienen que concientizar ya a figuras concretas, a jefes de tenencia, los comisariados, a los encabezados de barrios, a los manzanos, como le llamen a la organización propia de cada comunidad que le quiera entrar a este proceso. Otro proceso: tiene que madurar en las asambleas. Es decir, son procesos largos; entonces no todas las comunidades tienen la misma percepción sobre lo que es la autonomía o la libre autodeterminación.

Para nosotros la autonomía es una expresión concreta de la libre autodeterminación, y esto quiere decir decidir en su territorio, sobre sus propias prioridades, sobre sus propias comunidades, su territorio, sobre sus recursos naturales, sobre su cuestión política, económica y social; es decir, decidir sobre la integridad de los elementos que forma su territorio, ellos tienen que decidir qué hacer o qué no hacer.

Gaby: ¿Por qué la autonomía que ustedes plantean no es similar a la que plantea el EZLN? En términos de que, por ejemplo, el EZ le declaró la guerra al estado y por lo tanto no recibe presupuesto alguno, lo cual ha permitido procesos, digamos, un crecimiento endógeno tanto económico, pero sobre

todo en relación a su soberanía alimentaria. ¿Por qué las comunidades en Michoacán no se plantean la posibilidad en esos términos?

Pável: Sin duda alguna nosotros reconocemos como una de las mejores, no la mejor, la autonomía de los hermanos del EZLN, pero tenemos muy claro que en los movimientos sociales y en las comunidades originarias esto obedece a un contexto histórico determinado. Como bien comentas, a los compañeros del EZLN esto obedeció a un levantamiento armado y como levantamiento armado lograron esa autonomía sin recibir presupuesto, con total independencia de las instituciones oficiales, eso responde a un contexto histórico determinado.

En Michoacán no ha habido, por lo menos en la época contemporánea, levantamientos armados de grandes masas; ha habido levantamientos armados en la época de los 20, 30, con Primo Tapia la rebelión de Pátzcuaro de 1937. Hubo también movimientos armados socialistas en la segunda década de los 70, pero en lo general no han existido. Nosotros vemos que esa autonomía es la más adecuada, pero en Michoacán de momento no hay estas condiciones.

Para que pudiera haber eso tiene que corresponder a un contexto histórico determinado, quizá más adelante pueda ser, pero de momento nos alcanzó para las condiciones históricas concretas. Otro ejemplo, incluso otra autonomía, incluso superior a la de los zapatistas históricos, es la autonomía de la Comuna de Morelos; ellos expropiaron haciendas, latifundios, expropiaron tierras, quitaron y pusieron autoridades estatales y municipales, regionales, impusieron préstamos forzosos y esa es otra autonomía. Y eso obedece a un contexto histórico determinado; ahí fue un levantamiento armado, todavía más generalizado que el del EZLN incluso, y ese es otro tipo de autonomía.

Gaby: El proceso organizativo de las comunidades, desde la perspectiva del presupuesto directo, ¿qué tanto está antecedido de una reflexión colectiva sobre su devenir propio más allá del presupuesto directo? Obviamente la

lana es la lana y es útil para resolver cosas, pero más allá del presupuesto la pregunta sería: ¿hay una reflexión organizativa que derive en una posibilidad de ver la autogestión más allá del presupuesto?, ¿tú cómo lo ves, están transitado hacia allá o no? Porque en Píchatelo hubo muchos conflictos una vez que vez que llegó la lana; o sea, es difícil entender desde cualquier perspectiva un manejo de recursos que no termine en conflicto si no hay previo un proceso organizativo.

Pável: Sí, dos cosas. Uno, el pueblo purépecha tiene memoria histórica y el pueblo purépecha ha luchado por distintas cosas. Lo del presupuesto directo es un proyecto que tiene 10, 15 años; antes del presupuesto directo han luchado por la tierra comunal, con Elpidio por la tierra ejidal, y comunal con Primo Tapia, contra la colonia, contra la conquista, movimientos socialistas; es decir, la gama. Incluso en tiempos contemporáneos está la lucha contra las trasnacionales, está el ejemplo de los compañeros de Santo Tomás, que expulsaron a Agro Superior, la expulsaron; entonces, es una larga lista, el pueblo purépecha está en constante lucha y resistencias.

Una expresión es lo que ha pasado en los últimos 15 años y el primer ejemplo es el de los compañeros de Nurio, ese fue el primer consejo comunal que se formó. La policía comunal, después. Vino Cherán y más comunidades, actualmente hay más de 10 comunidades, había en proceso más de 15. La última es con los compañeros de Cuanajo; antes estuvo San Benito, antes estuvo Sevina, Comachuén. Así se puede dar una larga lista. Esto es lo primero que te quería comentar.

Lo segundo, se tiene que entender que, por supuesto, no en todas las comunidades hay el mismo nivel de consciencia, el nivel de debate, los consensos, los disensos, la toma de decisiones por medio de Asamblea. Efectivamente, en algunos casos habrá errores, que se tienen que rectificar; en otros casos no hay errores, estarán avanzando más rápidamente. Se tiene que entender que el presupuesto directo no es un fin, es un medio; el presupuesto directo no es un objetivo, es un camino para que se organicen

las comunidades. Con el presupuesto directo pueden formar su consejo de gobierno comunal, a través del presupuesto directo pueden expulsar a los partidos políticos de las comunidades, a las empresas transnacionales, pueden diseñar su plan de desarrollo comunal, pueden quitar y poner sus autoridades comunales cuando la Asamblea lo quiera, pueden decidir sus propias prioridades de desarrollo económico, político y social.

Gaby: En ese sentido, qué tanto este proceso que han vivido en estos últimos años con el consejo y con la autodeterminación de las comunidades frente al presupuesto ha derivado en procesos productivos agropecuarios vinculados con la soberanía alimentaria de las comunidades.

Pável: No, no han surgido; ese es un elemento central que a nosotros nos falta desarrollar como Consejo Supremo y a los Consejos de Gobierno Comunal. No ha existido eso, primero porque no es tarea fácil, realmente es difícil, de veras, es todo un proceso, es un proceso de concientización. Primero para llevar todo el proceso, y luego es un proceso de aprendizaje porque no sabemos o no saben gobernar, tienen que capacitarse, tienen que ver la ejecución de los rubros, tienen que fiscalizar, tienen que rendir cuentas.

Gaby: Todo lo que administrativa, logísticamente tiene que responderse.

Pável: Entonces es un proceso, en este proceso un paso que nos falta dar es en la cuestión de formar cooperativas o pelear por la soberanía alimentaria. Sí hay ejemplos históricos concretos. Otra vez revisamos la historia y otra vez vemos cómo con Primo Tapia había cooperativas, había cooperativas femeniles, había ligas femeniles; había sindicatos, como con Capis; había unión de comuneros. Como en el movimiento guerrillero, había células y también había otro tipo para buscar recursos económicos. Entonces, no hay una receta para los Consejos de Gobierno Comunal.

Hace falta meter en la agenda de los consejos este tema de la soberanía alimentaria, que por supuesto no es un tema extraño en las comunidades, porque las comunidades vienen cultivando de manera tradicional. Más bien

sería concientizarlos y no dejar entrar a las empresas trasnacionales; precisamente algunos compañeros han estado conscientes y sí están formando como, insisto, los compañeros de Santo Tomás.

Gaby: ¿Hay una respuesta hacia las empresas trasnacionales?, ¿crees, digamos, que pare ahí; es decir, crees que el camino que lleva este proceso organizativo de las comunidades logre este fin, un proceso de acercamiento a la soberanía alimentaria? ¿Cómo ves, cómo lo percibes tú?

Pável: Un esfuerzo organizativo importante lo está realizando el Consejo Supremo, pero otros esfuerzos organizativos lo están haciendo otros compañeros: los compañeros de Ostula, los compañeros de Cherán, los compañeros de Nurio. Hay que reconocer que todos somos importantes, todos son importantes en un proceso de libre autodeterminación. Si se lograra la unión de dos o tres organizaciones se podría imponer la agenda política económica, incluso en soberanía alimentaria de las comunidades.

El problema ahorita está en que nosotros mismos estamos haciendo el trabajo al estado porque entre nosotros mismos nos peleamos, nos dividimos, nos fragmentamos; es el problema histórico de la izquierda en México, entre nosotros mismos nos peleamos; ese sería un lado, estamos viendo. El primer paso sería conformar 20 o 30 consejos de gobierno comunal y en un segundo momento lo que llamamos *autonomía presupuestal municipal*; luego viene un proceso de autonomía regional.

El presupuesto directo que se le quita a los municipios se le puede quitar al estado y se le puede quitar a la federación. En este último año se le otorgaron a las comunidades indígenas, mediante el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas y la Comisión Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, menos de 100 millones de pesos a las comunidades por número de habitantes, con el criterio del idioma.

Si tomamos el Censo de 2010, por 120 mil hablantes de idiomas originarios —más si se toma el criterio amplio de autoadscripción, que es de alrededor del 15 por ciento—, le tocarían mil millones de pesos a las comunidades

conforme al presupuesto directo estatal, sin tomar en cuenta el federal. Por eso nunca hay desarrollo de las comunidades originarias, porque se lo chinga el estado o los municipios. Ese es el segundo paso: crear una autonomía regional que le pelee la parte proporcional ya no sólo a los municipios, sino a los estados.

Pero, repetimos mucho esto, esto no es un fin, es un medio para organizarse, para tomar conciencia del poder comunal, de la comunalidad, de lo que como pueblo pueden hacer si están unidos. Entonces, es un proceso; primero viene la autonomía municipal, luego viene la autonomía regional, luego la confederación de consejos a nivel nacional. Es un proceso amplio que lleva pocos años, que va caminando rápido, no sabemos en dónde va a parar, si en el proceso se rompa, no se lleve a cabo, se desvirtué. Es otra constante también en los movimientos sociales: una clase social puede canalizarlo para sus fines o un grupo político puede absorberlo, habrá que verlo y estudiar.

Gaby: Claro, lo que sí es importantes es que toda nueva experiencia organizativa permite, como diría la dialéctica, ir creciendo. Habrá, es posible que haya retrocesos pero, digamos, esta parte de soberanía alimentaria al interior de las comunidades, en contraparte con el EZ, me parece que sí es fundamental; no es fácil estar en varias vertientes y administrar los recursos desde la logística administrativa del estado, está bien complicado. Bueno, no sé. ¿Algo más que quieras decir, Pável?

Pável: Sí, insisto mucho: estas cuestiones de la soberanía alimentaria también son una constante de la lucha del pueblo purépecha. Recordemos: en la Revolución, en el periodo inmediato a la posrevolución, las grandes haciendas quitaron grandes extensiones de tierra a las comunidades originarias. Baste recordar el caso de la Ciénega de Zacapu: le desecaron una laguna, cambiaron la forma de vida de esas comunidades, que era una forma de vida similar a la del lago de Pátzcuaro, una vida lacustre,

modificaron las relaciones sociales, modificaron su entorno y sus condiciones de vida.

Luego la constante fue la lucha por retornar a la tierra y con la tierra viene esto de la soberanía, poder plantar, el poder decidir sobre qué se iba hacer con esas tierras, porque estaban en explotación. Las tierras se explotaban principalmente para satisfacer el mercado nacional; entonces, es una constante.

Sí es complicado y nosotros estamos claros. Lo que estamos pidiendo está dentro del marco de la ley, no hay nada radical en esto. Aquellos que quieran vender este discurso como algo radical se equivocan, esto está dentro de la ley, viene en la Constitución, por eso es que se han ganado las batallas jurídicas.

Otro tipo de luchas más radicales se vienen contemplando más bien fuera de la estructura burocrática o fuera de la legalidad burguesa. No, nosotros estamos claros: es un derecho, esto no tiene nada de radical. Pelear por el presupuesto directo, formar consejos de gobierno comunal, incluso no instalar casillas, eso es un derecho, no tiene nada de radical, estamos trabajando dentro de las instituciones, dentro del propio estado. Cuando existan las condiciones, o si no existen condiciones, serán las propias comunidades las que muevan el proceso de un lado para otro.

Apéndice B

Entrevista con comuneros de Santo Tomás

Transcripción: Oralia Hernández Mejía

Adolfo: Adolfo Casillas Álvarez, de Santo Tomás, comisario de Bienes comunales. Esto lo voy a comentar a grandes rasgos y aquí ya los muchachos van a analizar.

Gaby: ¿Qué edad tiene?

Adolfo: 62 años. Entonces, usted parece me preguntó el proceso de la empresa; esto es más importante por varias razones, no sólo por una sola, la contaminación.

Gaby: Cuando dice "contaminación", ¿a qué se refiere particularmente?

Adolfo: Pues a los productos que utilizaban, dejaban el tiradero, desechos de los productos aquí por la calle. Antes, con el otro jefe de tenencia, ya empezábamos a ver esas anomalías, pero él ya iba de salida. Que eso no estaba bien, por ahí se hiciera algo, como que no quería muy bien a los propietarios de las parcelas. Les dijo que regresaran a ver sus parcelas, muy prepotente, ¿no? A mí también una vez me dijo lo mismo: "mira, para que tu vengas aquí, no que aquí son pequeñas propiedades", algo así. Yo le dije: "no, está equivocado, son bienes comunales, son tierras comunales".

Bueno, en ese tiempo iniciamos con pequeñas pláticas ya de verdad, de verdad vimos esas anomalías y fuimos con él y él nos aseguró que iba a cumplir, que iba a recoger todo el desorden dentro de una semana, 15 días: "denme tiempo, muchachos, voy a limpiar todo eso, van a ver una cosa de veras". Pues adelante, le dimos ese tiempo, le dimos dos meses, no sólo 15 días. Estaba todo tipo de contaminación, igual tiradero, porque iba agarrando tierras más para allá, abarcando más área, y ahí fue cuando ese tiempo empezamos, incluyamos ya de verdad y eso ya fue un incumplimiento, ¿sí o no?

Gaby: Sí. Quiero preguntarle algo: ¿hubo algún caso de intoxicación por tener ahí estas botellas o alguien que ustedes supieran —una vaca muerta, un animal muerto, perro, ganado, alguien que se haya intoxicado?

Adolfo: Sí, y acá también por Barranquillo, un brote de diarrea, algo así. Comentarios de eso más o menos tuvimos un caso, que sí hubo pero no lo tenemos, porque para eso necesitaríamos tener una con ellos y pues algo no le dio la atención y la muchacha se murió, muy joven la señora se murió, yo digo por lo mismo que la empresa ponía eso, el Asperhat.

Gaby: Todos son iguales... Asperhat.

Adolfo: Esa es la razón, por ese lado él lo sabe, ese utensilio. Y esta es la razón, pues yo digo que por ese lado él nos contestó que los trabajadores no querían usar eso, no querían usar el equipo de protección que ellos andaban así. Allí es donde empezamos en la Asamblea, ellos son parte del Consejo, no son cualquiera, aquí la Asamblea los eligió, dele la palabra aquí a...

Gaby: La Asamblea los eligió. ¿Me dicen su nombre y su edad?

Napoleón: Mi nombre es Napoleón, tengo 29 años, soy comunero de aquí de Santo Tomás, integrante del consejo comunal, un grupo de apoyo para seguir comunal. Yo creo que es importante hacer un poco de antecedente de esta cuestión de la empresa con la comunidad, yo quisiera empezar diciendo que aquí en Santo Tomás tenemos una comunidad indígena que todavía nos regimos por nuestras costumbres, nuestra máxima instancia de toma de decisiones sigue siendo la Asamblea Comunal, la Asamblea General de comuneros.

Y, bueno, el primer contacto que se tiene como comunidad con la empresa es en el 2012. La empresa llega con esa consigna de apoyar a la comunidad en el sentido de generar empleo, esta empresa se dedica a la siembra de la fresa, al arándano y zarzamora. Ellos llegan, de entrada vemos que las cosas no se hicieron de manera correctas porque no consultan con la Asamblea General, van directamente con los comuneros, dueños de las parcelas.

Habría que mencionar también que por ahí del 2002 o 2003 llega el FANAR [Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar], que antes era el Procede [Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares], a hacer el parcelamiento de cierta parte de compañeros que tenemos; se les otorga un certificado parcelario. Desde luego nosotros entendemos que no por el parcelamiento cambia el régimen comunal de las tierras, pero ya con eso las personas que en ese tiempo estuvieron al frente abrieron las puertas a la empresa. Se creyeron que era pequeña propiedad

privada, se tomaron esa mala libertad de no consultar con la Asamblea General.

Con ese grupo de personas, ya en asambleas posteriores, pues ya se firmó con esa consigna, de que la empresa nos va ayudar, que va a dar empleo. Además, dentro del contrato se menciona que año con año la empresa va a apoyar a la comunidad con una obra de gran impacto. Bueno, con todo el discurso, el rollo que maneja, así entra la empresa.

El año pasado, en 2018, la Asamblea ya se empieza a preguntar, se empieza a cuestionar en las asambleas qué tanto ha apoyado la empresa. Ya pasaban seis años, no se veía ese apoyo que tanto pregonó la empresa. Empieza a ser tema de discusión en las asambleas, ya dan varias versiones: que la empresa sí apoya, que daba dinero, año con año daba ciertos miles de pesos en apoyo a la fiesta; algunos otros mencionaban... bueno, cosas que, si nos ponemos a mencionar, para la empresa es prácticamente nada, no ha hecho ninguna obra.

En una ocasión teníamos el problema de la renovación del sistema de agua potable. En una asamblea se dijo: “Bueno, ya van seis años y la empresa no ha hecho nada. ¿Por qué no le decimos que haga la primera obra, que renueve el sistema de agua potable”, que es una toma que venía desde Parácuaro —estamos hablando de casi 5 kilómetros.

La empresa, pues no nos cumplió. Otra cosa que luego vamos a mencionar: nosotros tenemos una pequeña teoría: que la empresa compraba a las autoridades pasadas. No vimos que las autoridades se pusieran al lado del pueblo en aquel entonces. Sí, cierto, no ha cumplido, sino al contrario. Eran los primeros que se paraban, decían: “es que la empresa sí ha ayudado”; la empresa esto, la empresa aquello, y de alguna manera ya con eso apaciguaban a la gente. Eso es un primer antecedente de que no quiso.

En meses posteriores se hizo el cambio de autoridades —es un asunto que yo considero tuvo mucho que ver— y se empezó a cuestionar el tema de qué había hecho, qué estaba pasando con las obras. Se les dijo: “soliciten

una audiencia con el empresario para ver cómo está el contrato y veamos qué está pasando”, porque también dentro de la asamblea varios comuneros se empezaron a quejar, a decir: “yo nunca le presté a la empresa mi parcela”. Si fulano de tal ya le prestó, la empresa agarraba parejo y entonces varios empezaron a cuestionar, a decir: “a mí no me ha pagado”.

Gaby: Usted sabe cuánto rentaba.

Napoleón: La renta inicial era de 9 mil pesos por año por hectárea, y año con año con el compromiso de que iban a subir 1 mil pesos, pero ese aumento no se había dado: ya para este año debería estar pagando 15 mil pesos.

Gaby: ¿Cómo le dicen a la empresa?

Napoleón: Sociedad Agrícola Superior.

Gaby: Ese es su nombre jurídico, pero, ¿cómo se llama el fruto?

Napoleón: Agro Superior. Pues ya la gente empezó a cuestionar, citaron a la empresa para todo eso, aunado también a que todos los trabajadores no estaban dados de alta en el seguro familiar. Tenían que sacarles a su esposa, se ausentaban del trabajo ciertos días, diez, quince días. Al regresar, lejos de que la empresa les apoyara con los gastos, los descansaban y era causa de despido. Varias situaciones se comentaron. Entonces la Asamblea dijo: “hay que hablar con este señor para ver estas situaciones”.

Las autoridades fueron a llevarle un oficio a su oficina, pero el empresario nunca los atendía. Ya posteriormente les dijo que sí los atendía, pero sólo a una pequeña comisión en su oficina. Varias veces fueron y ahí los tuvo esperando, no los atendía. Ya muy tarde les decía que no los podía atender. Varios días esa negativa por parte de la empresa, hasta que ya en una asamblea se informó. Fue en noviembre, se hizo la Asamblea General.

La Asamblea dijo: “no vamos a platicar con ese señor, hay que ver la forma de hacerlo venir, él se tomó la molestia de hablar casa por casa, tenemos que hacerlo, queremos que venga, la única forma de hacerlo venir es tapándole la parcela”. Tapamos los accesos. Entonces, el señor

supuestamente estaba en Estados Unidos. Tres días duramos ahí en el bloqueo, hasta que vino a una asamblea y pues ahí le leímos la cartilla. Se llegaron a varios acuerdos; entre ellos, tenía que pagar los salarios, lo que debía a los que no le habían rentado y la tenía.

Revisamos los datos generales, todas las cláusulas del contrato. Tuvimos como asesora a la doctora Carmen, le pedimos al señor que se hiciera un nuevo contrato con todas las cláusulas y todas las garantías. Otro también era del ingreso de los trabajadores al Seguro Social; él se comprometió a que iba a hacer los trámites necesarios, pero mientras duraban los trámites la empresa se comprometió a que iba a mandar un doctor tres veces por semana, la gente se enferma de tripa.

Sobre que tuviera más control de la basura, se iba a tener un equipo de vigilancia. Se hicieron buenos acuerdos. Y sobre las obras, ya nos debía seis obras, ya eran seis años. Está bien, adelante, nomás pedimos que todo sea con proyecto; también lo pactamos.

Entonces, en esos meses, de diciembre a enero, todavía febrero, los únicos avances que tuvimos fue que a todos esos compañeros que les debía la renta vino un pagador, se puso al corriente de los pagos, pero la falla fue que para el primer proyecto de la obra hicimos una Asamblea Comunal. En ciertas zonas se organizaron los propietarios y la primera obra que la comunidad hizo fue la construcción de esta plaza. Le llevamos el proyecto y llevamos también las cuentas, cuánto es lo que debía a quienes les había afectado sus terrenos y también a los que estaban rentando sus parcelas.

Gaby: ¿Y el basurero?

Adolfo: Ya más o menos empezaba a funcionar, le dio una pasadita no muy bien, pero ya más o menos empezaba a controlar. Entonces, la comunidad, nos volvimos a reunir en Asamblea, ya teníamos acordado pedirle amablemente. ¿Qué paso? Lo volvimos a tapar en marzo, igual varios días. Ahí la empresa ya no mostró mucho interés en cuidar o recuperar, entonces ahí tuvimos intervención del estado, varios acercamientos con el estado. El

empresario ya no quiso venir aquí, nos reunimos en Chilchota y en este primer acercamiento que tuvimos en Chichilla nosotros lo citamos.

Gaby: Esa comunidad pertenece a Chilchota.

Napoleón: Y en este primer acercamiento que tuvimos ahí en Chilchota, lo más relevante es que este empresario nos sale con su ocurrencia de que él no era el dueño de la empresa, que lo que había firmado no podía cumplirlo; que ello se debía a que era una sociedad, él era sólo un miembro y tenía que consultarlo con dos para poder empezar. La comisión que fuimos le dijimos que si él no tenía la facultad de poder firmar y meterse con algo, ¿por qué había firmado? Ese día nosotros regresamos, hicimos la Asamblea Comunal. Yo en lo personal veo que fue una de las asambleas históricas que tiene la comunidad, todas las personas hablaron.

Gaby: Los mayores.

Napoleón: Yo creo en esa parte responde un poco a la pregunta que usted nos hacía, porque ahí analizamos. En primer lugar se analizó la falta de respeto del empresario, la forma de comportarse del empresario, cómo firmó un acuerdo que al final de cuentas no iba a cumplir, cómo se burló de la comunidad. Se analizó que llegaría el día en que las tierras simplemente ya no le iban a servir a la empresa y la empresa se iba a ir y nos iba a dejar ahí las tierras todas estériles, inservibles, ya no tendremos en qué sembrar. Se empezó a analizar lo de la contaminación. Para ese entonces ya sabíamos que el ganado ahí muerto, ya sabíamos que los químicos son volátiles, luego llegan a los charcos donde los animales llegan a beber agua, cómo se moría el ganado. La contaminación del aire, del suelo, nos iban a dañar todo.

Hay algo que se me pasó comentar: en una asamblea anterior estaba la disputa de por qué muchos de los que ya no teníamos las tierras rentadas estábamos opinando. "Es que aquí solamente los que tienen derecho a voz son los que estamos rentando las tierras". Entonces, en esa asamblea se quedó, se llegó en ese tema al acuerdo de que era un asunto comunal y todos tenía derecho a opinar sobre el tema, que ese tema no es sólo a los

que rentaban sino a toda la comunidad, que al rato las afectaciones no sólo te va a llegar a ti, que estás rentando: la contaminación es aquí comunal, a todos a los que están en la región, porque está afectando al río que era comunal.

Entonces, en esa asamblea se analizó toda esa parte: esa empresa los daños que está haciendo, no cumple, él dice que nos es el dueño, se burla de nosotros, nos está contaminando todo aquí, va llegar el día en que las tierras ya no van a servir y la asamblea, de manera unánime, dijo: "ya no queremos que nos cumpla nada, queremos que se salga, por favor, que se vaya". Nos encomendaron, "vuélvanse a reunir". Agendábamos los acercamientos, porque luego hay que comentar que la empresa daba las contrapropuestas: "es que tú me pides esto, qué tal si te ofrezco esto". La dinámica que agarramos ahí, las contrapropuestas que hacia la empresa, las traíamos a las asambleas, decidía si era funcional o no; esa postura se la llevamos en un segundo acercamiento que tuvimos.

Gaby: ¿En qué mes fue? ¿La postura era que se fuera?

Napoleón: Todas fueron en marzo, la primera fue exactamente el 17 de marzo, que tenemos esa asamblea.

Gaby: La postura era que se fuera en 2018, ¿no? Este año, 2019.

Napoleón: De esta postura la gente decidió que se saliera. Fuimos con esa postura, vamos a llevar encomienda de la comunidad. Nos volvimos a sentar con los funcionarios y con el empresario. Les dijimos: "señores, ya no queremos nada con ustedes, les dimos un mes para que quitaran toda su infraestructura y adelante". Ahí, luego luego, cambiaron: "no, espérense"; ya esto, aquello, adelante, hagan su contrapropuesta, si la gente dice que está bien, bueno. Regresamos con esta contrapropuesta y la asamblea dijo que no, nos facultaron: "ya no estén consultando, ya díganles que no, ya lo que queremos es que se vayan".

Gaby: Ya nomás iban por decencia

Napoleón: En ese estira y afloja, varias reuniones a raíz de una propuesta que hizo la empresa, pero un mes no nos alcanza. Una de las propuestas fue “sí me salgo”, pero querían tres meses. Regresamos a la asamblea, que dijo: “pues igual sí les damos tres meses, pero que nos paguen todo lo que nos deben de esos seis años que no se hizo nada”. Llegamos a que sí, un acuerdo, algunas de las cláusulas. La asamblea, porque él no podía. En eso quedamos, la empresa se retiraba, llegamos a un acuerdo.

Gaby: ¿Por qué él no podía?

Napoleón: Algunas de las cláusulas que nosotros pedíamos se nos diera el apoyo del dinero de todas las obra y otra nos daban para que se llevaran toda, toda su basura.

Gaby: ¿Por qué él no podía? No para mí, para el video: Cuando dices “basura”, ¿a qué te estás refiriendo?

Adolfo: A todos los plásticos, los túneles, envases del agrotóxico, todo ese papel, —¿cómo se llama?— el plástico, la manguera.

Gaby: El plástico para el acolchado. ¿Se llevaron todo?

Tercero: Se llevaron toda su maquinaria, hasta ahorita de la basura nada, no se llevaron los basureros.

Napoleón: De hecho, todavía estamos en esa postura de la última reunión que tuvimos, le vamos a llevar un documento a ese empresario, que cumpla, que venga y se lleve todo su basurero.

Gaby: En general, creo que las comunidades siempre son muy amables, porque lo que hace la empresa no tiene otro nombre más que despojo. Despoja de las tierras, despoja de fertilidad, despoja la salud, despoja. Entonces, si no tienen nada con qué negociar, no le va importar lo de la basura. Habrá que pensar en la gente de la Secretaria del Medio Ambiente, de Agricultura, que les apoye para retirar la basura, porque estas botellas, si las sigues dejando ahí, la gente que no sepa, o los niños, pueden usarlo de envase y es muy peligroso, esta basura es muy peligrosa, de verdad muy peligrosa.

Adolfo: A muchos niños que van con sus mamás en estos días los hemos visto agarran las mangueras para inflar, cosas así, contaminante. Otra vez según nosotros íbamos a una parcela para amarrar unos alambres, yo traía guantes, a otro muchacho se le ocurre agarrar. Así es de fácil, al rato decían que traía lumbré.

Gaby: Esa es la cosa: si la empresa no tiene nada que la presione ya no va a regresar, porque para ellos significa dinero perdido, pero la comunidad sí tiene que tomar una decisión propia porque esos envases sí son muy peligrosos. Es fácil que la gente los tome para guardar cosas, agua, y les afecte; es muy riesgoso, sería bueno que lo consideraran.

Tercero: Yo quisiera también agregar de la forma en que yo aprecie todo este suceso, puedo mencionar que para la empresa, para ellos, fue un gran error y una fortuna para la comunidad. Al menos yo así lo aprecio, porque ellos bien tuvieron la oportunidad, ellos después de que se les pidió que volvieran a formular un nuevo contrato, que cumpliera esos contratos, que al final de cuentas ellos como grande empresa no es tanto lo que iban a invertir a lo que iban a poder seguir agarrando más terreno, seguir produciendo, teniendo más cosechas, al final de cuentas a ese tiempo.

Gaby: ¿Cuántos terrenos, cuántas hectáreas calculan?

Tercero: 151 hectáreas.

Gaby: 151 hectáreas metidas en las frutillas.

Napoleón: Ellos tenían gente, mayordomos, que les conseguían más terreno, gente que los convencían, los animaban, les decían “mira, órale”, y has de cuenta que esos terrenos eran contratos de ciertos años, porque en el primer tiempo lo único que se rentó fue la parte que se llama Potrero. Aquella parte no eran muchos dueños, pero ya se empezaron a meter en esta otra parte de la comunidad, ahí ya eran más los dueños, pudieron agarrar más terrenos, iban avanzando.

A mi forma de ver, yo siento fue una fortuna para la comunidad que no haya cumplido, porque de ahí fue donde detonó todo el que no cumplió, porque

en las reuniones empezaron a salir muchas inconformidades, a salir detalles que a la mejor sí se percibían en la comunidad, pero no se valoraban, no se tomaba en cuenta situaciones que día a día uno como comunero ya no podía subir para arriba, que había gente fuertemente armada allá arriba.

De alguna forma ya era riesgoso para nosotros de la comunidad ir para allá, de alguna forma ya no nos sentíamos dueños de aquellos terrenos. Entonces, si seguía la empresa, yo considero que había muchos terrenos que podían saquearnos, echarnos fuera. Para fortuna de nosotros no cumplió y la gente empezó a opinar muchos detalles que no nos dábamos cuenta; en las mismas asambleas fuimos escuchando y valoramos, y dijimos: "no tiene caso, no está cumpliendo y todavía vemos que se está aprovechando".

Entonces, pienso fue el momento indicado para que la misma comunidad abrieran los ojos y pudiera decidir, porque así como comentaba, no todos se sentían con capacidad de opinar cuando se hablaba de esa situación, de los terrenos, de la problemática de la empresa. ¿Por qué? Porque nos metieron esa idea: por no tener terrenos no teníamos voz ni voto, pero en esa asamblea nos sirvió mucho darnos cuenta de que como comunidad, como asamblea, podíamos decidir qué era lo mejor para la comunidad. ¡Qué bueno!

Yo una vez hice un comentario: "¿y si corremos a la empresa?" Porque eran muchos detalles en todas las asambleas: ¿qué hizo ahora el fresero?, ¿cuánto va a dar? En la asamblea se enfrentaban a muchos problemas que nunca habían enfrentado, problemas que seis años atrás nunca había hecho nada. Cuando había gente de las autoridades de alguna forma lo defendían. Qué bueno que en otras cosas se empezó a destapar y a quitarnos la venda de los ojos y poder decidir qué podíamos hacer.

Gaby: ¿Y cuando pensaste "si corremos a la empresa", qué pensaste?

Tercero: Yo sentía que no éramos dueños de nada.

Gaby: Sentías que te habían despojado.

Tercero: Que nos habían despojado, no éramos dueños de nada, de la carretera, y ya para allá no teníamos terrenos, nada. Cruzábamos, a mí me toco cruzar y los trabajadores a medio camino y no se quitaban, no nos dejaban pasar, como si nosotros fuéramos los que estábamos invadiendo los terrenos. No me parecía, pues es lo que no me parecía justo fortuna para nosotros.

Napoleón: Esos caminos los usa la gente, va por leña. Lo que dice el compañero, hubo un momento prácticamente en que nos sentimos esclavos, aislados, ajenos a lo que es de nosotros. Queda claro que las empresas tienen dinero, capital, lo que a ellos sólo les importa. También analizamos lo que decía el compañero, pues si decimos de un punto de vista del empresario “qué tonto”, desde el punto de vista de nosotros “qué bueno”, porque la gente en ningún momento se comentaba si lo veíamos como un sueño.

Era un sueño porque la gente en ningún momento comentaba de correr a la empresa, era de tenemos que decirle, tenemos que comentarle; de hecho, estaba muy arraigado de solamente verle esa cara de que está generando un ingreso, pero a costa de que empezamos a movernos aquí surgió un grupo, empezamos con las pláticas, decíamos: “ojalá, porque el contrato era de diez años”.

Gaby: Van seis, faltan cuatro.

Napoleón: Faltaban cuatro y en una de las cláusulas decía que si la empresa quiere volver, la empresa tiene prioridad para la renovación del contrato. Decíamos que posiblemente podemos meter la idea cuando se terminara el contrato, podíamos decir “no, ya no”, hacer eso, pero lo veíamos muy difícil, por eso decimos que esa asamblea es histórica.

Gaby: ¿Tú por qué crees que la empresa hizo esa tontería? ¿Por qué?

Adolfo: Pues aquí surgió un grupo de personas, dos o tres líderes que siempre están en contra de nosotros, ellos tienen.

Gaby: Él se sentía fortalecido.

Adolfo: Él se sentía fortalecido, de antemano ese fue su grandísimo error... él me comentó a mí, cuando ya empezó la cosa más grande, la bronca, "ya te la echaste". Era mal hablado, no él, era el jefe de jefes, apágalo, "ustedes se van a quemar porque voy a ganar", y todavía tuvo la desfachatez en ese rato de decirme: "yo me siento capaz de eso y más, no me siento con la capacidad de salirme con los parceleros".

Yo ya saqué un recuento y allá eran dos propietarios arriba con nosotros, que estaban con nosotros allá. Yo le dije: "si vamos a votación con uno basta y sobra, si vamos a votación vas a perder". Eran dos allá arriba con nosotros. "No, yo puedo con ellos, yo sé lo que te digo, allá es propiedad privada". "Ahí no es propiedad privada, te vuelvo a repetir porque es un certificado parcelario, no título de pequeña propiedad, porque un certificado cuando la comunidad, la asamblea quede, no puede anularlo, no puede anular ese certificado" y yo le anticipé y ese fue uno de sus errores: él estaba cien por ciento seguro de que ese grupo iba a ser el ganador y él iba a quedar aquí.

Gaby: Yo creo que las empresas nos desprecian, ellos no creen que la gente pueda decir "esta tierra es mía". Así es el capitalismo, no tiene pudor. En el tema de autonomía, ¿qué sería? Entonces, ¿qué significa para ustedes *autonomía* después de haber vivido este proceso?

Napoleón: ¿Qué es *autonomía*? Es poder vivir sin que la empresa nos diga qué hacer; nosotros, que como comunidad sepamos qué hacer. Podemos vivir y no sobrevivir. Ahorita sí se ha tocado el tema, todos estamos a ver cómo le hacemos para que la empresa cumpla o de alguna manera hacerla cumplir para quitar la basura.

Por ejemplo, varios comuneros que rentamos ya sembramos. Yo pienso que por ahí está la clave. A final de cuentas, esa situación, sembrar nuestras tierras, porque esa situación nos estaba poniendo como antes se hacía, porque de ahí, de inmediato y hasta lo mediano no se van a ver los beneficios. Muchos van a decir: "¿eso es lo que querían?, ya se fueron, no

hay empleo, ¿ahora qué?"; lo de la contaminación es algo que a la mejor no lo ves de inmediato, pero a la larga...

Gaby: No tienes idea, porque los problemas de cáncer todavía puede ser que se presenten a seis años de que estuvieron de lleno allá. Y con las familias, esto último que estás diciendo, tiene una trascendencia. No sé si ustedes lo dimensionan, no hay capacidad de detenerlo. Yo que conozco los agrotóxicos, la dimensión inmediata: hay malformaciones de los niños, con las madres salen los niños acéfalos, salen los niños con problemas tipo Parkinson, tiemblan mucho que no pueden controlar sus movimientos, niños con algo que le llaman espalda bífida, que no se pueden mover.

Nacen pero no pueden moverse y al principio piensas que es casual. No, pues así es, luego así nacen mal, pero el número de enfermedades se va incrementando, el número de abortos espontáneos y de niños con ese tipo de enfermedades se incrementa. Claro que la familia quiere al niño, ¿no?, pero es demoledor. Todos sabemos cuando tenemos un enfermo lo que implica, tienes que dedicarte; cuando tenemos un enfermo lo cuidamos, yo no sé si se dieron casos de eso.

Adolfo: Aquí hubo un caso de esos. Él andaba fumigando, él andaba trabajando allá con su pariente en no sé qué, entonces el muchacho se casó aquí, pues es que desgraciadamente lo sabemos: los patrones o los encargados nunca te dicen los cuidados que debes que tener cuando regreses del trabajo a tu casa, nunca dan alguna instrucción para que te prepares para eso, por eso mucha gente regresa a su casa con esa ropa contaminada, le dan una lavada y la ponen con la otra ropa, eso es que nadie nos prepara.

Gaby: ¿La lavan junto con la otra ropa? Cuando sales te pones la otra ropa. Si hay algo que ustedes tienen que tener claro es que no hay ningún tipo de protección que evite...

Adolfo: No, de haber sí hay...

Gaby: Sí hay protecciones, pero jamás, jamás van a impedir que se contamine, jamás, porque nosotros pensamos que respiramos por la nariz pero en realidad el mayor órgano de respiración es la piel. Entonces, por mas protección que usted use, al final ese tipo de agrotóxicos siempre va a entrar. A lo mejor lo que hace es en menor medida, minimiza, pero el impacto siempre va a haber, no hay forma. Por eso lo que ustedes han hecho es muy importante para ustedes, por fortuna, pero yo sí creo que puede impactar, no es suficiente tanto desperdicio.

Ahora, en esta reflexión que ustedes tenían en las comunidades, en sus asambleas, esta parte de la perdida de la tierra, de la fertilidad de la tierra, ¿sí estaba presente de alguna manera?, ¿por lo menos la gente grande sí lo decía, o no?

Napoleón: Sí, de hecho, a un comunero, él vive en (...), la empresa tomó sus tierras sin su consentimiento y ellos sí la demandaron de manera legal, penalmente; entonces ellos, una nuera de este señor, los ayudaba. Es notario, creo. Hicieron algunos estudios de la tierra y ellos, para poder sembrar, cambiaron el pH de la tierra. Entonces ya habían detectado que la tierra se había degradado en cierto grado y cuánto se iba a tardar para poder sembrar.

Y no, pues ahí, en el transcurso, descubrimos varias cosas, porque ellos, cuando hicieron esa denuncia, pasaron varios datos. Fue que la empresa tiene su matriz en San Antonio, Texas y estaban viendo todo esto. Ya cuando ellos vieron la problemática aquí, ellos también lo demandaron, dieron esa información de que la empresa les estaba cambiando el pH de la tierra para poder sembrar esto.

¿A qué voy con esto? A que efectivamente así es, pues las empresas tienen cierto apoyo de las comunidades, de poder recoger un poco. Están prometiendo que yo trabaje la tierra de esta manera, no se fijan en nada de eso, simplemente ven el dinero de ahí de sus tierras.

Gaby: ¿En qué perspectiva, hacia dónde van?, ¿qué creen que pase ahora?, ¿creen que si viene otra empresa y si les dice “yo sí les voy a cumplir”, la dejen instalarse?

Adolfo: De hecho, ha habido comentarios de esas mismas personas que estuvieron en contra de todo lo que pasó y culpan. Ellos de antemano saben bien que cometieron un error, ahorita está arrepentido y lo voy a comentar, lo que he escuchado por ahí de que ellos, uno de mis muchachos se coló, pues, para platicar con esta empresa. Ya escogieron mucha gente y no se imaginan que para ellos es por la razón de “miren, señores, con ustedes para mí fue una perdida grandísima”.

“Nosotros ya habíamos palabreado, así como nos dijo ayer la asamblea, todos nosotros ya habíamos hecho una reunión de que íbamos a cumplir en dos etapas o tres etapas, ya habían platicado con la empresa, con la constructora, iba a regresar en...” Ya habían tenido un acercamiento con él. Entonces, resulta que se iba a hacer eso; yo veo, pues, que si él hubiera hecho eso, ya cómo íbamos a decir. Así iba a volver a amarrarnos a trabajar, ya no podíamos echarlo fuera. Pero ya los habíamos echado fuera, ya nos tenía hasta el cuello. Como acaba de decir el compañero, como dijéramos, una basura, pues así acaban de dialogar todavía ellos. Comentan que tuviéramos cuidado con eso, que tuviéramos cuidado, que estuviéramos ahí trabajando. Aquí no quisieron hacer un gasto de 127 mil pesos; si hubiera hecho eso, aquí nomás con renovar los baños y el drenaje.

Gaby: ¿Tienen idea de cuánto ganaban ellos como empresa? Les voy a decir cuando estaba cosechando lo de la papa, cuánto ingresaba: 4 millones y él ganaba 29 millones, o sea, 6 veces más. Tú cuánto crees que estaba ganando si estaban pagando 9,000 por ha por año. Allá lo están pagando en 3,000 por ha por año, porque ahora la frutilla está muy cotizada.

¿Qué perspectiva piensas que tienen?

Napoleón: Es decir, por una parte está lo ecológico, los daños de tierra, el medio ambiente, pero por otro lado que nosotros lo que hemos visto en

carne propia, daños en cuanto a problemas sociales. Nos hizo conflictuarnos como comuneros. Hubo una asamblea donde tristemente se llegó hasta agresiones físicas por culpa de esa problemática, y tiene que ver con estas familias que rentaban más tierras, que tenían contratos exclusivos con la empresa. Hay que decirlo con toda claridad, no es algo que tenga que esconderse, tenían contratos exclusivos con la empresa.

Aparte la idea de defender a la empresa. No tengo el dato exacto de cuánto les pagaba, pero sí sabemos que les estaban pagando en la idea de... Entonces, ahorita se vive un ambiente triste, podemos decir familias conflictuadas porque nosotros, pueblo chico, no falta que tengamos un compadre de esa familia, un pariente, un amigo. Todos nos conocemos, es algo triste que ocasionan las empresas. Y que una persona externa a la comunidad nos haga que nos peleemos es algo triste y es un problema social.

Queremos decir lo que ocasionan las empresas. Ahorita, ¿qué sigue? Nosotros estamos con esa idea de limar asperezas que esta empresa malamente nos dejó, volver a reconstruir esa *arapecua*, o sea, comunidad, ayuda mutua como comunidad, de que podamos vernos nuevamente como vecinos comuneros, que somos solamente una comunidad y dejar atrás esto. Si por la empresa nos hicimos de palabras, que solamente de esa manera vamos a poder recuperar lo otro, recuperar nuestras tierras y reconstruirnos. Obviamente sabemos que todo esto llega como una responsabilidad de compartir esto con nuestras comunidades hermanas de la región, de otras regiones, porque es triste ver una comunidad así, que nos peleemos de manera interna por algo que no vale la pena y dejar eso, y estamos con esa firme decisión de que ya ni una empresa más en nuestra tierra va a seguir llegando y destruirnos.

Gaby: ¿Tú qué piensas?

Tercero : Yo creo que de alguna forma toda esta situación nos ha creado un sentimiento por nuestra tierra, porque me ha tocado ir por acá libremente

y yo veo gente en sus terrenos que anteriormente, antes de que llegaran las empresas, dejaron de sembrar, cosechar. Me ha tocado ver que con esa situación muchos dejaron de sembrar. A lo mejor porque era muy costoso, era mucha inversión, pero ahora veo que los dueños de los terrenos ya van a asomarse a sus parcelas, aunque estén con plástico, la basura, todavía, pero yo pienso que ahí ya sienten esa necesidad nuevamente de trabajarlas, utilizarla, los frutos que vean y el trabajo que se le meta que sea para beneficio.

Yo siento que de alguna forma, aunque sea a la mala, pero sí nos ha creado esa consciencia de querer nuestras tierras, trabajarlas, invertirles tiempo. Por esa parte ha enseñado a quererlas, por esa parte, qué bueno. Qué malo de la forma que nos estamos dando cuenta que es importante mirar que se puede trabajar nuestras tierras. Por esa parte, pero qué bueno que nos está dando otra oportunidad, todo lo sucedido nos está dando otra oportunidad para nuevamente querer nuestras tierras, no dejarlas como si fuera un objeto.

Ojalá podamos seguir adelante, que la comunidad podamos implementar proyectos de cultivo donde la comunidad tenga, ahora sí, proyectos para trabajar sus tierras; que no vayamos nada más a dar la vuelta y tener así las tierras que ya no se sembraban, porque era mucha la inversión y era poco lo que se cosechaba; que esto se vuelva beneficio para nuestros hijos, porque también es un saber que desgraciadamente se pudo haber perdido y que ahora, de alguna manera, se puede volver a inculcar a las nuevas generaciones cuando se siembra, cuando se cosecha. Hay que tratar, porque nuestros abuelos que la trabajaron tanto tiempo, y pues ellos ya, muchos de ellos ya partieron, y a la mejor nunca nos pudieron enseñar, nunca pudimos aprender a través de la práctica cómo es el trabajo de la tierra, pero a la mejor nuestros papás todavía tienen una idea, pues poder nuevamente a levantar este saber comunitario.

Gaby: ¿Qué edad tienes?

Tercero: 37

Gaby: ¿Tú siembras, has sembrado?

Tercero: Mis abuelos han sembrado, mis papas han sembrado.

Gaby: ¿Pero tú ayudas, ayudabas?

Tercero: Sí, ayudaba a mis abuelos, a mi padre; de hecho, ayer fui ayudar a mi hermano, tiene un terreno que él me lo dejó, el me lo rentó, año con año se sembraba y ayudaba.

Gaby: Tú vas: ¿qué maíz? ¿Blanco, cómo lo llaman, nomás así, blanco?

Napoleón: Sí, blanco. También se siembra el pinto, lo que no pudo darse aquí es el morado.

Gaby: Tú vas: ¿tú siembras, participas en la siembra, la semilla es suya?

Tercero: Sí, de la que se guarda aquí en la comunidad.

Gaby: ¿Usted siembra, don?

Adolfo: Sí, una parcela para allá, que rescatamos al lado, pues, aquí.

Gaby: ¿Cuántas tortillerías hay aquí?

Tercero: Una.

Gaby: ¿Una nada más, qué población, como cuánta gente hay? Por ejemplo, en Pichátaro hay como 5 mil.

Adolfo: Actualmente no tenemos censo, ¿verdad? Ya es.

Gaby: El de Inegi, en el 2010.

Napoleón: Sí, éramos como 2 mil 200.

Gaby: Como 1 mil 200. No llegan a 2 mil, a 2 mil 200, pero pertenecen a Chilchota.

Tercero: Es la cabecera municipal, Santo Tomás es el pueblo más pequeño de toda la Cañada.

Gaby: ¿Ah sí, tienen resina?

Adolfo: No, ya eso se acabó.

Gaby: ¿Y la leña de dónde la traen, de esas áreas que tenían los freseros?

Adolfo: No, más para arriba, del monte, tenemos allá hay conflicto.

Gaby: ¿Tienen monte? Eso es peor; esos sí, no los pueden sacar.

Napoleón: Ahora que hace poquito la semana antepasada tuvimos una reforestación masiva aquí, tuvimos la ayuda de una asociación civil; una faena general sembramos 20 mil aquí. Fue muy bonito ver a la gente que aquí había venado; comento esto porque cuando estaba la empresa los mayordomos cada fin de semana organizaban sus cacerías, mataban venados, animales. Eso fue otra, a base de que les daban y ese...

Adolfo: Eso fue a base de investigación. Voy a mencionar que las otras autoridades les daban libertad de todo, y ese es el grandísimo problema que tenemos desde que nosotros empezamos aquí a investigar todo esto. Nos echamos todos los enemigos que nos echamos encima, o sea, nos metimos en la lumbre; hicimos la lucha aquí, hablamos contra esa cacería, aquí mismo estaba el licenciado de la cacería. Él le dijo a uno de sus ingenieros "ahora mismo se van" pero, y eso mismo es que hay corrupción, siguieron trabajando, siguieron a pesar, pero eso sí sirvió para quitarnos de encima, pero eso sí sirvió poquito.

Gaby: Lo que es claro es que no es solamente aquí, sino en el mundo; las empresas siempre van a estar y si les hubieran dado la obra y hubieran tenido más tierra todos estos otros efectos se potencializan, pero el que les digo más grave es el de la salud. La contaminación, de verdad, es eso muy importante que lo sepan, porque no hay forma de evitar las enfermedades, porque los agrotóxicos lo que hacen no es que te enfermen ahorita; sí hay casos, te dan mareos, te enfermas del estómago, te dan diarreas, granos en la lengua, se te pone rojo aquí por los agrotóxicos. Aunque lo hayan aplicado hace una semana siempre está aquí, se queda en el ambiente; no sé si les tocaba olerlos cuando hacen las aplicaciones, siempre se queda, se huele algo distinto al olor normal, se huele a químico.

Adolfo: No, si estuviéramos aquí nomas en ese tramo una pestilencia de eso.

Gaby: Sí se huele a eso, pero los agrotóxicos son crónicos degenerativos porque te van enfermando a lo largo del tiempo, hay un momento en el que

van brotando los casos de las enfermedades: dos, tres las alergias en los niños, ya no pueden comer cualquier cosa porque les dan alergias, granitos, cosas así.

Bueno, muchas gracias por su tiempo y muchas gracias por lo que hicieron, porque es algo muy bueno para todos. Bueno, gracias.

Adolfo: ¿Y cómo andan por allá con esas siembras, sí se están regulando?

Gaby: Es lo que les comentaba: en 2015 firmaron un acuerdo cinco de los siete barrios para prohibir la papa, pero igual que aquí siempre hay gente que esta con la idea de qué vamos hacer con el empleo y no sé qué. Entonces, en ese año que siguió, 2016, bajaron la producción de papa. Igual, la gente empezó a sembrar; pasado ese tiempo volvieron, más o menos anda sobre el 20 por ciento de siembra de las parcelas. Este año se volvió a reunir la comunidad para decidir que no, pero les van a dar chance este año. Dijeron: "no, bueno, hay que dejarlos entrar y el próximo año ya no los dejamos", pero todos lo sabemos, igual como burla.

Adolfo: Ahí son tierras comunales, ahí lo que diga la Asamblea, la mayoría vota.

Gaby: Sí son tierras comunales, por eso es importante que conozcan, que sepan cómo lo vivieron ustedes, para que sepan que sí es posible, porque son empresas de Uruapan y Zamora; son una o dos empresas las que llegan ahí, es más fácil quitarlos, pero la gente tiene esos conflictos internos, un rollo de que no lo vamos a lograr, pero, bueno, pues ahí van.