



El Colegio de la Frontera Sur

Las Multiplicidades de los Ñuu Savi.  
La historia ambiental y los relatos de vida en San Isidro Paz y  
Progreso, Oaxaca.

Tesis  
presentada como requisito parcial para optar al grado de  
Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural  
Con orientación en Sociedad y Cultura

Por  
Liliana Santiago Pérez

2020



# El Colegio de la Frontera Sur

San Cristóbal de las Casas, Chiapas a 11 de diciembre del 2020

Las personas abajo firmantes, miembros del jurado examinador de:

**Liliana Santiago Pérez**

---

hacemos constar que hemos revisado y aprobado la tesis titulada

**Las Multiplicidades de los Nuu Savi.  
La historia ambiental y los relatos de vida en San Isidro Paz y Progreso,  
Oaxaca.**

---

para obtener el grado de **Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural**

	Nombre	Firma
<b>Director</b>	<i>Charles Stephen Keck</i>	
<b>Asesora</b>	<i>Erin I. J. Lugo Estrada</i>	
<b>Asesor</b>	<i>Omar Felipe Giraldo Palacio</i>	
<b>Sinodal adicional</b>	<i>Elda Miriam Aldasoro Maya</i>	
<b>Sinodal adicional</b>	<i>Francisco Guízar Vázquez Jr.</i>	
<b>Sinodal suplente</b>	<i>Carla Beatriz Zamora Lomelí</i>	



El baile de los diablitos. Festival cultural de San Isidro Paz y Progreso, Santa María Yucuhiti.

Foto tomada por Abraham Aguirre Romero, febrero 2020

### ***A los Ñuu Savi, habitantes de San Isidro Paz y Progreso***

*Espero que este trabajo sea un grano de arena dentro del gran esfuerzo que están realizando por preservar su cultura y su monte. Agradezco que me hayan abierto las puertas a un conocimiento más cercano a nosotros, más cercano al monte y a una realidad llena de colores. Gracias por darme la bienvenida, por enseñarme la importancia de vivir en comunidad, por la sinceridad, por el amor a la tierra y por guiarme en la comprensión de los ciclos que compartimos el monte y los humanos.*

*Deseo que cada vez haya más personas conscientes del vínculo inquebrantable que tenemos con la tierra, y que eso nos permita enfrentarnos a la negación en la que vivimos sobre nuestra verdadera esencia; y afrontemos con responsabilidad, que hemos olvidado y negado nuestras raíces y que con ello nos hemos convertido en cómplices de la destrucción de nuestra casa, la tierra. Ojalá que estos procesos se reviertan y logremos voltear a ver y valorar otras formas de conocimiento y de percibir nuestro hermoso planeta.*

# Agradecimientos

A abuelita Lidia, por abrirme las puertas de su casa y enseñarme tantas cosas del monte y de la vida. A todas las mujeres que me permitieron sentarme en su mesa y platicar sobre los vaivenes y preocupaciones que representa ser Ñuu Savi. Gracias por todos los alimentos y conocimientos que compartieron conmigo, ¡gracias por su generosidad al permitirme sentir en casa!

A Ismael, Israel, Abdón, a todo el Comisariado Ejidal y Comunal, a la directora de la escuela primaria y a los profesores, por todas las facilidades que me dieron para poder realizar el trabajo, por acompañarme en todo momento, por las risas compartidas, por siempre haber estado al pendiente.

A todos los niños de la comunidad, por enseñarme con su espontaneidad, otra manera de convivir con la tierra.

A Charles, Erin y Omar por acompañarme en el proceso de aprendizaje, por su paciente escucha, enseñanza y la posibilidad de conocer diferentes formas de pensar que se conjuntaron para lograr este trabajo ¡Muchas gracias!

A mi mamá y papá por ser siempre un apoyo incondicional. A Abraham, por acompañarme en todo momento.

A Iván, Sophie, Victoria y Mayti por apoyarme en este proceso, por leer mi documento, por recomendarme y animarme a escribir. A Hugo por permitirme usar sus fotos.

A los profesores de ECOSUR, que sembraron en mí una semilla para observar más allá de lo que se ve. A CONACYT por el apoyo académico y económico. Ojalá que más generaciones tengan la oportunidad como yo, de poder aprender de manera libre y gratuita.

# Tabla de contenido

Resumen.....	2
Abstract.....	3
Introducción.....	4
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>Aproximaciones conceptuales, métodos, organización y acercamiento al área de estudio .....</b>	<b>8</b>
Diseño Metodológico.....	15
Aspectos culturales de la comunidad.....	21
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>Los procesos sociopolíticos en México y el mundo: parteaguas para la comprensión de la historia ambiental de los Ñuu Savi .....</b>	<b>24</b>
La época postcolonial. Procesos nacionales que produjeron cambios agrarios en la región .....	33
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>Formas de vida y transformaciones del territorio en “PROGRESO” .....</b>	<b>37</b>
Perspectivas de un TyiKu’u en conflicto: Pérdida de territorio, cultura, suelos, animales y plantas .....	40
La multiplicidad desde los agroecosistemas .....	53
<i>La milpa</i> .....	55
<i>El café</i> .....	67
<b>CAPÍTULO IV</b>	
<b>Análisis y consideración finales .....</b>	<b>78</b>
Literatura citada .....	91
<b>Anexo 1 .....</b>	<b>101</b>

# Resumen

La presente investigación se realizó en el poblado de San Isidro Paz y Progreso, perteneciente al municipio de Santa María Yuchuiti, Oaxaca, en la región de la Mixteca Alta. El propósito es conocer cómo el sistema de creencias, saberes y prácticas informan la manera en que los Ñuu Savi [mixtecos] se relacionan con el ambiente, utilizando como base metodológica los relatos de vida, y como campo de estudio la historia ambiental y sus tres ejes: 1) los aspectos orgánicos e inorgánicos del ambiente; 2) los modos de producción y formaciones sociales; y 3) lo intangible y humano conformado por el campo de lo mental e intelectual, conjuntándolos con las escalas espaciotemporales global, global-colonial, nacional y regional-local. Toda la información se complementó y corroboró con una exhaustiva revisión documental de fuentes escritas.

El estudio se hizo con perspectiva cualitativa, a partir del método etnográfico y de teorías decoloniales. Se realizaron 30 entrevistas semiestructuradas a 12 mujeres y 18 hombres con un rango de edad de entre 32 y 88 años, con diversos papeles sociales, todos ellos hablantes del Tu'un Savi y productores de café. Los resultados permiten conocer las razones y los procesos de desertificación que han ocurrido a lo largo de la historia en la zona, así como evidenciar las tensiones territoriales entre las comunidades aledañas y con el Estado sobre políticas agrarias y económicas, además de elucidar los saberes y las perspectivas ambientales del pasado y presente. La tesis propone la importancia del acercamiento a la historia desde los pobladores, como herramienta para entender y visibilizar los imaginarios y acciones culturales de las personas.

**Palabras clave:** Mixteca Alta, relatos de vida, perspectiva ambiental, saberes ambientales, Santa María Yucuhiti.

# Abstract

The present research was carried out in the town of San Isidro Paz y Progreso, belonging to the municipality of Santa María Yuchuiti, Oaxaca, in the *Mixteca Alta* region. The purpose is to find how belief system, knowledge and practices pervade the way in which Ñuu Savi [mixtecos] relate to the environment. Using life stories as a methodological basis, and as a field of study the three axes of the environmental history: 1) the organic and inorganic aspects of the environment; 2) types of production and social formations; and 3) the intangible and human made up of the field of the mental and intellectual; in conjunction with the spatial: global, global-colonial, national and regional-local. All the information was complemented and corroborated with an exhaustive documentary review of written sources.

The research was done with a qualitative perspective, based on the ethnographic method and decolonial theories. Thirty semi-structured interviews were made with 12 women and 18 men of age range between 32 and 88 years, with diversity of social roles. The results allow to know the reasons and the processes of desertification that have occurred throughout history in the area, as well as to show the territorial tensions between the neighboring communities and with the State on agricultural and economic politics. In addition to elucidating the knowledge and environmental perspectives of the past, present and future. The thesis proposes the importance of the approach to history from the settlers, as a tool to understand and make visible the cultural imagination and actions of people.

**Key words:** Mixteca Alta, life's stories, environmental perspectives, environmental knowledge, Santa María Yuchuiti.

# Introducción

El presente estudio se realizó en la región denominada *Mixtlan* “Lugar de nubes” [Mixteca], considerada como una de las áreas con mayor riqueza biológica, debido a la diversidad de ecosistemas y de culturas que la habitan, incluyendo los Ñuu Savi [Mixtecos] (Martínez et al. 2015). No obstante, también es considerada como una de las regiones con mayor desertificación a nivel mundial (Maldonado 2015; Toledo y Ortiz-Espejel 2014), consecuencia de las actividades productivas implementadas desde la época prehispánica hasta la actualidad (Katz 1991; Guerrero-Arenas et al. 2010; Terraciano 2013). El estudio, específicamente se desarrolló en la *Ñudzavuiñuhu* “Tierra del Dios de la Lluvia” [Mixteca Alta], en la comunidad de San Isidro Paz y Progreso, localizada en el municipio de Santa María Yucuhiti, Oaxaca.

Este trabajo indaga en los procesos sociales, culturales, económicos y ambientales que han provocado el sincretismo en la forma de percibir y relacionarse con el monte de los Ñuu Savi de San Isidro Paz y Progreso, desde su memoria y visión. Para ello, se reconstruyen los hitos históricos que han provocado la confrontación de gnoseologías, las cuales han determinado la relación multifacética que los pobladores tienen con el *TyiKu´u* “estomago del monte”. Esta noción representa la fuerza, lo que brota del centro del ambiente, las interacciones entre todos los seres vivos y no vivos incluyendo su interrelación con el humano y los agroecosistemas, estos últimos, en el caso específico de la comunidad son la milpa y el café, los que forman parte intrínseca de los procesos culturales y económicos que delinear su forma de vida.

La motivación original para hacer la investigación fue el interés de realizar acciones que permitieran frenar el deterioro ambiental en el territorio, y de dar cabida al conocimiento y la memoria de las culturas que habitan en la región. Si bien, resultó demasiado ambicioso llegar a determinar acciones concretas para frenar dicho deterioro. El estudio sí aporta al entendimiento de la realidad histórica socioambiental de la comunidad y contribuye a vislumbrar las interrelaciones entre las estructuras económicas, políticas y culturales que han inducido los cambios en las formas de percibir y habitar en el monte.

La esperanza es que la mirada histórica pueda servir para orientar cualquier búsqueda por encontrar una relación sustentable con su entorno natural, que a la vez permita su subsistencia y continuidad cultural. Considero que sin bien se narran procesos idiosincráticos, estos podrían ser el reflejo de las vicisitudes que enfrenta el resto de los mexicanos que se dedican al campo: pérdida de suelos, precios injustos por los productos, un poco o nulo apoyo gubernamental, migración y una constante desacreditación y olvido. Este tipo de estudios son escasos en la región (Katz 1991; Casas et al. 1994; Bolaños 1996; García-Valenzuela et al. 2012; Martínez et al. 2015; Rendón-Aguilar et al. 2015; Solís-Castillo et al. 2018) y es la primera de este tipo que se realiza en la comunidad. .

El objetivo de **Las Multiplicidades de los Ñuu Savi. La historia ambiental y los relatos de vida en San Isidro Paz y Progreso, Oaxaca**. Es investigar cómo el sistemas de creencias, saberes y prácticas informan la manera en que los Ñuu Savi se relacionan con el ambiente, utilizando como base metodológica los relatos de vida, y como campo de estudio la historia ambiental y sus tres ejes: 1) los aspectos orgánicos e inorgánicos del ambiente; 2) los modos de producción y formaciones sociales; y 3) lo intangible y humano conformado por el campo de lo mental e intelectual (Leff 2005; Lezama, 2001; Worster 2008). Así conjuntándolos, con las escalas temporales propuestas por Rivera Castañeda y Chávez Ramírez (2018): global, global-colonial, nacional y regional-local.

La pregunta que orienta esta investigación fue fluyendo a partir del marco teórico que proporcionó la historia ambiental. Por tanto, el interés fue conocer cómo los procesos a través de los ejes de la historia ambiental y a diferentes escalas temporales y espaciales han provocado el sincretismo en los saberes propios de la cultura Ñuu Savi y cómo esto se ve reflejado en el cuidado y uso del monte. La hipótesis de trabajo parte del reconocimiento de que la historia ambiental del lugar puede interpretarse alrededor de la milpa y el café, por lo que su estudio es la mejor manera de entender las multiplicidades en este territorio concreto. Cabe aclarar, que la investigación no pretende ser una narrativa histórica de todo el municipio, y se debe tomar en cuenta que lo expresado parte de la recopilación de información facilitada por los habitantes de la comunidad de San Isidro Paz y Progreso.

El trabajo reconoce los intercambios que el pueblo Ñuu Savi ha tenido con el mundo occidental, lo que ha creado un sincretismo reflejado en las prácticas socioculturales y ambientales que, para efectos de este estudio, lo podemos observar en la figura de un monte que es un ser que provee de vida; recursos de subsistencia y fuente de identidad, pero que, en ocasiones, también funge como mercancía, a consecuencia de la dinámica del mercado global. Estos elementos se encuentran en una constante transformación donde las fronteras entre lo tradicional y lo moderno cada vez se desvanecen con mayor facilidad, generando una encrucijada entre la modernidad y las costumbres ancestrales de los habitantes. Sin embargo, para los Ñuu Savi no existe una distinción ontológica entre el ambiente y la cultura, lo cual genera una tensión con las visiones dicotómicas occidentales y las formas de vida presentes en San Isidro Paz y Progreso.

El trabajo se divide en cuatro capítulos. El primero de ellos, denominado **Aproximaciones conceptuales, métodos y organización de la investigación**, tiene como objetivo profundizar en el campo de estudio de la historia ambiental y poner al descubierto la importancia, pertinencia y centralidad de las categorías y conceptos ocupados a lo largo de la investigación. Se presenta el diseño metodológico y la forma de análisis de las entrevistas, y se describen los aspectos geográficos, biológicos y culturales de la región Mixteca y de la comunidad de San Isidro Paz y Progreso.

El segundo capítulo **Los procesos sociopolíticos en México y en el mundo: parteaguas para la comprensión de la historia ambiental de los Ñuu Savi**, muestra los antecedentes de la dicotomía humano-ambiente que dieron lugar a las concepciones, perspectivas y formas de trato al entorno. Se parte desde los procesos estructurales de modernización, que provocaron un cambio de paradigma sobre el ambiente, el cual se inculcó en la cultura Ñuu Savi, generando procesos de desculturalización y desterritorialización y con ello cambios en las estructuras ecosistémicas y sociales, que hasta la fecha siguen afectando a la región.

El tercer capítulo **Formas de vida y transformaciones del territorio en “PROGRESO”**, explora a través de la historia oral, los diferentes matices de las multiplicidades desde las vivencias en el territorio. De esta forma, se van construyendo las formas de vida de antaño, que van dibujando de manera detallada al monte, así como los sentimientos

evocados por un pasado pleno de animales, agua, árboles y cosechas abundantes, pero también, de conflictos territoriales, y desertificación causada por el uso indiscriminado de agroquímicos, a consecuencia de la exigencia de incremento en la producción del café durante el siglo XX.

Por último, en el capítulo cuarto, ***Acercamiento en el porvenir del TyiKu'ú: Análisis de la situación actual de "PROGRESO"***, se examinan los datos obtenidos a partir de la memoria de los habitantes y la historia ambiental, los que forman un diálogo que nos deja entender que las multiplicidades del lugar se constelan alrededor de la milpa y el café. Pero también están asociadas a procesos desencadenados desde las escalas nacionales, globales y coloniales de modernización y mercantilización. Son estos procesos, desde donde se parte, con el fin de comparar y contrastar los frutos de esta investigación.

Cabe aclarar que la construcción analítica es una representación social alcanzada a partir de los conceptos y acercamiento de la realidad propias, donde mi forma de vida la he desarrollado desde una visión urbana y académica por tal motivo, el producto resultante, es un diálogo emic-etic, que da razón de los entendimiento e interpretación de los valores culturales de la comunidad y del investigador los cuales dan respuesta a los intereses, creencias, vivencias e ideologías individuales y colectivas de los involucrados (Corona y Maldonado 2018). Ofreciendo de esta manera, un acercamiento a las formas de vida, las experiencias de las personas y los procesos culturales, ambientales y económicos que dan significado a la realidad que se vive dentro de la comunidad (Guereca et al. 2016).

# CAPÍTULO I

Aproximaciones conceptuales, métodos,  
organización y acercamiento al área de  
estudio



*Pequeños hongos sobre tronco*  
Fotografía tomada en "PROGRESO" por Abraham Aguirre Romero (2019)

El presente capítulo, se divide en tres secciones, en la primera se destacan los aspectos centrales del marco teórico que sostuvo y orientó la pregunta de investigación y se delimitan los conceptos que se usarán a lo largo de la tesis. Después se presenta el diseño metodológico y, por último, se exponen las características socioambientales del territorio.

La historia ambiental, es una vertiente de la antropología que funge como una herramienta para comprender los motivos que han provocado nuestro alejamiento como especie hacia lo natural (Castro 1994; Worster 2008), a través de tres ejes:

**1) La comprensión de la propia naturaleza, tal como ha estado organizada y ha funcionado en tiempos ya pasados.** En ella se estudian los aspectos orgánicos e inorgánicos del ambiente, donde el humano funge como un eslabón en las cadenas alimentarias (Worster 2008).

**2) El dominio de lo socioeconómico, en la medida en que éste interactúa con el ambiente.** Donde se busca conocer los modos de producción y formaciones sociales que dan forma a las instituciones humanas de la economía, de la cultura y de los arreglos políticos los cuales crean la realidad que transforma y modifica al ambiente (Leff 2005; Lezama, 2001; Worster 2008)

**3) De lo intangible y únicamente humano, conformado por el campo de lo puramente mental e intelectual.** En donde las percepciones, la ética, las leyes, los mitos y otras estructuras de significado se convierten en parte del diálogo entre el individuo o el grupo con el ambiente (Worster 2008).

Estos tres ejes, constituyen un único campo dinámico de indagación en el que la biósfera; la organización social y la subjetividad, son un todo que cambia en la medida en que lo hace el entorno, conformando una dialéctica que corre a todo lo largo del pasado hasta el presente (Worster 2008). En consecuencia, permite realizar un análisis de las formas de uso y apropiación de los bienes naturales, a través de las interrelaciones entre las estructuras económicas, políticas y culturales, lo que establece a su vez las condiciones de un territorio (Leff 2005). Para ello, hace uso del concepto de ambiente, que es un saber que nace de una ruptura epistemológica y busca el encuentro de lo humano con

lo no humano; es la articulación no dualista entre la sociedad y lo natural, que busca interrelacionar los procesos ónticos, ontológicos y epistemológicos, lo real y lo simbólico (Leff 2005; Castro, 2015).

Así, el marco desde donde se desarrolla la historia ambiental, critica el monismo ontológico y por lo tanto reconoce que existen diversas formas culturales de concebir y crear al mundo, donde hay culturas, como la occidental, que perciben a lo natural desde el concepto de naturaleza, lo que la convierte en una otredad que separa y provoca que lo natural como entidad, no exista (Serrano, Bruzzi y Toscano 2012; Urquijo y Barrera 2009). Mientras que también existen otras culturas que establecen su vida social a partir de otros paradigmas, donde existe una continuidad entre los dominios biofísicos, humanos y supernaturales, cuya forma de pensamiento pueden ser dualistas o pluralistas, pero que transfieren esa dualidad o pluralidad ontológica al resto de los seres animados e incluso, en algunos casos, a inanimados o elementos naturales (Escobar 2013; Schaeffer, 2009: 27-28). Es posible que ambos tipos existan dentro de la misma perspectiva cultural, pero también parece ocurrir que algunas culturas han empleado tradicionalmente sólo una o predominantemente una de las dos formas posibles (Milton 2013).

El término *occidente* se usa para referirse al tipo de racionalismo dirigido a la dominación del mundo, que se caracteriza por el cambio en las concepciones hacia lo natural. Para Gilles Lipovetsky, es el triunfo del individualismo, que se fincó a través de la imposición de un modelo cultural que se impuso sobre otras civilizaciones, difundiendo valores universales basados en la racionalidad científica, el cálculo económico y los derechos individuales (Andrade 2012). Esta concepción se forjó desde "el modelo del mundo del colonizador" el cual surgió al naturalizarse y justificarse la redistribución colonial de los recursos globales, el trabajo y el capital, provocando una redistribución conceptual concomitante de categorías donde Occidente se clasificó como avanzado y dinámico en contraste con un no occidente (Sluyter 2001), tema que desarrollará en el capítulo II.

Esta forma de concebir el mundo resulta inconsistente a la realidad de otras culturas que presentan un conjunto pluridimensional de tipos y factores étnicos, culturales, civilizacionales y formacionales, integrados en un mecanismo tan complejo y plurivalente,

que su forma de entender e interpretar el mundo se mantiene en una constante tensión con la forma de pensamiento occidental (Guirin 2001). Lo anterior permite plantear que existen diferentes visiones del mundo y son estas, las que dotan de sentidos existenciales, modos de vida, identidades colectivas y actores sociales que movilizan la historia, donde todas las formaciones sociales construyen conceptos y significaciones que corresponden con formas de apropiación del ambiente (Leff 2005).

Se usa el término cultura como aquello que proviene de la experiencia misma de la existencia, por lo que no puede ser concebida como un intermediario entre lo natural y lo social, sino como una forma de situarse en el mundo (Durand 2008). Y como identidades culturales al sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior (Molano 2007).

La cultura y la identidad se entrelazan y se ven reflejadas en el territorio, el cual se aborda desde una dimensión geográfico-política, *“cuyo significado expresa el espacio físico en el que una población, sea humana o animal ejerce control o dominio, por lo que el territorio es el lugar donde se producen condiciones materiales y sociales de existencia mediante confrontaciones; por eso es también una categoría política en las que se involucra el poder y por lo tanto, la resistencia [...] es un espacio que no se limita necesariamente a la extensión de un paisaje o un ecosistema, pues a través de hechos jurídicos el humano establece los límites del territorio que pretende propio y controla el acceso a sus dominios tanto de otros grupos de su misma especie como de otras especies”* (Morales-Jasso 2016: 587).

En consecuencia, plantear la investigación como un asunto de articulación entre cultura y naturaleza como categorías, provoca la agrupación de la diversidad simbólica en una categoría universalizable y aglutina a ‘lo natural’ en un solo dominio, donde pierde su pluralidad y entra en un proceso de unificación, manteniendo la forma de pensamiento cartesiano dicotómico [se profundiza en el capítulo II] (Giraldo and Toro 2020). Para evitar lo anterior, se usa el término de *multiplicidad*, el cual *“se posiciona fuera de los pares naturaleza y cultura para atender con radicalidad el fenómeno de las*

*multiplicidades*” (Giraldo and Toro 2020: 33). Deleuze y Guattari (2004) mencionan que tanto naturaleza como cultura son rizomáticas, en el sentido de que son ramificaciones que van en todos los sentidos, y en donde cualquier ente que habita este mundo se conecta con otro, volviendo al ambiente en una red de senderos que se entretajan y entrelazan donde en un mismo espacio pueden convivir una multiplicidad de mundos circundantes (Giraldo and Toro 2020), mostrando que todo está interrelacionado y es interdependiente de lo demás, al entender que todo cuanto existe en realidad es “parte de”, y es indistinguible de lo demás (Fox, 1984 citado en Giraldo y Toro 2020).

*[...]Sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudo multiplicidades arborescentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para reaparecer en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza”*

(Deleuze and Guattari 2004: 13)

La historia ambiental, da cuenta de estas multiplicidades, mostrando las interrelaciones y las acciones que repercuten de alguna manera en los conocimientos que se forman a partir de la apropiación del ambiente que dan cabida a las perspectivas, saberes y valoraciones de la gente sobre el ambiente, lo que permite entender el sistema complejo que la gente del lugar construye desde sus prácticas culturales, que se encuentran en un continuo proceso de transformación (Lazos and Paré 2000). Es esa construcción la que permite hacer las conexiones entre tradición, crisis ecológica y el futuro, e interpretar la multiplicidad de las diferentes formas de ver, sentir y conocer al ambiente. Sin embargo, debe quedar claro que no se intenta en palabras de Foucault (2000:22, 167) reivindicar el derecho lírico a la ignorancia o al no-saber “*Se trata, en realidad, de poner en juego los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia*”.

El estudio de los conocimientos, las percepciones y valoraciones sobre el ambiente son instrumentos que permiten conocer la implicación social en el mismo. Incluso, dentro de un mismo grupo cultural hay una gran variedad de percepciones acerca de su entorno natural, debido a las vivencias individuales conformadas por las experiencias personales, historias familiares, recuerdos y amistades (Durand 2008; Fernández et al. 2010).

Se usa el término de perspectivas ambientales, como el conjunto de normas, supuestos y valores que resultan de la vivencia del entorno natural que permiten comprenderlo y explicarlo. Estas pueden ayudar a aclarar la relación entre cultura, percepción e interpretación; ayudando a manejar la existencia de diferencias en la conceptualización del entorno natural, su transformación en el interior de grupos culturales y las semejanzas entre grupos aparentemente distintos (Durand 2008).

Y el de saberes ambientales, como los valores y las prácticas de toda comunidad humana que incorporan principios de racionalidad ecológica, a través de las formaciones ideológicas, que determinan los procesos de significación, las estructuras de percepción y los modelos de uso de entidades y sistemas naturales socialmente asumidos y precisados culturalmente (Morales-Rivera and Reyes-Escutia 2016). Estos saberes en su mayoría son orales lo que hace que su preservación en el tiempo sea frágil, ya que son conocimientos específicos para una comunidad y su ambiente próximo, y no son ampliamente compartidos o transmitidos con otras comunidades (García-Valenzuela et al. 2012).

La investigación, no pretende esencializar a estas culturas, sino dejar asentado que existen características y condiciones materiales distintas a las occidentales, lo que forma una manera de conocimiento basado en otras formas de ser, hacer y conocer el mundo (De Sousa 2010). Donde *“cada especie de planta, grupo de animales, tipo de suelo o de paisaje, montaña o manantial de esta región, tiene casi siempre un correspondiente cultural: una expresión lingüística, una categoría de conocimiento, un uso práctico, un significado mítico o religioso, una vivencia individual o colectiva”* (Toledo et al. 2002: 3). La revalorización de estos conocimientos, más que de los conocimientos de expertos, las instituciones y la academia, son fundamentales para la reconstitución de estos mundos (Escobar 2012a).

La forma de vida en las comunidades se basa en la agricultura, y aunque los procesos de modernización, estén provocando, en algunos casos, una ruptura en la relación con el monte; las personas nativas, saben acerca del ambiente que les rodea, de sus dinámicas y sus relación con el clima y el suelo (Rzedowski 2006). Para estas culturas, los procesos agrícolas no son concebidos solo como una actividad de autoconsumo, también tienen un enorme valor cultural asociado a elementos de representación simbólica del territorio y una visión mágico-religiosa, vinculada al manejo del ambiente (González, 2008, p.52).

Se habla de modernidad como el periodo que abarca del s. XV al XVIII. Es un hito de gran importancia debido a los grandes cambios filosóficos, culturales, económicos y sociales, entre ellos se encuentra: el Renacimiento, la revolución científica, la expansión europea, la conquista de América, la Revolución Industrial y la instalación de la economía capitalista (Anzoátegui 2018). Sin embargo, en México comenzó expandirse a finales del siglo XIX, primero en la clase media urbana, en la clase trabajadora y en la clase alta, la modernidad se tradujo en un sinónimo del imaginario social de progreso material, civilización y cultura (Pérez-Rayón 1999). La presente investigación no se centra en hacer un análisis de un tema tan amplio como es la modernidad, no obstante, usa el concepto para delimitar y reforzar los hitos de la historia de la comunidad de San Isidro Paz y Progreso [a fin de agilizar la lectura, a la comunidad se le nombrará como “PROGRESO”] por lo que dicho término se aborda como “ *la introducción de innovaciones tecnológicas y a la aceleración del cambio social y político “que representó un reemplazo lineal y evolutivo de la estructura agraria con una matriz industrial urbana auspiciada por el sistema educativo público”* (Gutiérrez 2012: 17).

Todo el planteamiento anterior va formando los rizomas que construyen las multiplicidades de los Ñuu Savi, dentro de estos rizomas existen líneas de fuga o de desterritorializaciones, la cuales son consideradas como movimientos por los que se abandona el territorio, una operación de línea de fuga, un movimiento que reterritorializa y construye el territorio. Por lo tanto, existe un movimiento concomitante e indisoluble entre desterritorialización y reterritorialización (Herner 2009). Deleuze y Rolnik mencionan que “*la especie humana está sumergida en un inmenso movimiento de*

*desterritorialización, en el sentido de que sus territorios ‘originales’ se rompen ininterrumpidamente con la división social del trabajo, con la acción de los dioses universales que ultrapasan las tablas de la tribu y la etnia, con los sistemas maquínicos que llevan a atravesar, cada vez más rápidamente, las estratificaciones materiales y mentales”* (Guattari y Rolnik, 1996: 323 citado en Herner 2009).

Este tema sobre las líneas de fuga resulta pertinente ya que los Ñuu Savi desde la década de los 70 comenzaron a migrar a diferentes partes de México y Estados Unidos, a consecuencia de la necesidad de la agroindustria en los estados del norte del país y a la pobreza, falta de empleo y baja productividad de sus tierras (Clark 2008). En la actualidad alrededor de 25 mil Ñuu Savi viven en Estados Unidos (Leal 2001) Aunque no es un tema central de la investigación, la migración indudablemente se encuentra presente en la comunidad y es parte importante de la forma de relación y percepción del territorio, por lo que se profundizará a lo largo de los capítulos.

## **Diseño Metodológico**

Para construir la historia ambiental de los Ñuu Savi, habitantes de “PROGRESO”, se usó como método principal la historia oral a partir de los relatos de vida, ya que estos permitieron conocer fragmentos de la historia de los entrevistados, enfocados en encontrar características de interés para la investigación (Aceves, 1999). Es un método que permite construir y sistematizar nuevas fuentes de evidencias históricas, que inicialmente fueron de carácter oral, para integrarlas con las demás fuentes en el proceso de análisis histórico (Galindo: 1998). Recurre a la exploración de la memoria de los sujetos y analiza los hechos y acontecimientos sociales en que intervienen las instituciones e individuos ubicados en determinados procesos económicos, políticos y simbólico-culturales que proveen de sentido al presente y permiten la construcción colectiva del mundo (Guereca et al. 2016). Este método, junto con el campo de estudio de la historia ambiental, las perspectivas y saberes ambientales, amplió el panorama sobre los conocimientos intrínsecos de la comunidad y los procesos que forman las multiplicidades de los Ñuu Savi.

Las cuales no obedecen exclusivamente a los acontecimientos sociales, políticos y culturales internos de la comunidad, sino también a las influencias que, desde la época prehispánica, época colonial, y la modernidad se han ido adhiriendo a la forma de vida de los Ñuu Savi y provocando un sincretismo. De esta manera, el reconocimiento de la interconexión entre todos los que habitamos este planeta, permite plantear que toda acción del pasado repercute en el presente, aun cuando se haya fraguado a una escala espacial y temporal diferente a la actual. Esto, es lo que permite vislumbrar los contextos universales y los idiosincráticos que dieron y dan lugar a los procesos de desertificación o cuidado actual en la zona. Razón por la cual, dentro de los capítulos, se hacen acercamientos y alejamientos a diferentes escalas temporales y espaciales para reconocer los hitos históricos que han sido el parteaguas en la formación del sincretismo que vive en la actualidad la cultura Ñuu Savi.

Para lograrlo, se realizó una investigación cualitativa que abarcó de febrero a junio del 2019, la cual estuvo conformada por dos etapas. La primera, durante el mes de febrero, permitió asistir a diferentes juntas y explicar el proyecto, además de participar en tequios [trabajo colectivo, pactado por los habitantes, para la realización de una labor en beneficio a la comunidad] relacionados con el cuidado del ambiente: limpieza del río y de las barrancas. Estas actividades permitieron un acercamiento a las personas y la identificación de algunos interesados en participar en el proyecto. La segunda etapa fue de marzo a junio, y consistió en entrevistar a las personas de la comunidad.

Se utilizó en enfoque temático y de rango amplio a partir de la técnica de muestreo intencional, propuesto por el método de la historia de vida (Guereca et al. 2016). Se realizaron 30 entrevistas semiestructuradas a 12 mujeres y 18 hombres de entre 32 y 88 años, con diversos papeles sociales: profesores, personas con cargos en la comunidad y comunidad en general, estos últimos, todos ellos bilingües, productores de café. Se hizo uso de una guía de preguntas detonadoras, relacionadas a las formas de cuidado del ambiente, mediante las cuales se motivó a los participantes a producir testimonios. Se utilizó este tipo de esquema, ya que se buscaba incitar a una conversación y no un intercambio formal de preguntas y respuestas (Taylor and Bogdan 1992; Grollmus and Tarrés 2015). Debido a las características y objetivos de la investigación, este tipo de

herramienta fue útil porque exploró experiencias a través de las percepciones, de un pequeño número de entrevistados durante un periodo de tiempo prolongado (Rogan and de Kock 2005).

En este contexto, también se utilizó un enfoque Emic y Etic, ya que los plasmado está influenciado por las experiencias y vivencias de los sujetos y la investigadora. En consecuencia, existe una alta carga de subjetividad del binomio sujeto-investigador, emanando de esta interacción un grueso y rico contenido de información muy valiosa que permitió hacer una interpretación y análisis por parte de la investigadora más nutrido (Corona and Maldonado 2018). Se llevaron a cabo recuentos de las ideas expresadas por los entrevistados, después de cada sesión, los cuales se escucharon y a partir de ellos se redactó lo expresado por el entrevistado, a partir de los recursos lingüísticos del entrevistador (Balasch and Montenegro 2003). Se realizaron pláticas informales, las cuales dotaron de información que después se usó para complementar la información de las entrevistas semiestructuradas. En conjunto, se realizó observación participante para registrar las experiencias de los habitantes desde el contexto natural, información que se complementó con las percepciones, sentimientos y expectativas de la investigadora (Monje 2011).

Las entrevistas fueron transcritas y analizadas con el programa Atlas TI 8.0, el cual permitió sistematizar la información. Se crearon los códigos: *relación agrícola*, para agrupar las formas de siembra y cuidado de las parcelas; *formas de vida*, para dar cuenta de las costumbres, tradiciones, y procesos de modernidad que han provocado el sincretismo en las prácticas agrícolas; *degradación ambiental*, para agrupar los procesos sociopolíticos que han inducido los cambios antropogénicos en el monte; *memoria cultural*, para reunir los testimonios orales específicos de la comunidad; *perspectivas ambientales* para reconocer el conjunto de normas, supuestos y valores que resultan de la vivencia del entorno natural y *saberes ambientales para agrupar los valores y las prácticas que incorporan principios de racionalidad ecológica*, dichos códigos se desarrollan a lo largo de los capítulos. Una vez teniendo claras las categorías y los procesos de cambio ambiental, se comenzaron a analizar e interpretar las entrevistas como procesos históricos. A la vez se realizó una búsqueda exhaustiva sobre datos de

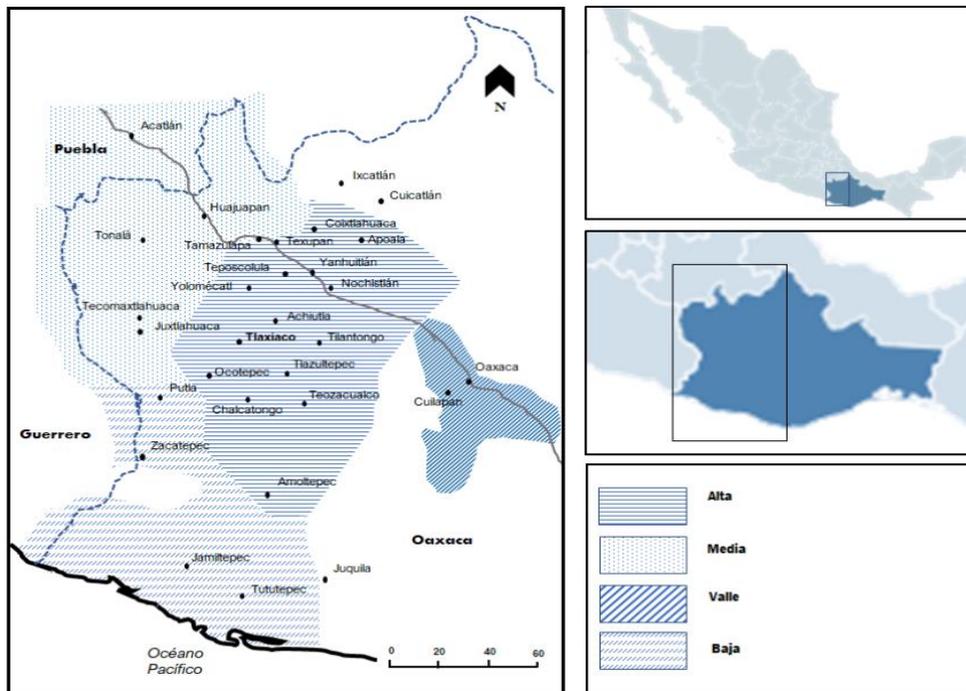
la región y zona de estudio, para corroborar y/o complementar la información. A partir de lo anterior, se realizó una reconstrucción histórica.

Para el análisis y sistematización de la información primero se definió el momento en el que se iniciaron las modificaciones en los factores abióticos de la región y con ello los culturales, después se definió la periodicidad, para ello se emplearon las escalas propuestas por Rivera Castañeda y Chávez Ramírez (2018), determinando de esta forma cuatro escalas de análisis temporales que se conjuntaron con los tres ejes que estudia la historia ambiental. De esta manera, se relata la historia a las escalas: **Global**, donde se establecen las bases del surgimiento del paradigma actual, hito de gran importancia para comprender el resto de las escalas. **Global-Colonial**, donde se reconstruye la historia desde la llegada de los españoles a la región y como esto fue modificando y creando nuevas multiplicidades en la cultura Ñuu Savi. **Nacional**, para analizar los procesos sociales en México y como fueron influidos por un sistema global y **Regional-local**, para describir el ambiente; organización socioeconómica y uso de los bienes naturales en la comunidad de “PROGRESO”.

## **Aspectos orgánicos e inorgánicos del ambiente en la Región**

La Mixteca es una denominación geográfica, histórica y cultural que abarca en dirección oeste-este desde la frontera entre Guerrero y Oaxaca hasta el Valle de Oaxaca y en dirección norte-sur desde el sur de Puebla hasta el Océano Pacífico (Terraciano 2013). Cuenta con una superficie aproximada de 40 000 km<sup>2</sup> que los Ñuu Savi de la época prehispánica dividieron por regiones: Mixteca Alta, zona montañosa; Mixteca Media, tierras cálidas y Mixteca Baja, litoral del Pacífico (Figura 1). Esta clasificación se sostuvo durante la época Colonial y continúa vigente en la actualidad (Romero-Frizzi 1990; Terraciano 2013). La Mixteca, forma parte del área cultural mesoamericana, cuyos principales rasgos alimenticios son el sistema agrícola de la milpa, complementado con la caza; la recolección de alimentos silvestres y el uso de cultivos de traspatio (Katz 1991; García-Valenzuela et al. 2012). En la actualidad, en la zona de estudio estos rasgos continúan vigentes, aunque el tema de la caza comienza a matizarse debido a que la comunidad ha estado buscando alternativas para evitarla.

Debido al gradiente altitudinal que la Mixteca abarca, en ella confluyen diversas zonas geográficas que dan como resultado un entorno ecológico variado, montañoso, con pequeños valles, de numerosas cañadas y planicies costeras, con relieves abruptos y desiguales que provocan una variedad de microclimas y ecosistemas (Mindek 2003). Tiene una importancia estratégica, ya que se ubica en la parte alta de cuatro regiones hidrológicas: RH18 –Balsas, RH28 – Papaloapan, RH20 Costa Chica-Río Verde y RH21 Costa de Oaxaca (CONAGUA 2013).

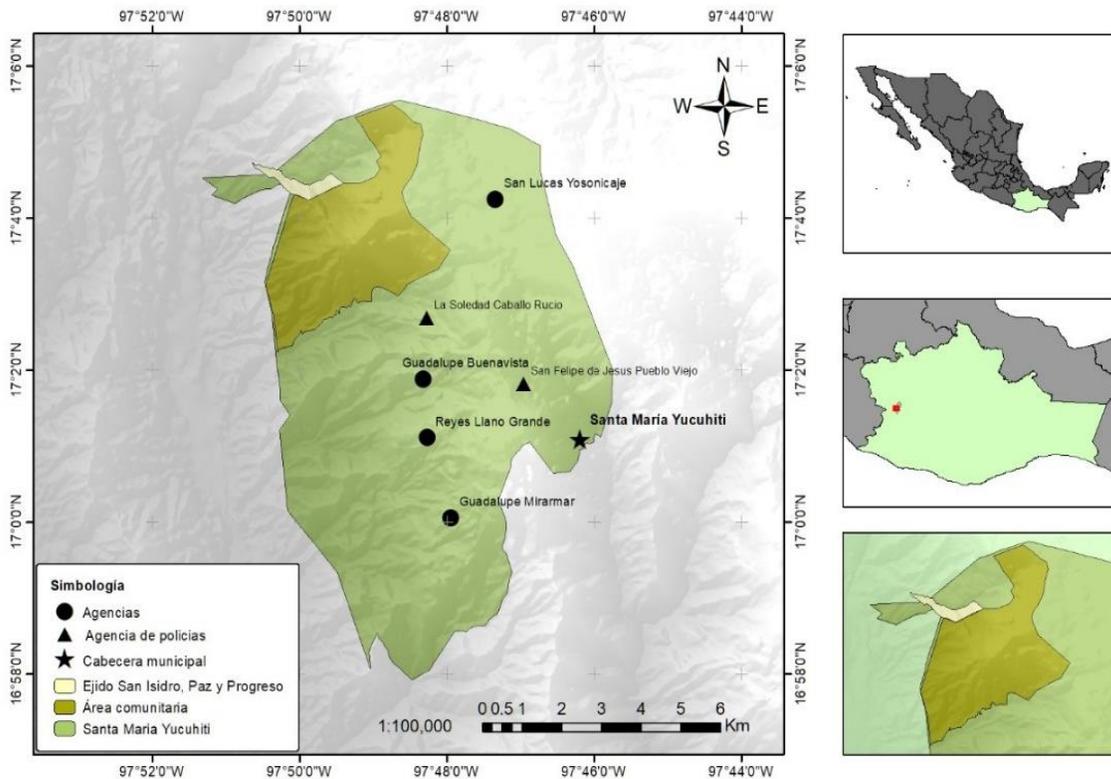


**Figura 1.** Ubicación de la región Mixteca oaxaqueña  
Tomado de: Terraciano (2013) modificado por Abraham Aguirre (2020)

La *Ñudzavuiñuhu* [Mixteca alta], tiene una elevación de hasta 1 700 msnm, es un área fría de valles estrechos y grandes montañas que cubren 6 000 km<sup>2</sup> en los desagües superiores del río Balsas y del río Atoyac-Verde (Lind 2008). Las altas montañas definen rutas de comunicación y límites comunitarios desde épocas prehispánicas hasta la actualidad (Terraciano 2013). Se ubica dentro de la Región Terrestre Prioritaria (RTP 126) denominada Sierra Triqui-Mixteca que ocupa una superficie de 3 051 km<sup>2</sup>. Presenta una diversidad de ecosistemas: bosque templado, bosque de pino y bosque de pino-encino (Arriaga et al. 2000). Está conformada por 57 municipios, que constituyen 113 núcleos agrarios de los cuales 82 son de régimen comunal, 31 de régimen ejidal y una

serie de predios particulares ubicados en los municipios de San Andrés Cabecera Nueva, Putla de Guerrero y en la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, sumando una superficie de 762 741 hectáreas (Maldonado et al. 2015).

El municipio de Santa María Yucuhiti [con el fin de agilizar la lectura a partir de ahora se nombrará Yucuhiti.], que de acuerdo con el plano de ejecución de confirmación de terrenos comunales emitido por el Departamento Agrario del Registro Agrario Nacional, se ubica en el distrito de Tlaxiaco, está conformado por seis agencias municipales: Guadalupe Buenavista, Reyes Llano Grande, Guadalupe Miramar, San Lucas Yosonicaje La Soledad Caballo Rucio y “PROGRESO”; además de dos agencias de policía San Felipe de Jesús Pueblo Viejo y San José Zaragoza, y una delegación municipal. El municipio está conformado por una accidentada topografía y un gradiente altitudinal amplio lo que provoca que exista una gran riqueza y diversidad de especies en comparación con otros municipios colindantes (Carranza and EECO 2013; Martínez et al. 2015).



**Figura 2.** Ubicación del área de estudio  
Tomado de García et al (2019) modificado por Iván Briseño (2020)

## Aspectos culturales de la comunidad

“PROGRESO” está habitado por descendientes Ñuu Savi. Se ubica en el parteaguas que separa las cuencas de los ríos Balsas y Verde, cuenta con un gradiente altitudinal que va de los 800 a los 2 400 m.s.n.m. Partiendo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, se encuentra a tres horas de camino. Está conformado por cinco rancherías: Peña Flor, Carrizalillo, Yatayuku, Arriba y Abajo de Alazán. García et al (2019) mencionan que el régimen de propiedad se divide en Ejidal (0.6 km<sup>2</sup>) y Comunal (13.32 km<sup>2</sup>), lo que representa el 18.31% de la superficie total municipal. Para fines de la presente investigación y al igual que García, Castellanos, y Contreras (2019) se aclara que la delimitación fue elaborada para fines del presente trabajo, y se considera al área comunal como área administrativa comunal de “PROGRESO”, por lo tanto, no corresponde a una delimitación político-legal.

Tiene una población de acuerdo con datos del INEGI (2010) de 293 habitantes de los cuales 115 hombres y 114 mujeres, mayores a tres años eran bilingües y 2 hombres y 13 mujeres hablaban solo Tu'un Savi (INEGI 2010). Para los Ñuu Savi el Tu'un Savi es por el que transmiten los modelos de vida, cultura, formas de actuar, manera de pensar, normas y valores de la sociedad que reafirman la identidad cultural del grupo; también les permite tener una vinculación con el territorio. Se asumen como “nosotros”, “hombres y mujeres de la lluvia” lo que indica la pertenencia a un pueblo y adscripción étnica (García 2012). La comunidad está regida por usos y costumbres.

Existen cuatro figuras en la toma de decisiones Municipal, Comunal, Ejidal y Agencial, son a partir de estas que se forman los grupos de autoridad. Su elección se hace por medio de juntas donde todos los residentes son invitados a participar. La gente de la comunidad propone un candidato y se vota para elegirlo. Los puestos más altos solo se pueden ocupar si el candidato ha pasado por el resto de los cargos, por lo que estos suelen ser ocupados por personas de experiencia, confiables y conocidas por haber hecho un buen trabajo. Al cumplir los 18 años, los habitantes pueden comenzar a participar activamente en la comunidad con el puesto de policía delegacional, este puesto tiene una duración de un año, mientras que los puestos donde es necesario tomar decisiones son de tres años.

Dentro de la comunidad los tequios y las guezas son parte intrínseca de la cultura. Comúnmente los tequios son realizados por hombres, aunque esto no es exclusivo, cada persona que vive y/o tiene terrenos en el lugar está obligada a cumplir con ellos, por lo que es común que los habitantes que se encuentran en otros estados y/o países manden dinero para pagar mozos que cumplan con este deber. Las guezas, en su mayoría se encargan las mujeres, son formas de ayuda entre familias y consisten en aportar comida, bebida, ayuda o dinero en los momentos difíciles o de fiesta de cada familia, defunciones, y fiestas patronales. La familia que ha sido ayudada anota cada una de las cosas que se le fueron dadas y cuando la persona que aportó lo necesite es una obligación moral ayudar.

La economía se desarrolla alrededor de la venta de café de altura y las remesas de efectivo, las cuales no solo son enviadas a nivel familiar, sino también directamente a la comunidad para la construcción de edificios comunes y/o para los premios durante los festejos religiosos y deportivos, de tal forma que la migración para la cultura no implica necesariamente una ruptura con Oaxaca o con México sino el surgimiento de nuevas formas de organización social adecuadas a un contexto de movimiento y cambio continuos (Leal 2001). En la comunidad al igual que en el resto de la Mixteca Oaxaqueña la migración es parte habitual. Dentro del núcleo familiar de las personas entrevistadas, por lo menos uno de los integrantes se encuentra en otra parte de México o en Estados Unidos. Las remesas son usadas para invertir en el proceso del café y para la compra de maíz.

Cada familia tiene uno o varios terrenos donde siembran para el autoconsumo, en su mayoría es la milpa la fuente principal de alimentos, pero también poseen huertas con árboles frutales. Debido a que la zona está conformada por un grupo de comunidades que se encuentran en gradientes altitudinales diferentes, se pueden obtener una gran variedad de productos de zonas frías, templadas y calientes con relativa facilidad, que la gente intercambia o vende en los poblados de alrededor. Ejemplo de estos intercambios son el cuajinicuil (*Feuilleea jinicuil*), la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) y algunos tipos de quelites.

Se celebra una fiesta patronal anual, para San Isidro Labrador, durante el mes de mayo, la cual dura una semana. Es organizada por el cabildo, las personas son elegidas en las juntas anuales y tienen ese tiempo para organizar la fiesta del año en curso. La fiesta dura aproximadamente una semana y durante este tiempo se llevan a cabo torneos de futbol y basquetbol donde son invitadas todas las agencias que conforman al municipio, hay bailables y procesiones, durante toda la fiesta, se prepara comida que es repartida a los asistentes al festejo. Dentro de la comunidad también se practican otras religiones: Testigos de Jehová y protestantes.

El área con mayor cantidad de construcciones se localiza en la zona ejidal, que es el centro de la comunidad, lugar donde se encuentran la agencia, las oficinas ejidales, una sala de cómputo, una tienda cooperativa Diconsa, tres escuelas: un preescolar, una primaria cuyos grados escolares son compartidos y una telesecundaria, todas ellas bilingües (Tu'un savi-español), una cancha, un panteón, una sala de juntas comunales y ejidales y una iglesia católica. La mayoría de los pobladores viven en las rancherías.



**Figura 4.** Paisaje desde el centro de la comunidad  
Fotografías tomadas en "PROGRESO" por Hugo Morales y Liliana Santiago en enero del 2019

## CAPÍTULO II

Los procesos sociopolíticos en México y el mundo: parteaguas para la comprensión de la historia ambiental de los Nuu Savi



*Orchidaceae sp.*

Fotografía tomada en "PROGRESO" por Abraham Aguirre en marzo del 2019

Como se mencionó en el capítulo anterior, la presente investigación parte de que la forma de percibir y nombrar al ambiente es lo que dicta la forma de actuar hacia el entorno, razón por la cual resulta primordial hacer un acercamiento hacia los procesos que crearon la dicotomía humano-ambiente, los cuales han contribuido a formar el sincretismo en las formas de relacionarse con el monte de los Ñuu Savi.

El presente capítulo, consta de dos apartados, el primero de ellos está construido a partir de los ejes; segundo: *El dominio de lo socioeconómico, en la medida en que éste interactúa con el ambiente*, y tercero: *Lo intangible y únicamente humano, conformado por el campo de lo puramente mental e intelectual*. Se abordan desde las escalas: *global* para mostrar los cambios de paradigma que provocaron el distanciamiento entre el humano y el ambiente, hito fundamental para la comprensión de los procesos de colonización de las culturas iberoamericanas, como el caso de los Ñuu Savi, y *global-colonial* donde se parte del reconocimiento de la importancia cultural y territorial de la cultura Ñuu Savi, para después describir los procesos de cambios socioambientales que ocurrieron durante la colonización española.

El segundo apartado, se aborda desde el primer eje *la comprensión de la propia naturaleza, tal como ha estado organizada y ha funcionado desde tiempos pasados* y el segundo eje de la historia ambiental, desde una escala *nacional y regional-local*, lo cual da la pauta para comprender los procesos de cambio sociales y ambientales vividos que repercutieron en la comunidad de “PROGRESO”, tema abordado en el capítulo III. De manera ilustrativa, a mitad del capítulo, se presenta una línea del tiempo, con los procesos que marcaron durante esas épocas los cambios en el monte y en la cultura.

Si bien, la presente investigación está en la búsqueda de comenzar a romper la separación entre el ambiente y el humano, la realidad es que esta distinción se encuentra arraigada en el mundo occidental, pensamiento predominante en la actualidad. Por lo que, para poder dar un salto ontológico de un pensamiento cartesiano a las multiplicidades, resulta necesario reconocer desde donde nacen las dualidades entre nosotros y el resto. Ingold et al. (2001), mencionan que existen tres diferentes formas de concebir la forma de relacionarse con el ambiente: *orientalismo*, *paternalismo* y *comunalismo*. Las dos primeras se basan en un régimen colonial que se centra en la

dominación del humano al resto de los seres vivos. Mientras que el comunalismo se basa en integrar la ecología humana y la teoría social, dejando de lado las distinciones radicales entre naturaleza y sociedad y buscando que la unidad de análisis no sea el individuo separado del mundo social, sino la persona entera en acción.

El paradigma dominante en la actualidad de las sociedades occidentales se encuentra más cercano al orientalismo y paternalismo, esta forma de pensamiento comenzó a formarse en el continente europeo, a partir de la era moderna. Está construido a partir de preceptos donde el ambiente es concebido como una máquina que actúa de manera automática, razón por la cual puede ser dominada, instrumentalizada y condicionada para el beneficio del humano (Anzoátegui 2018; Merchant, 1980; Hamilton, 2011). Esta forma de pensamiento desencadenó una división y un proceso de jerarquización, donde el humano no solo se diferenció del resto de los seres vivos que habitan el planeta, sino que se colocó como mejor, debido a la creencia de que se encontraba en un punto evolutivo adelantado, asumiéndose como el punto central del universo, por medio del enaltecimiento de su potencial, dignidad y libre albedrío, comparada con “la limitada naturaleza”.

Lo anterior, desencadenó la división del humano en dos compuestos radicalmente opuestos, la mente y el cuerpo, la cual se consteló como parteaguas para la formación de un mundo de dicotomías, las cuales son el producto de la radicalización de cada una de estas partes, que provoca la instalación en el pensamiento de dos órdenes mutuamente excluyentes (Anzoátegui 2018), provocando la fragmentación y distinción entre el occidente y el resto, los modernos y los no-modernos, los civilizados y los salvajes, el hombre y la mujer, el ambiente y la cultura. Fue en esta época, cuando el término naturaleza comenzó a concebirse como una otredad, este pensamiento dicotómico, es el que separa y provoca que lo natural como entidad, no exista (Serrano, Bruzzi y Toscano 2012, 27, 28; Urquijo y Barrera 2009, 234).

Dicho paradigma cartesiano, también ha sido el responsable de consolidar una concepción gnoseocéntrica, donde el conocimiento le pertenece y es exclusivo a ciertas culturas, convirtiéndolo en una vía de acceso privilegiada. Este método y paradigma es el que rige en la actualidad a la ciencia y el que no permite entender la vida en la Tierra

que funciona como un sistema complejo en el que las propiedades no son la suma de las partes y el funcionamiento no es lineal (Fernández and González 2018).

En particular, durante el siglo XVI, dichos conocimientos favorecieron la colonización del continente americano, razón por lo cual para abordar la historia ambiental de la región se debe partir del impacto regional ocasionado desde el siglo XV cuando se agrupó a los nativos y a los elementos paisajísticos bajo la etiqueta de naturaleza, lo que convirtió a estos pueblos en no humanos (Serrano, Bruzzi y Toscano 2012, 27, 28; Urquijo y Barrera 2009, 234). Esto, llevo a las culturas iberoamericanas a procesos de colonización y de explotación mercantil además de la introducción de modelos tecnológicos asociados a la modernidad, que desplegaron severas restricciones asociadas a estructuras sociales, que dieron lugar a visiones contrapuestas a los territorios de las culturas originarias (Castro 1994; Leff 2005) y por ende a la degradación ambiental.

Esta colonización se realizó bajo la idea de que los territorios no estaban aprovechados, perpetuando de esta manera relaciones de poder, que dieron pie a procesos de occidentalización (Keller 1908; Bowman 1931; Godlewska y Smith 1994 citado en Sluyter, 2001). Por consiguiente, la creencia de "ambientes vírgenes precoloniales" son concepciones eurocéntricas, como la creencia modernista de los "recursos no explotados" (Willems-Braun 1997), que caracterizan erróneamente a los paisajes precoloniales como carentes de poblaciones densas, jerarquías, imperios y usos productivos de la tierra (Denevan 1992a; Blaut 1993).

Como se puede observar, las formas disímiles de visiones del mundo y las formas de intervención al ambiente; son las que mantienen en un estado tenso a la relación entre el occidente y el no occidente, debido a que han estado acompañadas de intervenciones destructivas del ambiente; cambios radicales y/o pérdida del mismo y el exterminio de algunas culturas y territorios y en otros casos el poco respeto hacia esas otras formas de pensamiento y por ende de las tradiciones, costumbres, saberes y el sentido de la vida colectiva que lo construye (Grünberg, 2003). Históricamente, una forma de esencializar, neutralizar y naturalizar a las culturas originarias ha sido limitarlos física y simbólicamente a un territorio concreto, llegando a producirse una suerte de encarcelamiento espacial del nativo (Diz and Piñeiro 2018). Se usa el término de culturas originarias, para nombrar

a los habitantes milenarios de una cierta región que viven y poseen derechos reales o tácitos sobre territorios que, en muchos casos, albergan niveles altos de biodiversidad (Toledo et al. 2002). Tienen una cosmovisión disímil a los actuales procesos de globalización y, por ende, una vivencia del mundo diferente (Ruiz, 2011, p. 47 citado en (Meza 2016).

Tal es el caso del área cultural multiétnica, Mixteca, zona nuclear de la civilización mesoamericana (Terraciano 2013), fundada hace aproximadamente tres mil años; la cual cuenta con más de mil años de historia escrita en códices y alrededor de 80 variantes lingüísticas (Toledo y Ortiz-Espejel 2014). Igualmente, durante el posclásico (ca. 1000-1500 d.C.), esta área fue precursora de expresiones artísticas, crecimiento demográfico y expansión política (Mindek, 2003; Katz, 1990).

Sobre el uso que le daban a los bienes naturales se tienen indicios de que las zonas semihúmedas correspondientes a la porción sur del Altiplano y las sierras adyacentes fueron desde tiempos prehispánicos, las más densamente pobladas del país, ya que abarcaban extensas superficies de terrenos útiles para la agricultura (Rzedowski 2006), la cual era parte central de su economía, y se basaba en el cultivo con coas, de maíz, chíá, frijol, calabaza, chile, jitomate, maguey, aguacates, capulín y ciruelas. También criaban guajolotes y perros como alimento y aprovechaban plantas y animales silvestres, especializándose en la caza de venados, conejos y liebres (Lind 2008). La creciente demanda de alimentos provocó que desde aquella época hubiera pérdida de superficie cultivable, lo que obligo a los Ñuu Savi a aprovechar las escorrentías y la erosión para favorecer la creación de áreas para la producción de cultivos, mediante la construcción de bordos transversales que captaban el suelo erosionado proveniente de las partes altas (Rivas et al. 2008).

Lo anterior, permite reconocer que la cultura Ñuu Savi además de aprovechar y modificar el monte, tuvo adelantos tecnológicos agrícolas y de regadío y uno de los sistemas sociales más estratificados de las culturas mesoamericanas, que convirtió a la región en una de las más poderosas, con gran influencia en el valle de Oaxaca. Sus ciudades se conformaban por la edificación de los Ñuu “ciudades-estado”, las cuales se formaban a partir del matrimonio de gobernantes hereditarios que unían sus Ñuu, para formar un

Yahuitayu (Terraciano 2013), los cuales eran autónomos, territorialmente pequeños, pero demográficamente densos, que estaban unidos por una cultura y una lengua en común y comandados por un Yahuitayu “casa real” que era un lugar creado a partir de un arreglo político por alianzas dinásticas (Terraciano 2013), que comerciaba con otras casas reales y mantenían el orden de los Nuu (Balkansky et al. 2000; Lind 2008; Terraciano 2013). Sin embargo, la mayor parte de la Mixteca Alta y Baja estaban sujetas a los aztecas del México central, a quienes debían entregar tributos como minerales, polvo de oro y textiles (Terraciano 2013). Aun así, mantenían sus propios gobernantes, formas de organización y no adoptaron la identidad, ni cultura Mexica (Terraciano 2013).

Dicha forma de vida comenzó a cambiar cuando en 1519 comenzó la conquista del México prehispánico. Se tienen indicios de que los españoles realizaron varias expediciones por la Región, pero fue hasta 1521, cuando los mexicas fueron derrotados, que Hernán Cortez envió a Pedro de Alvarado, con un grupo de aliados nahuas a la zona de Tututepec, en la Mixteca Baja. Después de ese evento los españoles comenzaron a establecerse en toda la Región (Terraciano 2013).

Al ser ciudades-estado, la mayoría no contaba con una unión política, militar y/o estaban divididos, por lo que la sociedad se encontraba debilitada. Lo que provocó que las probabilidades de revelarse fueran casi nulas, viéndose obligados a negociar, para evitar la aniquilación (Terraciano 2013). Para 1530, el gobierno español, ya se encontraba establecido y representado por alcaldes mayores, recaudadores de tributo y jueces de primera instancia, que aprovecharon los patrones de asentamiento de la Región para asignar encomiendas, donaciones de trabajo y tributos. En este mismo año comenzó la evangelización del territorio por los Dominicos, la cual fracasó debido a la persistencia de la adoración a sus propios dioses, por lo que los Dominicos fueron expulsados; hasta que en la década de 1540 por procesos inquisitoriales los frailes regresaron a la región, convirtiéndose en dueños de tierras por medio de donaciones hechas por los habitantes nativos y por los caciques (Terraciano 2013).

La invasión de los españoles significó un impacto en las estructuras sociales y tecnológicas de los Nuu Savi, que repercutieron en el entorno natural y provocaron una serie de alteraciones en el patrón de cultivos (Falcón and Buve 1998). Sin embargo,

dichos cambios no afectaron al plano de la organización económica, al menos no en estos primeros años del periodo colonial, debido a que se mantuvo en esencia el mismo sistema tributario que se tenía con los mexicas, no obstante sí se intensificó la explotación de la fuerza de trabajo (Casas et al. 1994).

Lo anterior, resulta una parte fundamental de la historia de los Ñuu Savi, debido a que enmarca los procesos que fomentaron el individualismo para desaparecer los entramados sociales de estos pueblos, comenzando una transformación en la manera de pensar de dichas sociedades que trocaron de ser independientes, guerreras, con clases sociales estructuradas; a sociedades diezmadas por las enfermedades, segregadas a los terrenos menos aptos y transformadas en sociedades con pocas o nulas posibilidades de desarrollarse con igualdad de oportunidades y de forma autónoma (Lara 2014), que provocó la reorganización en el sistema de tenencia de la tierra novohispana, la cual transgredió los procesos de reciprocidad, los lazos de parentesco que habían conformado el linaje mesoamericano y la relación con la tierra (Falcón y Buve 1998). Que se vio reflejado en la plantación de especies exóticas, como la palma en las zonas altas, con menor humedad y precipitación, mayor desarrollo en la producción de grana cochinilla y la introducción de ganado menor, este último, fue uno de los responsables de acelerar el proceso de degradación ecológica que actualmente caracteriza a la región (García-Valenzuela et al. 2012).

Después de la colonia simultáneamente se incrementó la explotación forestal, y los valles antes reservados a la agricultura se convirtieron en poblados o fueron utilizados para la cría de ganadería. Lo antes mencionado propició el deterioro de los suelos que se agravó con la introducción de la ganadería caprina, la sobreexplotación de los recursos forestales (para madera, carbón y durmientes), que provocó la degradación acelerada de los suelos, dejando laderas con afloramiento del material parental, pérdida de superficie cultivable, el abandono de las prácticas tradicionales de producción agrícola y la migración (Santiago-Mejía et al. 2018). En la actualidad, como se relatará en el capítulo III, este tema es de gran importancia, ya que la gente culpa a los antiguos habitantes de la degradación ambiental que impera en la zona.

Cabe mencionar que, a una escala global, desde el siglo XVI hasta la década de 1870, se fraguó el sistema económico actual, comenzando las formas más primitivas de economía de rapiña, que se caracterizó por la producción diversificada para el autoconsumo, el mercado interior, y la producción especializada para el mercado exterior. Por lo que las formas de uso del monte, se vieron restringidas a la demanda europea de productos y a las limitaciones tecnológicas de la época (Castro 1994). Sin embargo, a partir de la década de 1880, se inauguró una nueva fase histórica mundial, representada por el ingreso masivo de capitales y tecnología provenientes del occidente, propiciado por el triunfo de la reforma liberal, dando como resultado que la economía de rapiña dejará de ser un hecho enclavado, para convertirse en la forma hegemónica de relación entre las sociedades latinoamericanas y sus bienes naturales que se ha extendido hasta el presente (Castro 1994).

**Tabla 1.** Hitos que marcaron un cambio en las estructuras sociales, ambientales y culturales en “PROGRESO” desde el renacimiento hasta 1900

	XVI					XIX											
	XV	XVI	XVIII	1519	1521	1530	1540	1570	1810	1856	1857	1880	1884	1889	1890	1893	1900
<b>Global</b>	Creación de paradigma Cartesiano					Construcción del sistema económico actual											
<b>Global-colonial</b>	Da inicio la colonización del Continente Americano		Inicia invasión México prehispánico	Invasión Mixteca	Gobierno español se establece en la Región		Evangelización en la Mixteca	1° epidemia que se vivió en la Región	2° epidemia que se vivió en la Región	Fin de la época colonia	Inicia nueva fase historia mundial con el establecimiento de régimen económico actual						
<b>Nacional</b>	Era moderna																
<b>Regional-local</b>	Debilitamiento cultural, fomento del individualismo					Comienza Guerra de Independencia											
	Comienzo de los cambios estructurales y tecnológicos de los Nuu Savi					Promulgación Ley Lerdo											
	Reorganización en el sistema de tenencia de la tierra					Se construyó la hacienda La Concepción											
	Llegan especies vegetales y animales exóticas a la zona					Pérdida de tierras comunales en el estado de Oaxaca por Ley Lerdo, comienzo de pérdida de suelos en el estado											
						Crecimiento rápido de la hacienda por Ley Lerdo											
						Siembra de caña y la crianza de ganado en el municipio de Yucuhiti											
						Salida de pastores del municipio											

## **La época postcolonial. Procesos nacionales que produjeron cambios agrarios en la región**

Para 1810 México comenzó la guerra de independencia, por lo que los años que continuaron fueron de crisis para el Estado mexicano debido a los conflictos que se libraron en todo el país y que repercutieron en la configuración política y social del Estado Nación mexicano; y en las formas de aprovechamiento y manejo de los bienes naturales (Ferney et al. 2019). Para ese momento, la mayoría de las tierras mexicanas les pertenecían a las culturas originarias y a la iglesia, lo que impulsó al gobierno a transformar el tipo de propiedad, objetivo principal de la Reforma liberal liderada por el presidente Benito Juárez.

Como resultado en 1856 se promulgó la Ley Lerdo o de Desamortización, que tenía como objetivos crear una clase media rural a semejanza de la estadounidense, para el fortalecimiento de las ideas ilustradas y el crecimiento de la burguesía (Sanchez et al 2012). Permitiendo de esta forma adaptar la agricultura a las exigencias de la economía moderna, pero sin alterar substancialmente la posición de la clase terrateniente (Mendoza 1998).

La ley de desamortización en Oaxaca representó la antítesis de la herencia del comunalismo. Por lo que el proceso se desarrolló lentamente en el estado, hasta que, en 1893, el gobierno obligó a distribuir las tierras (Falcón y Buve 1998). El cambio de tierras comunales al poder de los mestizos comenzó a generar cambios en el uso del suelo. En el período de 1889 a 1903, 37 533 propietarios recibieron 5 060 085 ha; de estas 4 208 218 fueron privatizadas y sirvieron como base para nuevas empresas agrícolas dedicadas a la agricultura comercial o fueron adquiridas por especuladores (Falcón y Buve 1998).

Este proceso provocó la desertificación del estado y acentuó la diferenciación económica y social, ya que el gobierno tuvo mayor interés en ejercer la ley en los territorios más fértiles (Falcón y Buve 1998). Para ese momento la grana había dejado de ser el principal producto comercial, pero la palma, el trigo y la ganadería menor aún persistían. Además, de que los pueblos más grandes desarrollaban industrias manufactureras de textiles,

mezcal, velas y sombreros, complementando así las actividades primarias con la venta de estos productos en mercados locales y regionales. Sin embargo, paralelamente vivían un fuerte déficit de producción de alimentos básicos (García-Valenzuela et al. 2012).

Cabe mencionar que existen indicios de que para ese momento la zona norte de la región Mixteca se encontraba intensamente erosionada, por lo que las actividades económicas se concentraron al sur (Pastor, 1987). Este evento fue de gran importancia para el municipio de Yucuhiti, ya que representó el comienzo de los conflictos territoriales modernos que se desarrollarían por décadas y afectarían a todos los poblados del municipio. Yucuhiti fue para el gobierno una de las zonas en las que puso mayor interés, debido a la gran cantidad de tierras fértiles (Romero-Frizzi 1990; Falcón y Buve 1998; Mendoza 2002).

Se sugiere que en esta época es cuando inicia el cambio a la ganadería extensiva en el municipio, con el establecimiento de las primeras praderas a inicios del Porfiriato. Dicha información se complementa con lo expresado por Félix Arturo Santiago López (2019, com. pers.), antropólogo que ha investigado la historia del lugar, oriundo del municipio relata, que fue durante el porfiriato que se ordenó dejar de plantar la milpa y comenzar la plantación de caña de azúcar y la crianza de ganado vacuno. En 1884, se ordenó al municipio rentar sus tierras, a gente del estado de Puebla, quienes llevaron miles de cabezas de ganado caprino. Acampaban por días en ciertos lugares y al agotar la vegetación consumible, se mudaban con el ganado a otra zona. Para el año 1900 la mayoría de estos pastores se habían ido, sin embargo, este hecho provocó un cambio drástico en el monte, debido a que se cortaron los árboles y en su lugar se plantaron pastizales para alimento del ganado.

Otro hecho que marco un cambio en el monte fue la creación de la hacienda La Concepción, para fines de agilizar la lectura, la hacienda La Concepción se le nombrará como la hacienda que llegó a estar conformada por 8 776 ha, a finales del Porfiriato (Falcón y Buve 1998). La cual se convirtió en una de las más prosperas en la agricultura comercial, produciendo el 20% de la caña de azúcar de todo el estado, además de aguardiente. Dicha hacienda pertenecía a la familia Esperón, de origen español, la cual tuvo reconocimiento en la Región por su dominio económico, político, y contribución en

la economía del estado y el país. Dicha familia arrendó las cañadas que pertenecían a los pobladores de Yosotiche, las cuales se privatizaron una vez que entró en vigor la Ley Lerdo en la década de 1890 (Falcón y Buve 1998).

En los relatos se menciona, que el hacendado, pagaba entregando una porción semanal de azúcar, maíz y frijol según el número de personas que integraban la familia del trabajador. El crecimiento tan rápido de la hacienda provocó la necesidad de mano de obra, agua y combustibles, lo que puso en peligro los intereses de esta, ya que eran las comunidades de la montaña (poblados de Yucuhiti) quienes controlaban los ríos y los bosques más accesibles. Por lo que la familia comenzó una campaña, con ayuda del gobierno, que por medio de decretos exigieron la privatización del área. Tras varios litigios comenzaron a amenazar, hostigar arrestar y multar a los vecinos del municipio (Falcón y Buve 1998). Este hecho pudo ser un factor que benefició la conservación de algunas partes del monte, debido a que fue prohibida la entrada a ciertas zonas.

*[...] Antes se quemaba, se acababan las plantas y lo animales, pero donde se mantuvo fue donde los españoles no permitieron a los de Yucuhiti trabajar, cuentan que la gente iba a escondidas a esa zona, pero que si los descubrían los correteaban. Los españoles no permitieron que la gente de Yucuhiti trabajara en las cañadas”*

**Félix Arturo Santiago López, 45 años**

Las actividades productivas que dominaron, durante este periodo y hasta inicios del siglo XX, fueron las plantaciones de caña en las partes bajas; de plátano y piña en las laderas cálidas y húmedas y de madera en las zonas más altas y frías (García-Valenzuela et al. 2012). A su vez, también se comenzó a plantar café, en menor medida (Katz y Orstom 1993). Las formas de cultivo se basaron en el sistema de agricultura migratoria, la cual consiste en la tumba y quema de la tierra la cual se cultivaba por pocos años y posteriormente se dejaba en periodos largos de descanso, Ferney (2019) menciona que este sistema está basado en una rotación de tierras, más que de cultivos; que permite a la tierra, entrar en un lapso de reconstitución o reposo. Las ventajas de este sistema, inicialmente, son la productividad elevada, debido a que, con la quema, los nutrientes se incorporan al suelo, baja la acidez y aumenta la fertilidad del suelo; pero, después de dos o tres años, puede aumentar la población de plagas y malezas; así como las demandas

de nutrientes. Este hecho, concuerda con lo sucedido en la misma época, cuando en la región, hubo una plaga de langostas, que dejaron sin hojas a los árboles y a los cultivos. Lo que generó escasez de alimentos, como relata Francisco:

*[...] Se supo en Nuyoo, esos animales están en el árbol y tempranito mueven el árbol [las personas] y otros los agarran [langosta]. Esos animales se acaban todas las hojas, plátano, árboles frutales, todo se acabó. No lo he vuelto a ver, dicen que vino de lejos, no se dé donde vino, ni de donde salió, pero tardo [en irse], comió lo que quiso. Diario la gente debía ir a sacarlo, se los comían, solo que sus patas son como cuchillo, como segueta, si lo pisas sale sangre, en la mano, en la cara. Es grandote, pero ya nosotros no agarramos, bueno mi jefe sí, porque es gente grande, pero nosotros estábamos pequeños y nos cortaba”*

**Francisco Mauro Ortiz Pérez, 86 años**

En 1911 se proclamó el Plan de Ayala el cual buscaba restituir las propiedades de las culturas originarias las cuales habían sido adquiridas por la ley de desamortización por caciques, hacendados y terratenientes, por lo que se buscaba que fueran devueltas a los dueños originarios. Después de la revolución (1920), la figura de los ejidos considerada en la Constitución de 1917 como propiedades transitorias que evolucionarían hacia la pequeña propiedad, cambio. Convirtiéndose, en palabras del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940): *en herramientas de justicia social y desarrollo económico*. Por lo que ese año los hacendados fueron expulsados por los peones de la hacienda “La Concepción. También este código agrario favoreció la repartición de los cañaverales, por lo que, los peones comenzaron a participar en su propiedad, generando transformaciones sociales y territoriales. Pero también fue el punto de partida para que las unidades agroindustriales comenzaran a implementar nuevas técnicas y procesos de ganadería y agricultura (Thiébaut 2019). La información antes relatada, resulta importante, debido a que estos hechos son el parteaguas que marcaría hasta la actualidad, las formas de producción agraria en la zona, que se abordará en el siguiente capítulo.

# CAPÍTULO III

## Formas de vida y transformaciones del territorio en “PROGRESO”



Salamandra gigante de Putla (*Isthmura maxima*)  
Fotografía tomada en “PROGRESO” por Abraham Aguirre en noviembre del 2018

El presente capítulo, se divide en dos secciones, las cuales dan muestra de los procesos sociales, culturales y ambientales que de manera transversal forman los diferentes matices de la multiplicidad en la cultura Ñuu Savi. La primera sección, se aborda desde los ejes primero y segundo de la historia ambiental, a una escala regional-local. Se centra en la tendencia de los entrevistados en recordar los fuertes cambios de vida que experimentaron durante su niñez, consecuencia de los constantes conflictos territoriales que a la vez dan cuenta de las perspectivas sobre un monte abundante a la llegada de los primeros pobladores que poco a poco fue perdiendo vida. De igual manera se muestran las reflexiones sobre esta pérdida consecuencia de formas de uso de los antepasados y de los procesos de modernización.

La segunda sección, se plantea desde los tres ejes de la historia ambiental a las escalas global, nacional y regional-local, explora los diferentes matices de esta misma relación a partir de los agroecosistemas más representativos del lugar: el café y la milpa. Ambos se encuentran situados en relación con dos paradigmas diferentes, donde las formas de interacción parten desde visiones opuestas. La milpa, es la columna vertebral para la alimentación y constituye un punto articulador de toda una tradición milenaria. Mientras que el café parte de una agricultura comercial, la cual ha representado una de las mayores entradas económica para la región, pero también ha provocado cambios en la tierra y forma de vida en la comunidad desde el siglo XX. Por lo tanto, se hace un recuento histórico de los antecedentes políticos y económicos que se encuentran involucrados a la llegada de esta planta con fines de producción extensiva y como esto se ha entrelazado con las formas de vida y del cuidado del ambiente dentro de la comunidad, lo cual ha ido modificándose y adaptándose a las exigencias del mercado.

De manera ilustrativa, se muestra una línea del tiempo, de los sucesos que han marcado los cambios sociales y ambientales en “PROGRESO”, y como estos se relacionan con los procesos en las escalas global y nacional.

### **Recuadro 3.1. Ñukuvu, Ñuku 'u, Chiñu, TyiKu 'u: el ambiente y sus connotaciones para los Ñuu Savi**

Hasta el momento se ha usado el término ambiente, concepto que ha permitido dejar de lado los preceptos occidentales de lo llamado naturaleza, para dar cabida a la existencia de diferentes formas de percibir, nombrar y vivir lo natural. Sin embargo, en la comunidad los términos ambiente y naturaleza solo son usados por los habitantes cuando se comunican en español, estos conceptos desde el Tu'un Savi no tiene un significado como lo menciona Israel *“no sé si sería en ese término como naturaleza, pero en nuestra lengua, nuestra cosmovisión, la forma de expresarlo es totalmente diferente al español:*

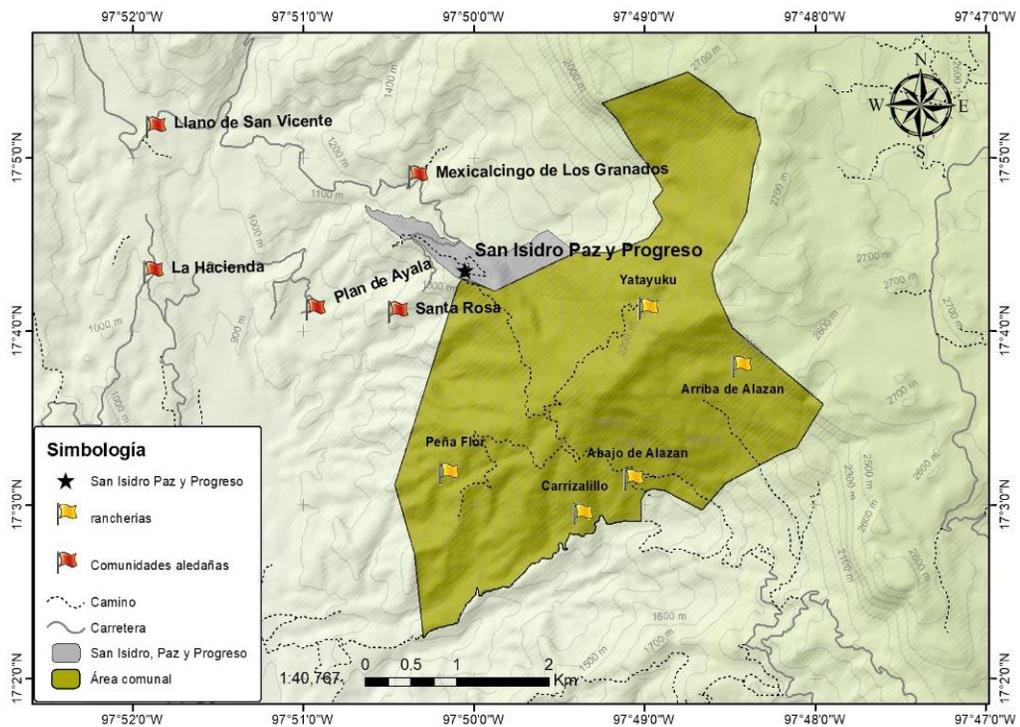
*[...] Ñuku 'u, son los animales, agua y los árboles, es el campo, eso sería la naturaleza, lo que se ha ido desarrollando por forma propia, sin interrupción de nada, prácticamente excluimos a los seres humanos del campo. Porque nosotros ya estamos mezclados la naturaleza con la tecnología, los automóviles, cosas que han sido creadas por el hombre se le nombra Ñukuvu, porque engloba todo. Pueblo es Chiñu, dentro de la comunidad quiere decir, es donde conviven los seres humanos. Mientras que el TyiKu'u es el estómago del monte, lo que brota del centro, incluye todo lo vivo y no vivo junto con el humano*

**Israel Melchor García López, 32 años**

Si bien el tema de la lengua esta fuera del alcance de la presente investigación, me parece primordial dejar asentada la importancia y el significado de las palabras para la cultura, las cuales dotan de fuerza, visión y nutren las perspectivas sobre lo que se encuentra alrededor de nosotros y aunque si se hace una diferencia entre el Ñukuvu y el Ñuku 'u, la diferencia no radica en la dicotomía ambiente-humano, sino en el reconocimiento de los cambios que el humano hace por medio de tecnologías dentro del TyiKu'u' u y de las interconexiones, las multiplicidades. Por lo tanto, y debido a que mi lengua materna no es el Tu'un Savi usaré la palabra monte para referirme al concepto ambiente, una palabra que se acerca más al significado del Ñukuvu y el Ñuku 'u.

## Perspectivas de un TyiKu´u en conflicto: Pérdida de territorio, cultura, suelos, animales y plantas

Después de que el código agrario de 1940 [abordado en el capítulo anterior] entrara en vigor, se eliminó toda restricción para el acceso a la tierra a nivel nacional, razón por la cual, los entonces peones o trabajadores de las haciendas lograron tener los mismos derechos y beneficios que cualquier otro solicitante de terreno (Thiébaut 2019). Lo anterior, permitió a los habitantes de la zona participar en su propiedad creando la Sección II. Territorio que estaba conformado, por las comunidades que en la actualidad se conocen como: Caballo Rucio, Santa Rosa, Arriba y Abajo de Alazán, Carrizalillo, Plan de Ayala, Yatayuku y “PROGRESO”, quienes vivieron en esa conformación durante una década. Hasta que, en 1950, un grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco rentó el área donde actualmente se encuentra la telesecundaria de “PROGRESO” con el fin de criar ganado. Seis años después pidieron el terreno argumentando que tenían una ranchería en el área denominada La Laguna. Este hecho fue el que provocó el comienzo de los conflictos en la zona.



**Figura 5.** Conformación actual del territorio de “PROGRESO” y comunidades aledañas

(Realizado por Iván Briseño 2020)

Se relata que el inicio de la problemática fue por un abuelo [término utilizado por los Ñuu Savi para referirse a las personas adultas mayores, se ha decidido respetar el término, porque son maneras de lenguaje del lugar] que había sido requerido para un cargo municipal, pero en lugar de ocuparlo decidió por cuestiones políticas, unirse al grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco y ofrecer las tierras aledañas a la comunidad de “PROGRESO”. Esta acción provocó, que la sección II se dividiera en dos grupos, el primero conformado por 25 personas que se quedaron en el área que hoy corresponde a “PROGRESO” y el otro conformado por 18 que se fueron al área que en la actualidad corresponde a Plan de Ayala. Relatan que esa parte [desde donde en el presente se encuentra la telesecundaria hasta lo que corresponde a Mexicalcingo, la cual es una delimitación del territorio actual, corresponde al territorio que se le fue otorgado al grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco del que se habla en la presente sección] estaba llena de árboles, los cuales fueron desmontados para poder tener al ganado, después, la gente de “PROGRESO” comenzó a acercarse a las tierras aledañas a sembrar con el fin de justificar que el terreno les pertenecía, lo que comentan, también influyó en el desmonte de la zona.

*[...] Tienen ganado, en tiempo anterior cuando vivía con mi papá, todo lo que ahora es zacate, antes era bosque pues, le echaron moto sierra al bosque y sembraron zacate, porque les gusta tener ganado, eso, lo malo que hacen es que no cuidan el agua, porque metieron tubos así de gruesos y luego agarran agua del río, y como son necios no solicitaron agua en la oficina y talan”*

**Francisco Mauro Ortiz, 86 años**

En 1958, los conflictos comenzaron a agudizarse entre el grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, Plan de Ayala y “PROGRESO” por lo que los habitantes de este último fueron expulsados de lo que ahora es el centro de la comunidad huyendo a resguardarse en la ranchería Peña Flor [Ranchería perteneciente a “PROGRESO”]. Durante este periodo, fueron asesinadas varias personas, por pasar por los territorios en conflicto, los relatos permiten vislumbrar las pocas posibilidades que la gente tenía de poder realizar sus actividades diarias. Debían salir en grupo a sembrar o cazar y estar atentos a no encontrarse con el grupo contrario, ya que, si no se hacía de esta manera podían presentarse acontecimientos como el relatado por Lidia:

*[...] Estaban limpiando donde iban a sembrar la milpa [papá y tío de quien relata] y cuando terminaron de limpiar, mi papá bajó a cazar un venado, fue cuando llegó el de Mexicalcingo [persona del grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco], dice que él no se dio cuenta. Cuando regresó lo vio sentado [tío], mi papá se sentó a comer una tortilla y ahí se dio cuenta que mi tío estaba muerto. Después murió más gente, mucha gente se lastimó también, todo eso pasó en el área de Mexicalcingo.*

**Lidia Aurelia López, 73 años**

Dos años después, y aunque los enfrentamientos armados continuaron, los habitantes de “PROGRESO” regresaron a lo que en la actualidad es el centro. Durante este periodo la comunidad fue nombrada como “Cuadrilla El Limón”, por la cantidad de árboles de ese fruto en la zona, relatan que en lo que ahora es el centro, solo había un par de casas construidas con palma, el resto era monte que estaba conformado en las zonas más altas por fresnos y chipiles muy grandes; y en las partes bajas por zacate, debido al ganado, zonas que ocupaban los niños como resbaladillas. La parte donde se encuentra el río, era difícil de atravesar por el caudal tan abundante que tenía, los entrevistados que en aquella época eran niños, recuerdan este hecho debido a que vivían en la ranchería Peña Flor y para poder asistir a la escuela debían atravesarlo. También relatan que habían muchas ranas y cangrejos, los cuales en tiempos de calor eran cazados, al igual que las iguanas, que habitaban en las partes bajas.

Había muchas águilas, y era común verlas llevar a sus presas colgando mientras volaban. Las gallinas de monte eran de los animales mas abundantes que había, se escuchaban por todos lados y parecía que platicaban. En las lomas y en donde había zacate se podían encontrar conejos y venados, que eran fáciles de ver porque no le temían a los humanos, había coyotes, zorros, lobos<sup>6</sup>, tejones, osos hormigueros, cuervos, tucanes, martuchas, jabalíes. Se podían escuchar el rugido de los tigrillos y del gato de monte. Eulogio, recuerda como vivió durante su niñez este acercamiento con los animales de la zona:

*[...] Vivíamos todavía arriba [Ranchería Peña Flor] y decía mi difunta abuela, es peligroso porque se pueden acercar. Porque ellos criaron chivos, buscaban la carne para comer y era muy difícil,*

---

<sup>6</sup> Mencionan que estos solo fueron vistos por el área que hoy corresponde a Yatayuku

*leones o leoncillos llegaban y comían bastantes chivos [...] Vivíamos más alejados del pueblo, más en el monte, convivíamos más con la naturaleza, trabajar más en el campo y con los animales*

**Eulogio Wuelfrano Aparicio, 68 años**

La forma de convivir con el monte se concentraba en aquella época en la siembra de la milpa y en la caza para alimentarse, mencionan que todos los días cazaban gallina de monte, para ello se caminaba por la franja del río hasta llegar al retumbo. Mientras la comunidad crecía la zona centro se desmontó y la gallina de monte dejó de escucharse. Armando recuerda que en esa zona había árboles muy altos y de tronco grueso, y una gran cantidad de bejucos, zona donde se resguardaban animales como los osos hormigueros, relata:

*[...] En esos tiempos de mi juventud, nosotros participábamos en toda esta parte de aquí, porque nuestros jefes [padres] debían sembrar milpa, entonces tuvieron que desmontar toda esta parte de aquí [zona centro], desmontaban árboles, había árboles frondosos, no sé cómo le harían, pero con el hacha con eso tumbaban los árboles de esta parte [canchas de basquetbol], no se podía entrar porque era un lugar que estaba lleno de bejucos, pero de esos de espinas, muchas espinas”*

**Armando Salvador García López, 68 años**

Como se observa en los testimonios la forma de vida de las personas, aunque se encontraba rodeada de conflictos territoriales, transcurría intentando seguir con sus actividades rutinarias. Hasta que el 17 de octubre de 1964, un grupo de soldados enviados según los entrevistados, por el grupo de Plan de Ayala, entró a la comunidad por la ranchería Peña Flor, mientras que un grupo de civiles lo hizo por la parte del centro de la comunidad. Relatan que el ejército y los civiles robaron y quemaron muchas de sus pertenencias. Las personas no solo perdieron cosas materiales sino también a algunos de sus familiares como lo relata Crescencio:

*[...] Como 7-8 de la mañana llegaron los soldados ahí a la casa y estaba mi papá afilando un machete para ir a trabajar. En ese tiempo la casa era de techo de teja y cerco de madera, no había casa de material. Y llegaron los soldados y luego empezaron a seguir a mi papá y como a diez metros ahí le echaron plomazos.*

**Crescencio Florencio Bautista, 68 años**

Los conflictos, resultan una parte muy dolorosa para los entrevistados por las pérdidas de familiares, pero también por las dificultades para poder estudiar, sembrar, convivir, llevar acabo con normalidad su vida, como me cuenta Eulalia Lucia García (86 años) “antes no había escuela, cuando se peleaba con los otros pueblos, mucha gente murió, entonces los jóvenes y los niños no podíamos tomar clases”; Eulalia también hace una reflexión sobre el valor de la libertad .para poder realizar actividades como el estudiar, y como los jovenes en la actualidad no lo aprovechan “Ahora los muchachos no quieren estudiar por flojos, pero la gente debe valorar que ahora hay libertad para estudiar”. Ahora bien, esta poca libertad que vivieron las personas durante los conflictos, hizo que durante un periodo hubiera poca gente en el lugar, lo que resultó benéfico para la recuperación del monte, como cuenta Bulfrano:

*[...] El río, totalmente intocable en aquellos años, difícil de pasar y era muy bonito, bueno a mí me gustaba mucho, no había mucha gente, éramos menos, poca gente, poca educación, había problema de conflicto, eso mismo obligó a la gente de cierta forma a retirarse. Entonces el pueblo estuvo enfrentando una situación difícil, pero el monte ahí seguía.*

**Eulogio Bulfrano Aparicio, 68 años**

Después de ese día y por petición del grupo de los 25, comenzó la negociación de la repartición del terreno, pero fue hasta 1979 cuando se entregó un amparo a Francisco Mauro Ortiz, para parar el conflicto con la gente de Plan de Ayala. Por la misma época, el entonces presidente de la comunidad Efrén Ortiz López pactó no seguir los conflictos con el grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, en este caso y como ofrenda de paz, se reunieron las personas de los dos grupos a comer en el área donde está el río que hoy es la demarcación entre el poblado de “PROGRESO” y el de Mexicalcingo, lugar que es habitado por los descendientes del grupo de la Heroica Ciudad de Tlaxiaco, no obstante los conflictos aunque disminuyeron, continuaron por 23 años más.

A partir de la decada de los 80, los conflictos comenzaron a tener poco a poco solución lo que permitió a los pobladores tener mayor seguridad y emprender la delimitación de los territorios pertenecientes a cada comunidad. Con ello comenzaron a tener mayor organización, las autoridades subieron su periodo de mandato de uno a tres años, tanto municipal, como comunal y cabildo y desde 1990 el gobierno les otorgo apoyos federales

y estatales, para 1994, se acordó regresar la mitad de lo que correspondía a “PROGRESO incluida la zona del panteón.

Durante esta década, iniciaron procesos de urbanización por lo que el monte volvió a presentar cambios fuertes en su estructura. Se construyeron caminos de comunicación entre “PROGRESO” y Caballo Rucio, se edificó el auditorio, se realizaron brechas para la instalación de postes de luz, y se colocaron tuberías para el avastecimiento de agua. Durante este periodo, la gente talaba mucho, consecuencia de la creación de caminos y la necesidad de madera para hacer los postes de luz, lo que provocó durante un tiempo un cambio en el clima, que se observó por el incremento en la temperatura y vientos mas vigorosos y frecuentes, este mismo proceso de deforestación, provocó deslaves en los arroyos que a su vez originaron la disminución en las poblaciones de ranas y cangrejos, también al llegar la luz eléctrica, animales como los murciélagos que solían verse en grandes cantidades, disminuyeron.

Estos procesos intensificaron la degradación ambiental debido a la construcción de vías terrestres, que generaron desmontes y cambios drásticos en el uso del suelo (cambio permanente en la línea de la vía) y otros factores que han sido paulatinos pero constantes como el atropellamiento de fauna, la pérdida de especies, el uso de agroquímicos, la llegada de plantas y animales que se han convertido en plagas. Y los perros ferales, que ahora se reconocen como los mayores depredadores del venado. Abdón relata estos cambios:

*[...] Pues, cambió mucho [el monte], por las carreteras, anteriormente era una zona donde no había carreteras, no había luz, entonces había más vegetación, pero ya con eso de las carreteras y de la luz pues prácticamente se ha destruido parte de la naturaleza, entonces afecta en los ríos, ya no es como era antes. Hasta los tipos de plantas han cambiado, ha venido semilla de otro lado y hierbas que nosotros ni conocíamos ahora aparecen, y hay algunas que a lo mejor son buenas, pero hay otras que vienen, tenemos una clase de espina que llegó, da una florecita amarilla, es una espina que se extiende, es como una plaga, entonces yo creo que eso [las carreteras] es la causa de muchas plagas que podemos tener, porque vienen de otro lugar. Como vienen los carros, transportes, traen maíz de otro lado, viene semilla de otro lado, de tal manera que ha cambiado un poquito, bueno creo que mucho, sobre todo la vegetación se ha transformado mucho*

**Abdón Abel López, 49 años**

El querer mejorar, se ha asociado con la idea occidental de convertir un lugar en ciudad, donde el pavimento y la edificación con concreto forman parte de los adelantos tecnológicos, conocimiento que se ha replicado en la comunidad por décadas, sin embargo los procesos de urbanización vistos como mejoras de vida, en la actualidad comienzan a ser vistos como negativos, sobre todo para la gente mayor de 40 años, el total de ellos durante las entrevistas reflexionaron sobre los procesos por los que ha pasado el monte y como ellos han visto un decremento en los bienes naturales, como menciona Ismael:

*[...] Queríamos mejorar, se desvíaba el agua de un lado a otro, entonces había barrancas donde había pozos, había cosas diferentes, pues se han rellenado, entonces si se ve que eso ha afectado.*

**Ismael Ramiro García López, 54 años**

Esto provoca en los entrevistados una recapacitación sobre los procesos de urbanización que indujeron cambios fuertes en el monte, mismos que en la actualidad se ven reflejados en la escasez de ciertos elementos, como el agua, que en algún momento fue muy abundante como lo relata Armando:

*[...] Había mucha agua, la agarraban del río, entonces ahorita ya con este tiempo que estamos viviendo, esta muy seco todo, el agua ya no alcanza, los árboles se fueron acabando, la gente no los cuidó, y eso es a través de que estamos viendo todo lo que afectó.*

**Armando Salvador García López, 68 años**

Los entrevistados en ocasiones señalan a las generaciones pasadas como las culpables de la degradación ambiental, mencionan que el grado de conciencia era menor, debido a que en aquella época los bienes naturales eran abundantes; por lo que no había una conciencia de cuidado. Abdón indica que hubo algunas personas que no tuvieron el cuidado, ni respeto hacia el monte y que existían ciertos mitos que justificaban el deterioro ambiental: *“por ejemplo, ellos tenían esa idea que por una mujer prostituta por eso se secó [el río], pero yo digo que más bien fue por no haberlo cuidado”*. También, relata algunos de los cambios en “PROGRESO”, consecuencia de la misma falta de cuidado:

[...] Yo creo que tampoco tuvieron el cuidado [generaciones pasadas], porque a nosotros nos cuentan que por ejemplo toda esa parte de ahí ["PROGRESO"], dicen que eran bosques tupidos dicen, es lo que contaba mi abuelo, que eran bosques tupidos, eran selvas. Entonces si hubieran tenido el cuidado, pero no lo conservaron, entraron y lo quitaron para sembrar maíz, pues, lo derribaron. Cuentan también que Arriba de Alazán [ranchería perteneciente a "PROGRESO"], ahí pasaba un río, en medio del pueblo y se secó, tampoco tuvieron el cuidado para que se conservara. Tumbaron los árboles, porque se supone que hubo árboles también, yo todavía alcance a ver unos ocotes, ahora casi no vemos ocotes, ahorita hay partes donde volvieron a sembrar y ya van creciendo, pero un tiempo que todo por ahí sembraban y pasaba el viento y pues acababa también con eso

**Abdón Abel López, 49 años**

Las grandes extensiones de sembradíos han existido desde la época prehispánica, como se mencionó en el capítulo II esta región fue de las más fértiles de todo el país, lo que provocó que por al menos dos siglos fuera una zona explotada, lo que en la actualidad también provoca una reflexión sobre la fertilidad y abundancia que ahora se ha perdido en parte, por las extensiones tan grandes que fueron desmontadas para la siembra de la milpa, como lo menciona Abdón "*grandes superficies de selva fueron desmontadas, para poder sembrar maíz*".

Sobre esta misma reflexión, la gente reconoce que otro punto fundamental que ha influido en estos cambios de percepción y cuidado del monte es la migración, la cual se agudizó a partir de la década de los 90, debido a la falta de oportunidades laborales y apoyos gubernamentales para crear la infraestructura para trabajar las tierras, lo que provocó que la región quedara marginada (García-Valenzuela et al. 2012). En "PROGRESO" comenzaron a escuchar que salía mucha gente de otras comunidades, lo que animó a la gente a unirse a los grupos migrantes, yendo la mayoría a trabajar a la zafra en Veracruz y Morelos, al corte de algodón en Sonora, a la pizca de jitomate en Sinaloa, a la construcción en la Ciudad de México o a los campos hortícolas en Estados Unidos en donde se siguen concentrando en Arizona, California, Carolina, Florida, Illinois, Oregón y Washington (Toledo y Solís, 2001; Katz, 2009; García-Valenzuela et al. 2012).

Estos procesos de cambios culturales, que involucran el conocer otros contextos, lugares y formas de trabajo provocan un aprendizaje de nuevas lógicas de ser y estar que acentúan la ruptura de las visiones de los padres y/o abuelos provocando una confusión sobre las formas de vida aprendidas en la niñez, esto lo menciona Israel cuando se le preguntó sobre si la gente dañaba el monte:

*[...] La gente no daña el monte de manera consciente, la mayoría más bien los hace por ignorancia, a veces llegan algunas cosas nuevas y no lo entienden, hay una confusión entre lo que llegó y lo que existía. Porque la gente mucho más adulta si eran mucho más cuidadosos con lo que era la naturaleza, eran exageradamente celosos y de pronto se vino esto de que todo era nuevo y se dejó entrar muchas cosas. Algunas cosas pues llamémoslo así no estemos muy de acuerdo ya que nos han afectado.*

**Israel Melchor García López, 32 años**

Drogas, pérdida de idioma, poco interés de los jóvenes por aprender a sembrar o mantener las parcelas familiares, poca oportunidad para generar ingresos que sean atractivos para que la gente más joven se quede, son algunas de las cuestiones que la gente adulta ve como afectaciones a la cultura y al monte. Sin embargo, también reconocen algunos cambios positivos, mencionan que el conocer nuevos lugares y nuevas formas de pensar también les ha permitido reflexionar sobre los bienes naturales, Israel menciona que al salir empezaron a adquirir mayor conocimiento de cómo cuidar el monte:

*[...] En otro lado nos cuentan que hubo ciertos animales, pero que ahora ya no hay, es una cosa terrible. También nos hemos dado cuenta, tiene que ver con las migraciones, mucha de la conciencia que se crea considero que es por las migraciones, es la parte positiva. Muchos paisanos que se van de aquí a Estados Unidos dicen: no pues allá andan los animales libres, y su sueño es al rato ver los venados aquí, que bajen. De pronto se ven, pero sería bonito verlos de nuevo. Mis papás nos cuentan que ellos los veían de a montón, que pasaban.*

**Israel Melchor García López, 32 años**

Las formas de pensar van cambiando poco a poco en la comunidad, se cuestionan, forman, rompen y vuelven a construir conocimientos que entrelazan el pasado con la modernidad. Las migraciones, las campañas nacionales de concientización ambiental, las empresas de café [abordado en la siguiente sección], pero sobre todo las reflexiones de



**Figura 6.** Rana arborícola de la mixteca/rana arborícola de “PROGRESO” (*Charadrahyla sakbah*)  
Fotografía tomada en “PROGRESO” por Abraham Aguirre en marzo del 2019

los habitantes sobre las formas de cuidado y uso del monte que no resultaron en el pasado, han permitido formar un nuevo criterio como menciona Israel *“Más bien es porque ya hemos tomado conciencia de lo que no se debe hacer, cual es nuestro entorno y las funciones que tiene”*, esto ha provocado que aproximadamente desde el 2010 los habitantes hayan comenzado a mostrar un interés por hacer cambios para mantener el monte

Uno de los primeros pasos en esta nueva forma de convivir con *el TyiKu ’u* fue la prohibición de la caza en el 2010, la percepción de la comunidad es que la mayoría de la gente cumple con este decreto. Aunque mencionan que aún en la actualidad sigue siendo un tema de debate en las asambleas. Ismael Ramiro García López (54 años) cuenta que la caza antes *era una cuestión de sobrevivencia, ir por un animalito y comerlo, como los venados, pero ahora lo que más se mata son las ardillas y el tejón, ahora estamos viendo formas de evitar no acabarlas* [este tema se profundizará en la siguiente sección].

Cabe mencionar que a principios del siglo XXI se realizó la delimitación del territorio, cuando se cambió el nombre de propiedad del territorio, del de Efrén Ortiz López y sus copropietarios, al de todos los habitantes de la comunidad, de esta manera “PROGRESO” formó parte del municipio de Yucuhiti. Para el 2004 las problemáticas en

el municipio terminaron y desde entonces cada comunidad tiene en actas asentado que territorio es el que les pertenece y el municipio permanece en paz.



**Figura 7.** Río Tyite Kue´e en la zona del Retumbo  
Fotografía tomada en “PROGRESO” por Liliana Santiago en abril del 2019

En la actualidad, “PROGRESO” se conforma en las zonas no urbanizadas, por árboles grandes y frondosos, mientras que en las zonas habitadas la vegetación se encuentra en sucesión secundaria. Debido a la orografía del territorio, están presentes dos tipos de ecosistemas: bosque templado, y bosque mesófilo, lo anterior permite, aún con los procesos de deforestación que ha sufrido, ser el hábitat de especies endémicas y sensibles a los cambios, ejemplo de ello es que hace poco fue encontrada una nueva especie de rana (*Charadrahyla sakbah*), que hasta el momento se sabe que es micro endémica (Jiménez-Arcos et al. 2019). Además de una riqueza de aves, insectos, hongos,

orquídeas, anfibios y reptiles que en la actualidad se comienzan a estudiar.

A unos kilómetros del centro se encuentra la zona denominada “El retumbo” donde nace el río *Tyite Kue´e* “Las Mil Cascadas”, ahí brotan siete ojos de agua cristalina, que alimentan al río durante todo el año y dan agua a las comunidades cercanas. En el nacimiento se pueden observar pequeñas presas y conductos, hechos por las comunidades aledañas, que desvían una parte del caudal para poder hacer uso del agua. Dichas presas se limpian con regularidad y al igual que todo el río es protegido por Bienes Ejidales y por el Ayuntamiento de Yucuhiti.

Debido a que es una zona muy fértil y con agua todo el año, es ideal para siembra de riego, por lo que a su alrededor se pueden observar terrenos con plantaciones. Para los habitantes que el río nazca en la comunidad es una bendición, como lo expresa Crescencio Florencio Bautista (89 años):

*[...] Gracias a Dios que el río nace aquí en nuestro predio pero lo estamos conservando, tenemos una zona verde allá arriba, que nadie la puede tocar, el retumbo, si porque lo estamos conservando”*

En la temporada de secas (septiembre-abril), cuando el caudal es moderado se pueden observar renacuajos en las pozas. A la orilla del río hay árboles altos, los cuales son resguardados por leyes internas que impiden ser talados, estos dan sombra y provocan que el agua en las zonas más altas sea fría. Mientras se recorre el caudal, casi al llegar a la carretera que conecta a la comunidad con Mexicalcingo, se forman 3 pozas grandes separadas una de las otras por unos cuantos metros. Esta zona es el punto de reunión de la comunidad y de las comunidades vecinas, en ellas se reúnen niños y adultos a refrescarse durante la época de calor. Cuando comienza la temporada de lluvias (mayo-agosto), es poco recomendable entrar, ya que el caudal es mucho y la corriente es peligrosa.

**Tabla 2.** Hitos a diferentes escalas temporales que marcaron un cambio en las estructuras sociales, ambientales y culturales en “PROGRESO” desde el siglo XX hasta la primera década del siglo XXI

	XX																	XXI		
	1940	1950	1957	1958	1960	1963	1979	1981	1985	1988	1989	1991	1993	1994	1995	2000	2005	2008	2010	
<b>Global</b>			Se firma acuerdo intl. del café			Se funda la Org. Intl. del café						El precio del café comienza a regirse por la bolsa de valores								
<b>Nacional</b>	Expulsión hacendados			Se crea Inmecafé				Llega la Roya al país			Inicia desmantelamiento de INMECAFE		Se crea consejo mexicano del café	Se acaba INMECAFÉ						
<b>Regional-Local</b>	Resolución presidencial para crear ejidos Primeras plantas de café en la zona Se crea la sección II	Comienzo de conflictos territoriales	Período de conflictos territoriales en la zona					Delimitación de territorios para comunidades en conflicto				Comienza la migración						Fin de los conflictos territoriales. Se asienta en actas la repartición de territorio	primeros indicios de roya en la zona	Prohibición de caza en el municipio
			Se acrecientan los conflictos por territorio la gente huye de "PROGRESO"	Regresan los pobladores a "PROGRESO"	Comienza el desmonte para plantación de maíz y vivienda		Se entrega amparo para parar los conflictos territoriales	Comienzan a tener mayor organización política Comienzan a recibir apoyos federales y estatales	Instalación de postes de Luz Creación de las UEPC Uñiñuu		Quiebra la UEPC Uñiñuu	Se intensifican los procesos de urbanización		Se agudiza problemática de pérdida de suelo					Llegada de UNICAFE a la zona	

## La multiplicidad desde los agroecosistemas

Antes de que comenzaran los procesos de modernización la gente hacia rituales durante la luna llena, para que las cosechas crecieran mejor. Solían platicar con el monte, hablaban con las semillas que iban a ser sembradas y se ofrendaba comida y bebida la cual era enterrada en la parcela. Abdon, recuerda como los abuelitos sembraban y cosechaban de acuerdo a los ciclos de la luna:

*[...] Cuando estaba la luna llena es cuando sembraban. Incluso cuando cortaban un plátano, la gente de antes no cortaba cuando estaba oscuro, lo cortaban cuando estaba maciza la luna, para que se madurará bien, según ellos.*

**Abdón Abel López, 49 años**

Sin embargo, los tiempos de espera han cambiado, al igual que las dinámicas entre los Ñuu Savi y el monte. Ahora, para recoger las cosechas ya no se rigen por la luna llena; ya no hay indicios de creencia o de un conocimiento e interés profundo sobre los dioses que veneraban sus antepasados, como lo comenta Abdón: *“decían los abuelitos que había dios de la lluvia, del viento, así tenían esa idea”*. Ideas que, en la actualidad, se han transformado en la creencia hacia dioses que han llegado junto con nuevas religiones a la comunidad, no obstante, se reconoce que se sigue pidiendo a un ser divino tener buenas cosechas. También se sigue mostrando respeto a elementos naturales, solo que ahora es conforme al calendario de la iglesia católica. En el mes de mayo, el comienzo de la época de lluvias se conjunta con la fiesta patronal de San Isidro Labrador, como me cuenta Rodrigo Santiago, (90 años) *“cada fin de mayo se agradece, porque en mayo inician las lluvias, en mixteco le dicen Na kuan ta vi Yoo, se agradece al mes”*. A los ojos de agua, se les celebra junto con el día de la cruz, como me cuenta Abdón *“aquí el 3 de mayo, es día de la cruz, van a los ojos de agua y le ponen una cruz”*. Ya no se entierran ofrendas para el monte, pero en su lugar han comenzado a buscar nuevas formas de cuidado de la tierra.

Asimismo, también existen otras formas de relación que parece que siguen intactas, como lo que cuenta abuelita Lidia, sobre la manera en que sabe que anochecerá por el canto de ciertas aves:

*[...] Aprendí hace poco a hablar español, antes no hablaba mucho, ahora porque estoy aquí en casa y ya no salgo mucho, antes en el monte, nada más se puede platicar con los pájaros, bonito cantan pájaros. Cuando están contentos, hay pájaros que cantan cada hora. Yo no llevo reloj, así nomás ando, yo veo que baja sol pues me vengo, pero cuando hay muchas nubes, ese pájaro grita: ya no se puede trabajar más, porque ya sabe que es tarde, si ya canta ese pájaro, ya rápido salgo, por eso digo que tiene hora pájaro.*

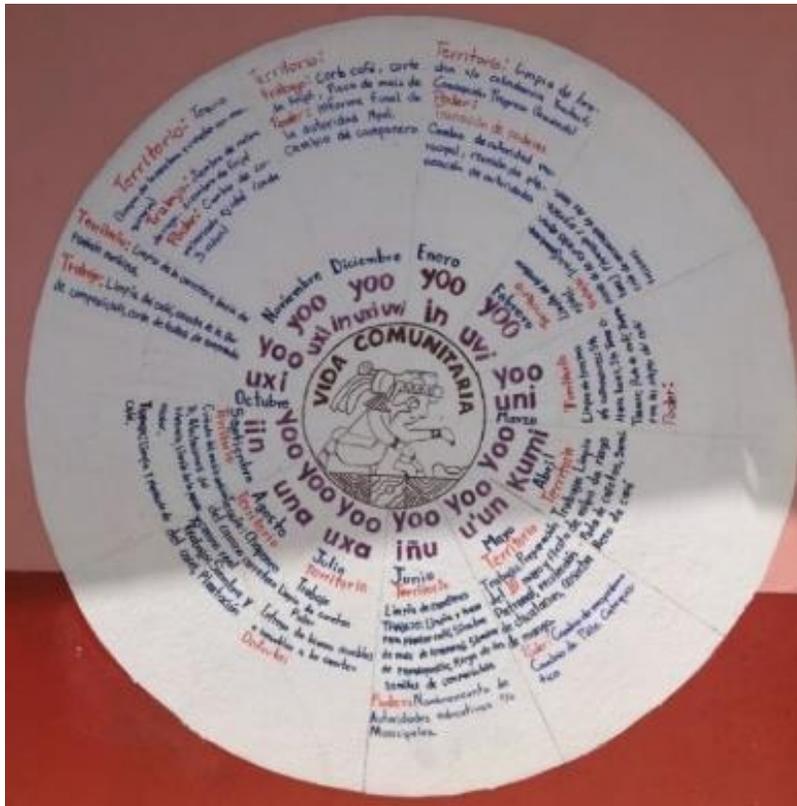
**Lidia Aurelia López Vásquez, 73 años**

Lo anterior, refleja otra forma de comunicación y conocimientos, que solo pueden ser adquiridos con el contacto directo con el monte y la sensibilidad para observar a los otros seres que igualmente habitan el lugar. Ella, también me platica sobre las formas para tener maíces diversos “*debes poner una hilera con la semilla de cada color y así va a crecer bonito y de colores*”, también sobre el cuidado de almacenamiento y manejo de las semillas, especialmente las del maíz, las cuales pueden molestarte si las dejas en el suelo y cuya consecuencia es una baja cosecha; o sobre el desperdicio de quelites que puede ser amonestado por una serpiente verde que se aparecerá la próxima vez que se vaya a la milpa, y sobre seres que habitan y cuidan el monte y los ojos de agua, los cuales también asustan o quitan cosechas en caso de que actúes en contra de ellos.

Estos ejemplos, dan cuenta de los conocimientos ancestrales que aún con la mezcla con otras culturas mantienen una estrecha relación con los procesos del monte, y en particular con la lluvia, parte central de la cultura del *pueblo de la lluvia*, los Nuu Savi. Conocimientos que van cambiando y adaptándose a las necesidades y formas de la modernidad, pero que no se pierden del todo, más bien se mezclan, resurgen y dan muestra de la intrincada relación que tienen con el cuidado de los agroecosistemas y del monte en general. Todos estos conocimientos los pude escuchar en pláticas con abuelitos. La gente más joven, no platica sobre estos hechos en la cotidianidad. Aun así, parece que de cierta manera se siguen rigiendo de acuerdo con estas creencias, recuerdos o acciones.

## La milpa

La forma de vida de los Ñuu Savi, se encuentra ligada al ritmo de las estaciones del año, muestra de ello es que existe un calendario anual, que guía los ciclos del monte. Se divide en: **territorio** que se refiere a las actividades que la comunidad debe realizar durante el año como: las limpiezas de brechas, recolección de basura en las carreteras y cuerpos de agua, construcción de algún inmueble etc.; **trabajo** que son las labores que se llevan dentro de la milpa, las cuales se rigen de acuerdo con las temporadas de lluvia; y el **poder** que son los ciclos donde toda la comunidad debe participar para mantener el orden de la misma.



**Figura 8.** Dibujo sobre el ciclo anual de la vida comunitaria, pintado en la escuela primaria de la comunidad. En el anexo 1 se muestra con claridad cada uno de los rubros del calendario. Fotografía tomada en "PROGRESO" por Liliana Santiago en febrero del 2019

Este calendario, al igual que los conocimientos ancestrales relatados en la sección anterior, se han ido modificando y adaptando, esta vez, a los cambios climáticos. Apolonia me cuenta que las temporadas de secas y lluvias ya no están delimitadas y hay exceso o falta de ellas:

[...] Como este tiempo no hay agua, no vino la lluvia, en mayo empieza a caer agua y de ahí sigue, pero ahora estamos y no llega [principios de junio del 2019]. [...] ahora si no cae el agua todos se seca, los árboles, todo, aunque siembre uno, aunque sean dos matitas, antes había, ahora no, yo creo que no tiene tanta raíz, siembra uno arbolitos chiquitos y no tienen mucha raíz y si no cae el agua se mueren por la calor.

**Apolonia González España, 75 años**

Lidia, también me habla sobre estos cambios climaticos, sobre un equilibrio que se ha perdido, ahora hay mayor cantidad de luz solar, y por ende un aumento en la temperatura lo que provoca la pérdida de cosechas: “ *Tampoco ya no se pueden cortar muchos árboles porque si los cortas el sol da feo y ya no crece nada, así la tierra se seca*”. Estos cambios de temperatura han provocado que hierbas y/o frutos que antes no crecían en la zona comiencen a crecer y otros hayan desaparecido, como lo cuenta María:

[...] Antes se daba mucho el epazote, ahora ya no hay. Ahora como que hay más calor, ha hecho que varias hierbas ya no estén, un tipo de aguacate chiquito, los duraznos ya no quieren, florecen, pero ya no hay fruto. Ahora lo que estaba en tierra caliente ya se empieza a dar de este lado, como el chípil [tipo de quelite] (*Crotalaria longirostrataese*), no se daba acá y ahora ya también sale de este lado, hasta zapote negro ya se da acá.

**María García, 40 años**

También, ahora hay una menor cantidad de suelos fértiles, lo que provoca que la gente tenga que usar agroquímicos, para poder tener cosechas, lo que colateralmente ha inhibido la propagación de las hierbas comestibles asociadas a la milpa, como son los quelites. María me cuenta, que difícilmente la milpa produce fruto, por esa razón, aunque se procura disminuir el uso de agroquímicos, aún es necesario utilizarlos:

[...] A la milpa si se le pone químico, solo una vez, porque ahora ya no se da sin echar abono, ya no quiere, por eso hay que echar abono químico, cuando va a empezar a salir el fruto, es que antes se le echaba mucho químico, para no usar el machete, pero después dejaron de salir los quelites, por eso se ha dejado de hacer. Por eso ya no se limpia con líquido, puro machete, la milpa se limpia en familia y se aprovechan esos momentos para cargar leña, suele ser un trabajo de las mujeres.

**María García, 40 años**

Cambios fuertes, que provocan una alteración en las formas de siembra que ahora resultan mas laboriosas, Lidia me cuenta:

*[...] Desde hace como 20 años que ya no sale bonito, antes sí estaba bonito porque se sembraba nada más y se limpiaba y así salía solito [...] todo el trabajo que necesita, ahora sí mucho cambio, como el chile, si siembra un poco hay que fumigar y aun así no sale nada, la planta esta bonita, pero ya no sale nada, se seca todo.*

**Lidia Aurelia López Vásquez, 73 años**

La gente comienza a buscar soluciones para contrarrestar esta falta de nutrientes en el suelo, una de ella es usar plantas que poco a poco han descubierto que ayudan a la tierra a recuperarse, un ejemplo de ello son los árboles con hojas pequeñas los cuales son mejores para fertilizar el área, debido a que su degradación es mas rápida. María me cuenta, que hoy en día ya no se cortan árboles, solo las partes secas, aclara, ya que *“en la actualidad han decidido mejor sembrar más árboles y esperar a que se sequen”*. Esto es importante para ella porque la mayoría usa leña para cocinar. Otra forma es por medio de estiércol como relata Lidia:

*[...] Ahora la tierra le tenemos que poner estiércol para que pueda dar, también ceniza que se mezcla con la tierra, también abono de pollo, de cuchi, ese sirve mucho. Cuando mi esposo planta hace un hoyito y echa de ese abono de cuchi y así bonito da”*

**Lidia Aurelia López Vásquez, 73 años**

Dos de los entrevistados mencionaron que ellos habían comenzado a realizar una nueva manera de preparación de la tierra que consiste en picar el terreno, dejar que se seque y después comenzar a sembrar, mencionan que esta nueva técnica ha ayudado mucho a recuperar la tierra y que han abandonado el uso de la roza, tumba y quema, porque esta provoca que se pudra, como me cuenta Benjamin *“ se pudre todo, se acaba todo”*

Esta pérdida de suelo, es percibida como consecuencia de las malas formas de cuidado de las generaciones pasadas, *Benjamin López López (65 años)*, me platica sobre como antes se limpiaban las parcelas: *“Antes los viejos arrancaban toda la raíz de las hierbas, trabajaban muy feo pues, porque no sabían, hay que chaponear nada más las plantitas, las hierbas pues”*, me surgió la duda sobre porque la importancia de no arrancar las

hierbas, él me contesta *“Porque sostiene la tierra, retiene cuando llueve. Cuando las arrancaban ablandaban toda la tierra y se iban todos los nutrientes”*.

No obstante, la mayoría de las personas siguen realizando esta técnica. Durante el periodo del estudio, desde el 1 de mayo 2019, la gente comenzó a quemar las parcelas. Al preguntarles porque lo hacían, mencionaron que era porque ya no tardaba en llegar la lluvia y que, aunque les han dicho que no sirve de nada, es algo que han hecho siempre. Este argumento, permite ver estas formas de uso de la tierra intrínsecas a la cultura, formas que tienen milenios de existir y que la gente no concibe otra forma de realizarlas, lo que provoca preguntarme ¿cuáles son los procesos reales que han provocado la desertificación de la zona? ¿Será que realmente las prácticas agrícolas fueron las responsables de la pérdida de suelo o más bien se les adjudica a estos los procesos de mercantilización que se intensificaron durante el siglo pasado?



**Figura 9.** De arriba hacia izquierda, hombre caminando por las carreteras con tenate; parcela al día siguiente de haber sido quemada; proceso de limpieza del terreno; abuelita Lidia secando los granos al sol

Fotografía tomada en “PROGRESO” por Abraham Aguirre y Liliana Santiago en 2018

Estas tensiones entre conocimiento del pasado y del presente, mezclados con la angustia ante la expectativa de obtener cosechas cada vez menores, con fuerza de trabajo cada vez mayor, provoca una incertidumbre grande sobre lo que le depara a esa forma de vida. En la actualidad la mayoría de los jóvenes ya no han continuado la labor de sus abuelos y padres. En el poblado se puede observar que la mayoría de quienes siembran son personas mayores de 40 años. Y que las generaciones a partir de los 30 años muestran poco interés por seguir con estas labores, mencionan que es mucho trabajo, y que es mal remunerado. Por lo que la mayoría de la gente joven está buscando salir a las ciudades a trabajar. Esto tiene un punto positivo me platica Ismael:

*[...] Ya no, ya no hay mucho interés de sembrar como antes, eso pues por un lado hay una desventaja pues no hay mucha alimentación, se está perdiendo como se ha trabajado, pero por otro lado también se está recuperando el campo, el terreno se está descansado, se puede decir.*

**Ismael Ramiro García López, 54 años**

El terreno se descansa, y desde una visión meramente ecológica eso ayuda al monte a recuperarse, a volver a nutrir los suelos y a tener vegetación en partes que se encontraban desmontadas. Sin embargo esta recuperación del monte es provocada por un desinterés en las formas de vida, lo que se refleja en cambios culturales, que alientan la migración para buscar oportunidades en las ciudades, porque el campo en México presenta escasas oportunidades para vivir, y la cantidad de esfuerzo que representa mantener una parcela, no se ve reflejado en una remuneración que permita mantener a la familia. Lo que ha provocado que cada vez menos personas se dediquen a esta labor, como relata María:

*[...] Por eso le decimos a mi papá que mejor ya ni siembre, para que, mejor salir a trabajar y comprarlo porque de todas maneras hay animales que se lo comen, es que es mucho trabajo.*

**María García, 40 años**

Culturalmente esta planta es parte esencial de la comida y las ceremonias como bautizos, mayordomias y funerales, se come como elote, atole agrío, tortilla de maíz nuevo y totopos. Y biológicamente, dentro de la milpa existe una gran diversidad agrobotánica que se compone de: maíz, calabaza, frijol, chilacayota, chiles, aguacate,

cuajinicuil, variedad de quelítes, plátano, naranja, caña, jitomate además de una variedad de maíces: morado, rojo, amarillo y blanco todos ellos criollos, también usan el maíz híbrido que venden en la tienda Diconsa de la comunidad. Sin embargo, la juventud ya no se encuentra interesada en continuar esta forma de vida, lo que mantiene en incertidumbre la continuidad cultural y biológica.

### *El ciclo anual de la milpa*

La milpa, se siembra en las áreas cercanas al río y en las partes bajas de la comunidad, a través de un sistema de riego por gravedad, el cual se caracteriza por tener mayores rendimientos y calidad del producto. No obstante, el tipo de siembra que predomina es la de temporal debido a que varias de las rancherías se localizan en relieves escarpados por lo que la irrigación es limitada.

El primero paso es la roza y tumba, se realiza comúnmente en los meses de noviembre y diciembre. Su fin es eliminar la vegetación herbácea y talar los árboles de la zona donde se sembrará la milpa, se suelen dejar los tocones, con el fin de asegurar un rápido restablecimiento de la vegetación natural después de su uso. Una vez que se ha realizado la roza y tumba se hace una guardarraya que funciona como escudo para evitar que el fuego pueda propagarse.



**Figura 10.** De derecha a izquierda. Variedad de maíces en la zona; variedad de frijoles  
Fotografía tomada en "PROGRESO" por Abraham Aguirre y Liliana Santiago en septiembre del 2018

Después se procede a quemar el área, esta actividad se realiza en el mes de abril antes de que comiencen las lluvias. Permite un enriquecimiento del suelo además de eliminar

plagas. Cuando el terreno ya ha sido cultivado una vez, entonces se hace la quema de cañuelas, que es cuando el terreno va por su segundo o tercer ciclo de siembra, sirve para quemar las raíces y tallos que hayan quedado del ciclo anterior. En estos mismos meses María, me cuenta que se aprovecha cuando se va a trabajar a la milpa, para traer otros frutos que crecen alrededor. *“En marzo a abril hay moras y capulín, se aprovecha para comerlos cuando vas a la milpa”*.

Una vez que se ha preparado el terreno comienza la siembra esta se realiza a finales de mayo o mediados de junio, se suele sembrar el maíz, la calabaza y el frijol al mismo tiempo de manera intercalada. De 15 a 20 días después se realiza la desjihuitada, que consiste en quitar las hierbas que no benefician al cultivo, pero dejando las que son de uso para la comunidad generalmente quelites y tomates.



**Figura 11.** De derecha a izquierda. Zona del retumbo donde se siembra maíz por medio de la técnica de riego; abuelita cocinando tortillas con leña; abuelita caminando rumbo a la parcela  
Fotografía tomada en “PROGRESO” por Liliana Santiago y Hugo Morales en mayo del 2018

Cuando el maíz ha madurado comienza el proceso de zacateo que consiste en el deshoje de las plantas y en doblar hacia abajo las mazorcas. Esto permite que no se pudra, ni se

lo coman los insectos, además de mantenerlo tierno para su consumo. Los granos que se encuentran en la parte baja del elote, suelen ser los mas grandes y carnosos, por lo que son considerados mejores para resembrar, ya que los consideran mas resistente y con mayor posibilidad de sobrevivir, como me cuenta Lidia: *“los más feos se usan para hacer tortillas y los bonitos los dejamos para la próxima siembra”*

Después se realiza la cosecha y pizca esto ocurre a finales de septiembre. Durante este mes se puede ver a las personas transportando las mazorcas en los tenates por las carreteras esto debido a que las zonas de plantaciones no se encuentran en el centro del poblado, por lo que es necesario cruzarlas para llevarlos a sus casas. También, es común ver las mazorcas secándose al sol afuera de las casas o en los techos. Una vez secas, las familias se sientan afuera de las casas a desgranar las mazorcas. Algunas familias prefieren dejar el grano en la mazorca y ponerlo a secar en el fogón. Estas técnicas permiten mantener las semillas libres de plagas como gorgojos y hongos. Una vez secos, se ponen en sacos, se resguardan del agua y de la luz y se consumen poco a poco.

### *La fauna silvestre y las plagas*

Durante un par de semanas el abuelito Baltazar Wilfrido García López (88 años) había estado molesto porque un animal llegaba en las noches a su parcela y arrancaba las plántulas. Me preguntó si no sabía que animal era, yo no sabía, pero en ese momento me pareció que contarle sobre la importancia de ciertos animales que visitan la milpa sería suficiente para que desistiera de la idea de seguir buscándolo, me escuchó sin decir nada. Al día siguiente, encontró un animal en su milpa, era un puerco espín. Cuando llegó a casa, me mostró al animal y me dijo que el problema había terminado. Al día siguiente, me comento:

*[...] Hay razón [en esta práctica], en la ciudad no saben porque ellos se dedican a otro trabajo, a ellos no los molestan esos animales, pero aquí como vivimos en el momento o dijeran nos llaman campesinos. Pero uno que siembra un poco, una media de maíz, se siembran 10 cajones, y si no cuidas la milpa en un ratito se la acaban todos los animales. Allá ya empezaron a dañar la milpa, aunque no quiera matarlos se deben matar para que se consiga un poco para ti, así chiquito [el maíz], llegan esos animales y dos de esos se lo acaban, y no se engorda ni se*

*agranda, ni grasa tienen, pero come diario, y así va, es muy dañoso, al igual que los pájaros, se comen lo mejor, la gallina de monte se come todo, hay otros más chiquitos que la gallina que son cabrones, el tlacuache, todos ellos se juntan y se comen todo pues. Desde siempre han atacado la milpa.*

En una plática de pocos minutos, el abuelito Baltazar me dio una gran lección y me abrió el panorama sobre la relación entre la milpa, los humanos y los animales. Me permitió tener un acercamiento a la realidad que se vive día con día en la comunidad, y que se encuentra lejos de una idea romántica acerca de la relación “adecuada” que debería existir entre el humano y el resto de los seres vivos.

Esta pequeña conversación, también me mostró la distinción ontológica que a leguas nos diferenciaba, él, un hombre que toda su vida había vivido en el lugar y sembrado, él, quien sin lugar a duda sabía más de las dinámicas del monte que yo, mujer que creció en una ciudad y cuyos conocimientos en su mayoría son resultado de aprendizajes académicos, queriendo “enseñar” sobre lo que hasta ese momento consideraba correcto, respetar la vida de todos los seres vivos. Me sentí azorada al darme cuenta, que de manera inconsciente había querido imponer una idea sobre un tema que realmente no comprendía.

En la comunidad el cuidado de la milpa es un trabajo de tiempo completo que también representa para la familia, un gasto económico, debido a los fertilizantes que deben utilizar, la paga a mozos para que la vigilen y a las semillas que en algunas ocasiones es necesario comprar. Razón por la cual las plagas y los animales que llegan a ella para alimentarse fueron un tema recurrente durante las entrevistas, ya que lo consideran una de las problemáticas más graves en la zona, aún más graves que la pérdida de suelos, ya que acaban con el trabajo, alimento y sustento económico de meses, en unos pocos días. María García (40 años), en otra ocasión, me platicó más sobre esta tensión con los animales, sobre la búsqueda de consensos en las reuniones comunales, y sobre las preocupaciones de los habitantes sobre los animales que entran a las parcelas:

*[...] Una vez fui a una reunión de comuneros ahí decían que no mataras ningún animal, pero un abuelito dijo, pero ¡como!, el otro día fui a mi milpa, el olote está bien bonito, los animales se lo comenzaron a comer. Después volví a ir y ya estaba todo tumbado, y no se puede comer, y*

*después llegue y encontré un montón de tejones y yo si lo mate, lléveme a la cárcel, lo mate porque me enoje mucho con esos animales, se acabó toda mi milpa y ahora quien me va a mandar dinero para comer, que voy a comer, piensen ustedes también, dice, pero pues ahí decían que hay que ir a cuidar y espantarlos, pero si te duermes poquito luego ya no hay nada, si son dañosos, son bonitos, pero dañosos.*

María también me plática sobre el trabajo que representa mantener la milpa a salvo, no es solo el trabajo relatado en la sección anterior sobre el ciclo de la planta, sino también el cuidado de tiempo completo que necesita para que se pueda cosechar, en el testimonio anterior, cuando menciona “*pero si te duermes poquito ya no hay nada*”. No es en sentido figurado, la gente duerme en las parcelas, para espantar a los animales de hábitos nocturnos, como relata María:

*[...] Para contrarrestarlo se hace una casita y en la noche sale y hacer ruido, o llevamos los perros en las noches para que ladren, o echar humo, esos animales andas en montón [tejones, mapaches], llegan 7, 8, 9 y todo se comen si no atiendes la milpa [...] mi papá una vez fue a sembrar al retumbo, ahí vivía mejor, ahí se quedaba tiene una casita chiquita, pero se quemó todo, por eso ya no lo dejamos ir a cuidar así, lo bueno es que había más señores cuidando su milpa y lo ayudaron, pero echo leña porque tenía frio, se calentó, se durmió, pero se empezó a incendiar todo, por eso ya no va solo, mejor ya no sembrar, esos animales todo se acaban”*

**María García, 40 años**

Esta constante tensión entre animales silvestres y los humanos, ha existido en la comunidad, desde la llegada de los primeros habitantes. Armando me relata la diversidad de animales que se encontraban cuando llegaron los primeros pobladores al centro de la comunidad y como los cazaban:

*[...] Había mucho oso hormiguero, porque ponían trampas por allá abajo, nosotros estábamos en la escuela, mi papá era el presidente padre de familia en 1961, entonces nosotros, poníamos trampas, porque como tenían siembras aquí abajo [zona centro], y como son los tejones pues se acaban la siembra. Los tejones, mapaches, jabalí, todos esos animales comían mucha milpa, entonces ponían trampas ellos, y temprano nos levantábamos para recoger a los animales había puerco espín, había jabalí.*

**Armando Salvador García López, 68 años**

Máximo García (85 años), también me cuenta la abundancia de estos animales en aquella época y sobre como los cazaba y aprovechaba:

*[...] Maté mucho conejo, porque a esos les gusta mucho la milpa, maté como 100. En una tarde podía matar como 5, es que ese come mucha milpa, a veces podía vender esos conejos, y ya tenía dinero para cartuchos [...] hay otro que se llama martucha, había mucha aquí, pero ya no hay. Al tigrillo, al tejón, también lo matan por la milpa, una vez confundí una martucha con un tejón y por eso lo maté”*

En la actualidad, comienzan a buscar alternativas para contrarrestar la llegada de estos animales, comentan que esto ha sido porque se han dado cuenta de que estaban destruyendo y que ahora con los cambios comienzan a notar la presencia de animales que ya no veían antes, María García me cuenta algunas de las alternativas que ella ha implementado en su huerta y milpa para evitar matar a los animales que se acercan:

*[...] El níspero se usa para las ardillas, para que no se coman otros cultivos. También va a la milpa el venado, se come los brotes de la milpa, del frijol y del ejote, ese es más miedoso, porque si lo espantas una vez ya no regresa. En cambio, los tejones se comen las semillas de la calabaza, el conejo hace hoyos, la tuza es la más peligrosa, esa sé cómo todo, y se escapa. El mapache también se come mucha la milpa, ese y el tejón [...] uno queda bien triste porque ya no le queda nada, la ardilla come poquito, esa escoge lo más bonito, pero los tejones y los mapaches se comen todo, el jabalí también, el puercoespín también, el busca las lombrices, y come un poquito de la milpa, pero menos.*

Existen dos tensiones más con los animales que habitan en el monte, una tiene que ver con las creencias dentro de la comunidad (recuadro 3.2), la otra son las plagas, algunas de ellas, reconocen los pobladores, se han incrementado por matar ciertos animales como las serpientes razón por lo que ahora hay más tuza, otros comentan es a partir de que el clima ha comenzado a cambiar, como es el caso del ojo de gallo, que se reproduce cuando hay mucha humedad y sombra. Norma Lucrecia López García (37 años) me cuenta acerca de estos animales “*Si en cuanto enfermedades de las plantas, pues los invasores, las tuzas y las arrieras, las hormigas, ese si te caen en tu trabajo, en un 2 x 3 en una sola noche acaban con todo*”. Los entrevistados comentan que las plagas que se encuentran en la milpa en su mayoría pueden ser controladas y evitadas con cuidados diarios como cortar la maleza, controlar la cantidad de agua.

### Recuadro 3.2. Las serpientes como mal augurio

Existen otro tipo de creencias con una connotación de mal augurio sobre algunos animales como las lechuzas, búhos, tapacaminos, murciélagos, salamandras. Sin embargo, son las serpientes en las que recae el mayor estigma ya que se cree que pueden avisar sobre que alguien va a morir, que hay enemigos cerca o que alguna desgracia sucederá, como relata abuelita Lidia:

*[...] Sale diario, diario anda y así se murió hermano de mi esposo, por eso cuando sale mucho ese animal no está bien, es porque un enemigo va a pasar por ahí, cuando voy a café, siempre está ahí, y cuando murió hermano de esposo, ya no sale, ya no está ese animal, por eso yo pienso que hay algo que va a decir, como no sabe cómo hablar, como expresar por eso sale.*

**Lida Aurelia López, 73 años**

En el relato la serpiente no se acerca con un fin de hacer daño sino de alertar, por lo tanto, no es el animal por sí mismo, en este caso, el que provoca temor, sino lo que representa el encontrarlo, la posibilidad de perder a un ser querido. Sin embargo, también existe la creencia de que todas las víboras que habitan en la zona son venenosas, este hecho provoca mucho miedo, por lo que es común encontrarlas partidas por la mitad en los caminos hacia las zonas de sembradíos o dentro de los mismos. Al igual que con el deterioro del monte, la gente también comienza a recapacitar acerca de estas creencias y observan la disminución de estos animales.



**Figura 12.** De izquierda a derecha: se muestra una Minadora roja (*Geophis russatus*); serpiente (no identificada) cortada a la mitad encontrada en la carretera dentro de la comunidad.

Fotografía tomada en "PROGRESO" por Liliana Santiago y Abraham Aguirre en junio del 2019

## *El café*

La importancia económica a nivel mundial de este cultivo ha provocado que dentro de su proceso de siembra, cuidado, pizca y venta se encuentren involucrados diferentes actores externos a la comunidad, lo que ha enfrentado las gnoseologías de los productores y los consumidores. Por lo tanto, la forma de vida alrededor del café y sus perspectivas parten desde una lógica situada en el sistema económico actual, el cual, clasifica a los productores en dos tipos, uno altamente desarrollado, con uso intensivo de trabajo asalariado y la aplicación de insumos sofisticados; y el segundo, productores que trabajan bajo un modelo de producción comunitario, fundado en el uso intensivo de las fuerzas del trabajo familiar (Moguel y Toledo 1996), forma de cultivo en “PROGRESO”. Bajo este marco de reflexión, la problemática que han enfrentado los productores del segundo tipo en México, desde mediados del siglo pasado hasta la actualidad, radica en la vinculación a una producción comercial, que los ha mantenido dependientes y empobrecidos (Salazar et al. 1992).

Por consiguiente, para poder comprender las multiplicidades que se entretienen con esta planta y los Ñuu Savi, es necesario tomar en cuenta los contextos históricos de regulación del mercado internacional que corresponden a la creación del Instituto Mexicano del café (Inmecafé) y la Organización Internacional de Café (OIC). Y el periodo de desregulación de los mercados, que provocó que las estructuras de gobernanza que en algún momento favorecieron a los países productores se convirtieran en una estructura conformada por agentes hegemónicos, representados por comercializadores internacionales y tostadores.

Katz y Orstom (1993) mencionan, que en la región el café comenzó a sembrarse de manera regular a partir de 1940, cuando los peones de las haciendas llevaron plantas a sus comunidades. Como se mencionó en el capítulo anterior, en ese año la ley agraria cambió, por lo que se expropiaron aproximadamente la mitad de las propiedades cafetaleras a nivel nacional (Thiébaud 2019), lo que pudo acelerar la llegada de dicha planta a más sitios de la región. Sin embargo, en “PROGRESO”, se comenzó a sembrar con mayor frecuencia y con fines económicos hasta que el Inmecafé llegó a la zona; antes de ello mencionan los entrevistados, si existían plantaciones de café (*Coffea*

*arabica*) de la variedad Typica y algunos de ellos trabajaban en ellas, pero no era un cultivo que se sembrara de manera habitual ni extensiva, como lo cuenta Eulogio:

*[...] Toda esta parte era monte ["PROGRESO"], nada de cafetales, ahora si está lleno de cafetales, pero antes no había nada, hasta con el Inmecafé empezó a entrar mucho café."*

**Eulogio Wuelfrano Aparicio, 68 años**

El Inmecafé fue creado en 1956, con el fin de representar y mediar a los productores chicos y grandes hacia el exterior, asesorar técnica y financieramente a los mismos y ser intermediario comprador de la producción. Sus objetivos principales fueron promover el consumo interno del café; reducir la superficie en plantación e incrementar la productividad en las zonas cafetaleras (Secretaria de Economía 2017).

La Organización Internacional de Café (OIC), fue creada en 1963, con el fin de establecer un equilibrio entre oferta y demanda, evitando la fluctuación excesiva de los precios y garantizando cotizaciones favorables a los productores, Sus objetivos fueron; estimular una mayor inversión en el sector, limitar la especulación en la bolsa de valores, asegurar ingresos complementarios a los países productores y abastecer con regularidad a los consumidores (Pérez y Echánove 2006). El Inmecafé trabajó bajo las reglas de la OIC

Katz y Orstom (1993) mencionan, que en la región el café comenzó a sembrarse de manera regular a partir de 1940, cuando los peones de las haciendas llevaron plantas a sus comunidades. Como se mencionó en el capítulo anterior, en ese año la ley agraria cambió, por lo que se expropiaron aproximadamente la mitad de las propiedades cafetaleras a nivel nacional(Thiébaud 2019), lo que pudo acelerar la llegada de dicha planta a más sitios de la región. Sin embargo, en "PROGRESO", se comenzó a sembrar con mayor frecuencia y con fines económicos hasta que el Inmecafé llegó a la zona; antes de ello mencionan los entrevistados, si existían plantaciones de café (*Coffea arabica*) de la variedad Typica y algunos de ellos trabajaban en ellas, pero no era un cultivo que se sembrara de manera habitual ni extensiva, como lo cuenta Eulogio:

*[...] Toda esta parte era monte ["PROGRESO"], nada de cafetales, ahora si está lleno de cafetales, pero antes no había nada, hasta con el Inmecafé empezó a entrar mucho café."*

**Eulogio Wuelfrano Aparicio, 68 años**

Inmecafé llegó a la comunidad, después de los acuerdos internacionales de producción y venta de grano que hizo en 1973 con la OIC. Razón por la cual en 1975, incrementó y amplió la cobertura geográfica y social de sus programas, lo que permitió la integración de pequeños productores a la Institución a través de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC) (Palacio Legislativo de San Lázaro 2001). Fue así que los municipios de Nuyoo, Yucuhiti, Yosotato y la parte baja de Yosotiche, crearon la UPEC Uñinuu, para el 84-85 todos los productores de “PROGRESO” se encontraban afiliados. En este esquema, los miembros recibían anticipos bajo un compromiso solidario, donde todos debían liquidar sus adeudos individuales mediante la entrega de parte de la cosecha en cereza o en bola seca, es decir, sin ningún proceso de transformación o con uno muy simple, la cual era beneficiada a través de las instalaciones del Inmecafé.

Además, como parte de los programas de fomento a la producción, el Instituto dio apoyos para la construcción de viveros, renovación de cafetales, distribución y venta de fertilizante para aumentar las cosechas, y asesoría técnica. Crescencio Florencio Bautista (68 años), cuenta que el Inmecafé daba los químicos para mejorar las producciones y que la gente iba con bombas a fumigar las parcelas, para luego aplicar los fertilizantes, *“teníamos esa oficina, ahí entregábamos todo el café, pero nos daban abono químico y le echábamos al café. Por toneladas sacaban los compañeros”*

Por alrededor de cinco años, esta forma de producir permitió a los productores tener cosechas y ventas abundantes. No obstante, a partir del sexto año, las condiciones favorables económicas y ambientales planteadas empezaron a agotarse. Las tierras comenzaron a presentar una degradación muy rápida por el abono tan potente que se uso [urea], y no solo dejaron de producir el fruto, sino que nada crecía ya en ellas, Marciano Pacheco López (78 años) reflexiona sobre esa época *“hubo un tiempo en el que, si pusimos fertilizante, pero se lastimó la tierra porque las plantas ya no querían dar producto”*. Armando también recuerda como se vivió ese proceso:

*[...] El Inmecafé fue el que metió ese abono químico que se llama urea y la urea se les ponía a las plantas y aparentemente la planta producía mucha fruta, mucho café, pero a largo plazo,*

*vimos cómo se fue quemando la tierra, ya no respondía. [...] ya después se echo a perder, el terreno se quedó así pues, amarillo.*

**Armando Salvador García López, 68 años**

Al mismo tiempo de esta crisis ambiental a nivel regional, a nivel nacional había una crisis económica que condujo a la ruptura de los acuerdos establecidos por México con la OIC. Eulogio que en aquella época era el presidente de la UPEC Uñiñuu recuerda lo que sucedió después:

*[...] Cuando se rompe la organización internacional, fue muy duro quedamos con una deuda de 40 millones de pesos, Inmecafé quedó con una deuda de 4 millones de pesos y como es gobierno, no le pasó nada, crearon un fideicomiso, salvan al Inmecafé, luchamos muchísimo para aprovechar ese fideicomiso pero no nos lo permitieron.*

**Eulogio Wuelfrano Aparicio, 68 años**

Después de este hecho, ya no pudieron pagar el crédito y cayeron en cartera vencida. Al mismo tiempo a nivel nacional la Secretaría de Comercio y Fomento Industrial (SECOFI) eliminó el permiso previo para la exportación; la Secretaría de Hacienda desreguló los trámites aduanales y el Comité Técnico del Inmecafé eliminó el precio mínimo al campo, los recuentos de existencia y la obligación del abasto interno industrial (Rojas-Herrera y Olguín-Pérez 2018). Razón por la cual comenzó un período de incertidumbre por la inestabilidad de los precios. Consecuentemente, las existencias de café retenidas en los países productores salieron al mercado, ocasionando la caída de los precios (Pérez y Echánove 2006). Eulogio me platica como se vivió esto dentro de la comunidad:

*[...] No es que el dinero haya llegado a la organización y aquí se gastó, no, sino que la baja del precio del café, pues imagínate, había presupuestado el proyecto de trabajo a 140 dólares el quintal de café y resulta que bajo a 120, 115, 110, 90, 80, creo que lo vendí como en 77-72 el quintal de café y eso porque ya no lo podía conservar, ¿que hacía yo?, lo conservaba, lo echaba a perder y no iba a ser 40 millones, iba a ser 80-60 millones y eso fue lo que nos pasó por eso se acabó la organización”*

**Eulogio Wuelfrano Aparicio, 68 años**

A partir del ciclo 90-91, el precio del café en México se rige por las cotizaciones de la Bolsa de Nueva York, así como por las oscilaciones que origina la oferta y la demanda, propiciando que el precio de café se modifique constantemente. Para 1993, se abrogó la ley que había creado al Instituto Mexicano del Café, derivado de múltiples denuncias de corrupción y convertirse en un acaparador y comercializador del grano. (Moguel et al. 1992). Por lo que en ese mismo año las UPEC dejaron de recibir apoyos, razón que impulsó a los cafecultores a buscar opciones que les permitieran subsistir y adquirir autonomía frente a las instituciones de gobierno y a los nuevos agentes económicos que aparecieron en el campo mexicano, un ejemplo de ello es lo que me cuenta Eulogio, sobre cómo eran obligados a vender sus cosechas a precios muy bajos:

*[...] Uno llega y dice, bueno dispongo de 500 tons de café para consumir y te vendo 250 sacos y quiero que lo tuesten, porque lo voy a entregar, no te lo tuestan, estoy muy ocupado, estoy muy saturado del trabajo, de pedidos, no puedo, ya te rechazaron, vas a otra empresa, pero entre ellos se comunican, cuidado va fulano de tal y ya sabes no hay dinero para apoyarlos, y así se van y si te manda, mira yo te puedo recomendar a tal empresa, pero ya se comunicaron y te lo pagan al precio que quieren y que haces? [...] está bien controlado el mercado y es bien difícil que entres, puede empezar solo, pero en la medida que ven que vas avanzando hacen lo mismo, o vienen y te compran o te destruyen y así es igual*

**Eulogio Wuelfrano Aparicio, 68 años**

El Inmecafé fue sustituido por el Consejo Mexicano del Café, dependiente de la Secretaría de Agricultura. Bajo este consejo dejó de existir la participación pública en la comercialización del grano, la cual quedó exclusivamente en manos de agentes privados (nacionales y trasnacionales), quienes han adoptado un sistema de compra de café a partir de la calidad del grano, imponiendo castigos con base en el número de defectos encontrados en muestras aleatorias de cada saco comercializado (Pérez y Echánove 2006).



**Figura 13.** Planta de café y escarabajo polinizador (no identificado) en las flores de una planta de café

Fotografía tomada en "PROGRESO" por Liliana Santiago en junio del 2019

Como una manera de contrarrestar estas formas de compra, los miembros que conformaban la UPEC Uñinuu, trataron de adherirse con otras organizaciones en Guadalupe Miramar a la Cooperativa Mixteca del Pacífico, la cual todavía existe, pero ya no tiene un papel preponderante en la comercialización del café y que fungió como pilar para crear la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO) esta, junto con UNICAFÉ, son las empresas encargada de exportar el café a nivel nacional e internacional de la zona, además de dar apoyos técnicos y distribuir abonos orgánicos.

## *Formas de cuidado actuales*

Las empresas encargadas de la distribución del café, fueron las que comenzaron a implementar el proceso de siembra bajo sombra, con el fin de tener un café de especialidad. Los cafetales, se caracterizan por presentar una cobertura alta de árboles, que tienen la función de proteger a las plantas del agua, del sol y retener los suelos, lo que además de beneficiar el sabor del grano permite que no exista una problemática de desmonte, en estas áreas. Las plantas de café se cultivan los primeros meses en invernaderos, en “PROGRESO” la mayoría de ellos se encuentran en las ranchería Peña Flor, ya que mencionan el clima es mas frio, lo que lo hace ideal para que la semilla crezca bien. En mayo, se siembran las semillas para que en junio ya este la plantula lista para ser transplantada al cafetal y coincida con el principio de la época de lluvias. Tarda entre tres a cuatro años en comenzar a dar frutos, María me cuenta como se ve cada estadio y el proceso que tiene para su consumo:

*[...] Cuando esta tiernito esta verde, cuando comienza a madurar se pone rojo, cuando se seca y no lo recoge uno se pone negro. Nosotros lo cortamos rojo, se quita la cascara y la semilla es blanca ahí se tiene que sacar el café limpio, a ese le llaman oro, se limpia, se tuesta, se muele”*

**María García, 40 años**

Este cultivo, mencionan los entrevistados, es un muy delicado, por lo que el empalme entre el comienzo de la época de lluvias y su transplante es importante para que sobreviva, ya que mucho calor quema a la planta. Lidia compara su cuidado con la forma de atender a un bebé: *“Las plantas como los bebés, hay que estar ahí, es mucho trabajo, hay que ponerlos en un lugar donde el agua no pueda lastimarlas, pero que tampoco le falte”*. Mencionan, que esta nueva forma de siembra no afecta a la tierra porque ya que no se trabaja con pesticidas, agroquímicos, ni monocultivos. Sobre esto, la gente ahora ha recapacitado sobre lo que representó tener extensiones grandes con un mismo tipo de cultivo y con un uso excesivo de químicos, como me cuenta Ismael:

*[...] Cuando en el campo se produce una sola planta, o una sola variedad pues es lógico que le va a atacar un hongo, entonces es lo que ha pasado con el café, pues ya son más de 70-80 años que se empezó a trabajar. Entonces pues al inicio todo era muy natural, pero ahorita con el tiempo pues lógico que todos los kilos que le has quitado a la tierra ya no permiten tener*

*cosechas abundantes. [...] yo creo que, la mayoría es causada por todos los productos que usamos, los químicos, eso creo hace que el café se vuelva más débil.*

**Ismael Ramiro García López, 54 años**



**Figura 14.** Plántulas de café en invernadero  
Fotografía tomada en "PROGRESO" por Israel García en  
junio del 2019

La problemática mayor que presenta este cultivo es la roya (*Hemileia vastatrix*). La cual llegó a Yucuhiti hace aproximadamente seis años y a "PROGRESO" hace tres. Me cuentan que, lo que hizo la roya fue quemar las plantas, el primer año, solo quemó la hoja, pero desde el segundo quemó la raíz. Armando menciona, *"tantito lo jalabas y se caía, en las partes más calientes se acabó todo, mató hasta los árboles que estaban con el café, se tuvo que resembrar todo de nuevo"*.

El 100% de los productores perdieron todas las plantaciones del café denominado criollo, la gente cree que esto sucedió porque eran

plantas que llevaban mucho tiempo produciendo, Francisco dice que el café es como lo humanos *"los jóvenes si tienen fuerza, su cuerpo es resistente, así igual es la mata. Cuando ya somos viejos pues se esta acabando uno, así igual es el café"*. Agustina también me cuenta que han intentado reforestar con semillas propias, pero no han resistido *"ya ahorita las plantas que estamos sembrando son plantas nuevas que si se adaptaron al lugar y eso es lo que vamos a seguir sembrando"*.

Desde el 2008, UNICAFÉ se encuentra trabajando con un grupo de productores de la zona, quienes mencionan que la organización ha contribuido en la creación de viveros y han producido nuevas variedades de café que son resistentes a la roya: geisha, marsellesa y oro. Armando me cuenta que algunos productores de la zona *"tienen sembrado 1000-2000, hasta 3000 plantas, y ya de aquí a dos a tres años va a haber una nueva producción, por que últimamente ya no hubo nada de café, todo lo acabó la roya,*

*pero ahora si ya vamos para adelante para tener cosecha nuevamente”.* Esta nueva variedad de café es resistente a la roya, sin embargo al ser una planta nueva a la gente le produce mucha incertidumbre el provenir, Agustina me cuenta sobre esto:

*[...] Todo el café criollo ya es puro palito seco, pero ahora que viene planta chiquita no sé de dónde viene, pero a esa no se le cae la hoja, está bueno, pero quien sabe más adelante como va a estar [...] Ahorita le estamos metiendo otra clase de café que nos ha dado la empresa, que se llama marsellesa que es de calidad, dicen ellos.*

**Agustina López Santiago, 85 años**

Esta incertidumbre es un punto que preocupa sobre todo a los abuelitos entrevistados. En repetidas ocasiones, me comentaron que estas nuevas variedades no saben si provocarán alguna problemática en el futuro. Por ahora lo que han observado, es que han llegado otro tipo de plagas, que si bien no son tan dañinas como la roya, son organismos que no se veían en la zona: la hilacha que quema las puntas de las hojas, unos piojos que se encuentran el tallo y una mariposa que es blanca, que anida y crece en la raíz. También, hay otras plagas que desde hace tiempo estan en la zona al igual atacan esa variedad de café, Armando me cuenta:

*[...] La broca, hace más o menos 15 años que llegó, y esa si que no se acaba, pero podemos controlarla, hacemos unas trampas con envases de refresco le hacemos ventanillas a los lados y le ponemos agua y se compra un tipo de alcohol que es perfumado y eso le llama la atención a las brocas, llegan y entran ahí principalmente las hembras. [...] En tiempo de agua es cuando le entra el chahuistle así le decimos acá, aquí llueve mucho y es cuando la calor se levanta y afecta a las plantas y empieza a chahuistlear el café, en vez de que produzca bien se pudren todos los granos.*

**Armando Salvador García López, 68 años**

Aunado a la problemática de las plagas y al igual que con el resto de los cultivos en “PROGRESO”, los suelos del café han perdido fertilidad por las dificultades mencionadas en la sección anterior, Lidia me cuenta, parte de este proceso el cual implica mucho trabajo:

*[...] Y ahora ya hasta que no podas, fumigas sale poco, sino todo se acaba. Así paso el año pasado [2018], bonito dio flor y ahora si pensamos que iba a dar bonito café, y no agarró, no*

*salió pues, todo se secó, porque no hay café y antes si bonito estaba la flor y se sabía que iba a dar mucho café y ahora no [...] El café se da bonito cuando lo cuidas, pero ahora ya está más difícil, ahora ya necesita medicinas, antes no, antes no había que preocuparse de cómo iba a crecer, ahorita ya está muy difícil es igual que la milpa si no se echa medicina ya no sale.*

**Lidia Aurelia López Vásquez, 73 años**

Razón por la cual la gente necesita utilizar fertilizantes, aunque ahora solo se usan orgánicos por los estándares que deben cumplir para que puedan vender su café. Marciano me cuenta:

*[...]Aquí no trabajamos con abono químico, cuando se despulpa se recoge todo junto con el agua que se usa para el despulpe, todo se usa para volver a abonar la planta, por eso se deben sembrar árboles que sean buenas para el café, para que cuando caigan se vuelva abono,*



**Figura 16.** De izquierda a derecha: Abuelito seleccionado los granos de café; segunda foto, abuelita tostando el café de la manera tradicional

Fotografía tomada en "PROGRESO" por Liliana Santiago y Abraham Aguirre en junio del 2019

*también se dejan las hojas de debajo de los cafetales para que se pudran y vuelvan a hacer abono. [...] Por ejemplo, el cuajinicuil se debe sembrar a 8 m de café y se ponen en las zonas donde hay aire uno de un lado y el otro del otro y entonces el aire corre y la hoja cae y luego esa hoja ayuda a crecer el café, esa hoja ayuda mucho, queda bien bonito el café, también ayuda para la sombra.*

**Marciano Pacheco López, 78 años**

Sin embargo, la desventaja que tiene esta modalidad de abonos orgánicos, mencionan, es el tiempo y trabajo que se necesita para su aplicación, Francisco me cuenta sobre esto

*[...] Ya no, porque es difícil, es mucho trabajo para hacerlo, prepararlo, porque tenemos que recoger la cascara de café, ceniza, esos árboles, guajiniquiles, y unos que tiene el color del café, todo eso hay que recogerlo y todas esas hojas hay que juntarlo, taparlo, moverlo y no es suficiente para una hectárea de café, para una hectárea necesitas mucho, por eso la gente ya no siembra mucho, siembran hasta allá arriba, allá donde hay tierra fértil*

**Francisco Mauro Ortiz, 86 años**

Muchos de los productores han optado por comprar los abonos preparados que el UNICAFÉ distribuye como me cuenta Armando *“lo compra uno a bajo precio y le conviene más a la gente, porque la gente que está organizado con UNICAFÉ viene pagando una mínima parte, por decir, si un bulto de abono vale 200, ellos ponen como 50 pesos nada más y la organización pone el resto”*

La calidad y abundancia del café ha disminuido a partir de la llegada de la roya. Si bien los cafés nuevos tienen la ventaja de que resisten a la roya, su desventaja mayor es la calidad. Ismael me cuenta que el producto de estas plantas no tiene suficiente sabor, por lo que para tener un café de calidad, debe hacer mezclas entre las variedades *“el bueno es la Typica es la más sabrosa, por eso ahora siempre se debe revolver”*, lo anterior representa más trabajo pero menor puntaje, lo cual disminuye el precio de compra, lo que ha representado un punto de inflexión en la cultura Ñuu Savi, debido a que ha provocado graves problemas económicos y se han visto obligados a buscar nuevas alternativas de empleo, como me cuenta Armando

*[...] Cuando no se presentaba la roya, había muchos compañeros que, si sacaban mucho café, sacaban 200-300, hasta una tonelada de pergamino, y con eso se mantenían para sufragar el gasto de la familia, pero después de que vino la roya lo dejó totalmente, todo hasta el suelo.*

**Armando Salvador García López, 68 años**

Por último, las exigencias de la empresa no se ven reflejadas en los precios de compra que ofertan a los productores, un kilo de café con calificación de 8 tiene un precio de 50

pesos. Los productores comentan que ese dinero no paga todo el trabajo que deben hacer para poder sacar un producto de calidad, como menciona Marciano *“mucho trabajo y le pagan menos, ya no, como que no resulta, pero ya sabemos que ese producto saca algo para la alimentación.*

Eso provocó que varios de los productores se salieran de la organización y formaran su propio grupo, el cual se ha enfrentado a grandes problemas, porque, aunque tienen algunos clientes, el enviar el producto representa un gasto que ellos no pueden financiar por lo que necesitan que el comprador primero pague él envió y el producto, lo que desanima a los compradores.



**Figura 15.** Composición vegetal de un cafetal  
Fotografía tomada en “PROGRESO” por Liliana Santiago en junio del 2019

## **CAPÍTULO IV**

### **Análisis y consideración finales**



*Hijo y madre*  
Fotografía tomada en "PROGRESO" por Hugo Morales en febrero del 2018

La investigación afirma la hipótesis planteada sobre que las multiplicidades y la historia ambiental del lugar se constelan alrededor de la milpa y el café, las cuales, se interrelacionan con otros procesos, como la constante tensión con los animales que habitan el monte, las plagas, la pérdida de suelos y los conflictos territoriales. Y procesos desencadenados desde las escalas nacionales y globales de modernización y mercantilización, que han provocado una desterritorialización y desculturalización. Son estos procesos, desde donde parte el presente y último capítulo, con el fin de comparar y contrastar los frutos de esta investigación.

## **Procesos de modernización, transformación de la relación con las multiplicidades**

Como se ha indicado a lo largo del documento, de la forma en cómo se percibe y nombra el mundo depende el modo de involucrarse con el ambiente (Giraldo 2018). Baer (2013), Milton (2013) e Ingold et al. (2001), mencionan que esta relación entre paradigmas se mantiene en una constante tensión debido a que las lógicas de las que se conforman parten desde puntos opuestos. Este tema se abordó en el capítulo II, por lo que no se pretende hacer un análisis de los conceptos, sino más bien partir de que los conflictos ontológicos entre la modernidad y lo ancestral están presentes en la comunidad.

En “PROGRESO”, la forma de trato hacia las multiplicidades que habitan junto a ellos ha tendido a transformarse ante el avance de la modernización, que se ha visto reflejada en la explotación con fines empresariales a la llegada del café, aunado a la falta de oportunidades para tener un desarrollo humano integro que, desde la época poscolonial hasta la actualidad, ha provocado la migración en la zona.

Lo anterior, permite reconocer los rizomas que mencionan Deluzze y Guattari (2004), que van conformando las conexiones que provocan una metamorfosis en el territorio y la unión de las multiplicidades, donde los rizomas se van conectando al pasar el tiempo y al unirse con otras escalas espaciales. Eslabones biológicos, culturales, políticos, económicos y de poder, que aumentan las dimensiones de la multiplicidad y transforman al territorio a medida que aumentan las conexiones, donde las multiplicidades se

definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras.

En “PROGRESO”, estas líneas de fuga han provocado un sincretismo entre las prácticas y creencias de los Ñuu Savi y el pensamiento occidental. Sin embargo, su ontología aún no se rige bajo discursos sobre un mundo dicotómico, con fronteras bien marcadas entre el ambiente y las personas. En su lugar, parece que están fundados en visiones de un buen vivir, memorias, prácticas, expectativas y deseos particulares (Blaser 2013). Razón por la cual, la relación que mantienen los Ñuu Savi con el ambiente, parece que se acerca más a un *bricolage*, planteado por Lévi-Strauss (1962), en el pensamiento salvaje. Donde aborda la relación entre dos formas de conocer, radicalmente opuestas: la científica, occidental, positiva, domesticada y, la denominada mentalidad primitiva, pensamiento prelógico, falsa conciencia, pensamiento mítico-mágico y bricolage (Olavarría 1997).

Levi-Strauss, menciona que la forma de pensar y conocer entre las culturas originarias y el humano moderno es similar, ambos construyen conocimiento que les permite oponer, clasificar, jerarquizar y unir los elementos del mundo. La diferencia entre ambos radica en que las culturas originarias tienen un tipo de pensamiento mítico-mágico que parte de lo concreto, es un sistema lógico que permite clasificar, entender y catalogar el mundo conocido y producir nuevos conocimientos, a través de estos sistemas clasificatorios donde el mundo se adscribe reconocible y manejable de lo observable. Este posicionamiento rompe la radicalidad entre los tipos de conocimientos, abordados en el capítulo II y da una mirada superadora de las dicotomías entre los “salvajes” y los “civilizados” mencionando que, el ser humano se relaciona con su entorno a partir del pensamiento, no por instinto o por necesidad de preservación, razón por la cual es imposible la separación entre la cultura y el ambiente, como lo hace el pensamiento clásico.

Pareciera que esto es lo que está sucediendo en “PROGRESO”, una mezcla entre estos paradigmas, encontrándose en un medio camino entre lo ancestral y lo moderno, donde en ocasiones comparten acciones, en las cuales el ambiente como en occidente, es usado con fines económicos, pero donde las lógicas de este hecho siguen teniendo matices diferentes. Por lo tanto, siguen existiendo distintos modos de ver el entorno, que

dan lugar a cosmovisiones particulares, a la vez que se derivan de ellas combinaciones con las nociones cartesianas. Este es un punto fundamental en la presente investigación, porque es este conflicto ontológico, el que mantiene en una constante tensión los conocimientos ancestrales con los modernos. Por lo que se concuerda con García (1990) quien menciona que la modernización disminuye el papel de lo culto y lo popular tradicionales en el conjunto del mercado simbólico, pero no los suprime y donde la modernidad es el resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones de las culturas originarias y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (Stefanoni 2011).

## **Factores socioeconómicos que delimitan las vicisitudes de los agroecosistemas**

Las tensiones mencionadas en la sección anterior, se pueden vislumbrar en los agroecosistemas más representativos de la comunidad, el cafetal y la milpa. Los cuales funcionan como elementos de intermediación con el monte, en ellos, los sincretismos y tensiones ontológicas provocan que las prácticas y formas de convivencia con el monte continuamente se resignifiquen, no solo adaptándose a elementos modernos, sino también en algunos casos, redefiniéndolos.

Un ejemplo de ello son las formas de comunicación directas con el monte, como se mencionó al comienzo de la sección II del Capítulo III, aunque ya no se siguen practicando las formas de agradecimiento a la tierra, como enterrar comida o bebida, aún las personas piden tener buenas cosechas a seres divinos. O la adaptación a las técnicas sobre especies que se siembran alrededor de los sembradíos de café, como menciona María *“El níspero se usa para las ardillas, para que no se coman otros cultivos”* formas de uso que son producto del sincretismo entre la observación del monte y los conocimientos que han llegado para mejorar la producción.

La milpa es un espacio que se encuentra embebido en una mezcla de técnicas ancestrales y modernas que se conjuntan con creencias que involucran energías y seres no humanos, que, aunque poco a poco esto se va perdiendo, se siguen encontrando vestigios en las prácticas y en las formas de cuidado. Lo anterior, se puede corroborar con

lo mencionado por López-Ramírez (2006), la milpa para la cultura Ñuu Savi, es el lugar de trabajo en donde confluyen una serie de actividades que dan sustento a la vida misma, ya que constituye un lugar importante en la alimentación.

Sobre este punto se concuerda con lo dicho por Gonzalez (2008), quien menciona que en las culturas originarias los procesos agrícolas no son concebidos solo como una actividad de autoconsumo, también tienen un enorme valor cultural asociado a elementos de representación simbólica del territorio y una visión mítico-mágica, vinculada al manejo del ambiente. Por su parte, Rzedowski (2006) complementa esta idea mencionando que, aunque los procesos de modernización estén provocando, en algunos casos, una ruptura en la relación con el monte; las personas nativas, saben acerca del ambiente que les rodea, de sus dinámicas y su relación con el clima y el suelo.

Katz (2008), realizó un estudio en el que menciona que los Ñuu Savi, a corto como a largo plazo, se basan en la observación del ambiente, donde su interpretación es un sistema adivinatorio integrado en la cosmovisión de esta sociedad. Menciona, por ejemplo, que los animales observados son relacionados con el agua, el cielo o el inframundo. La mañana, corresponde, en la simbología local, al inicio de la vida, mientras que la tarde, corresponde a su final, y que el inicio de las lluvias corresponde al inicio de la vida y la estación de sequía a la muerte (Katz 2008). Como se mencionó en el capítulo III pareciera que este tipo de conocimientos relatados por el autor, cada vez se desdibujan más en las narrativas cotidianas de la comunidad.

Sin embargo, aunque no existe una narrativa poética sobre los procesos ambientales, se concuerda con Katz (2008), sobre que los Ñuu Savi siguen observando la naturaleza e interpretándola de una manera contraria al pensamiento dicotómico occidental. Esto lo pude observar en la convivencia diaria, cuando entre pláticas, las personas se reconocen parte del entorno, no existe un monte y un nosotros, como en el caso de las ciudades, siempre nos mantenemos en una constante transformación con el ambiente. La sensibilidad para poder reconocer lo anterior, también permite tener una observación más aguda sobre las formas de convivencia que han afectado o ayudado al territorio, conocimientos adquiridos a través del ensayo y error que ha hecho recapacitar a la gente

del lugar sobre las acciones que han provocado los daños dentro del monte, pero también de lo que beneficia para tener mejores cosechas.

En cambio, el café, no presenta esta parte intangible tan marcada, su relación directa está en el quehacer diario, en los desayunos, en la cena, es un producto que toda la familia toma y que forma parte intrínseca de la forma de vida de “PROGRESO”. Pero su lógica se sitúa en la venta del producto y en la llegada de agentes externos cuyo objetivo como menciona Acosta (2011) ha sido promover la globalización, expansión y consolidación de las explotaciones agrícolas a gran escala, de alta rentabilidad, canalizando el apoyo gubernamental a empresas a exportadoras o a explotaciones proveedoras de insumos agroindustriales de gran demanda. Provocando la explotación humana y ambiental. En el caso de “PROGRESO”, los altos estándares que deben cumplir para que su café sea comprado, no es proporcional al pago que reciben por el gran trabajo que representa poder mantener sano un cafetal y todo el proceso de corte, selección y venta. La gente se ve obligada a vender el producto desde este modelo, debido a que no existe una estructura gubernamental que apoye al productor a regular los precios y exija al comprador a respetar los acuerdos. Lo anterior lo pude corroborar en la feria del café organizada por el municipio (junio 2019), el discurso de apertura estaba dirigido a que los compradores valoraran el trabajo de los productores:

*[...] Es bueno que tengamos presentes a los compradores, estamos pidiendo ayuda de nuestros compradores para que nosotros podamos empezar a salir de la situación en la que nos encontramos, de no encontrar acomodo de nuestros productos en una forma aceptable. Quisiéramos pedir, que nos acompañen plenamente en nuestro convencimiento, en nuestra convicción de que no existe el café si no hay productor, no hay comprador y no hay consumidor. Sentimos que es un equipo de trabajo en el que todos tenemos un interés y que todos tenemos que ayudarnos. Entonces pedimos que por favor nos ayuden un poco para que consigamos un precio justo por nuestros productos, hemos batallado, porque por ejemplo nos hemos enterado de que hay gente que propone, que se dispone a no pagar el precio del café, pero nosotros sabemos más o menos cuánto cuesta, porque nosotros sabemos cuánto requiere, cuanto esfuerzo requiere, para que pueda ser llamado café de excelencia.*

Lo anterior es un ejemplo de las tensiones y de las problemáticas económicas y sociales presentes en la comunidad. Tutino (1992) menciona que las sociedades agrarias se vean abrumadas con persistentes conflictos entre aquellos que se supone deben producir primordialmente para el sostenimiento de la familia y la comunidad, y aquellos que acumulan el poder de coerción para gobernar y exigir una parte de la producción. Las culturas agrarias se desarrollan en torno a esa estructura conflictiva básica. Lo anterior es lo que está sucediendo en “Progreso”, este tipo de modelo fue implementado durante el siglo XX en la comunidad, provocando una vulnerabilidad geográfica, social y cultural de la población debido al predominantemente modelo económico basado en el uso indiscriminado de agroquímicos, deforestación, extensión de la frontera agrícola, contaminación de las fuentes de agua y el deterioro de los suelos, lo que ha traído como consecuencia sequías, inundaciones y pérdida de suelos (Fernández y Salmerón 2017).

## **Las líneas de fuga, transformación del territorio y de la cultura**

A lo largo del capítulo III se narra como las personas continuamente hicieron referencia a las generaciones pasadas como los responsables de la degradación ambiental. No obstante, la reconstrucción de la historia ambiental de la comunidad permite vislumbrar que son las personas que relatan, parte de esas generaciones que han reproducido formas de uso de la tierra que la han perjudicado, más no se conciben dentro de ese grupo. Este es un punto que hizo falta indagar más en el estudio y que podría ayudar a comprender desde donde nacen los discursos que se han replicado en la comunidad sobre lo que realmente ha dañado a la tierra, si los conocimientos ancestrales o las prácticas modernas.

Este punto entre la modernidad y lo ancestral arroja sin duda la pregunta de que si ¿El *bricolage* en realidad resulta favorable para la continuidad cultural? Todo apunta a que no, ya que los procesos socioeconómicos actuales, impiden el desarrollo de las culturas originarias que al necesitar entrar a los órdenes del sistema van perdiendo poco a poco la manera en cómo se relacionan con el territorio que los rodea. Castro (1994) menciona que el mayor conflicto del pensamiento cartesiano es que ha provocado que los periodos de desarrollo de nuestras relaciones con el ambiente sean cada vez más cortos y que

coincidan de manera cada vez más cercana con los de la historia de nuestras relaciones económicas externas. Estos procesos han dado la entrada al neoliberalismo, desarraigo territorial, precarización, marginación, que provoca la desterritorialización, presentes en “PROGRESO”. Sin embargo también aunque existe una modernización cultural esta no se expresa en una modernización económica (García 1990)

Sin caer en esencialismos, pareciera que las problemáticas socioambientales, son resultado de procesos internacionales y nacionales que han dejado a la zona desprovista de posibilidades para cubrir con las necesidades básicas para su buen desarrollo humano, aunado a las campañas para acabar con las formas de pensamientos existentes (Peñate 1984). Lo que ha empujado a las culturas originarias a un punto donde irremediamente necesitan hacer ciertas acciones para poder seguir subsistiendo. Como lo menciona Bonfil (1990), México se encuentra embebido en el desarrollo capitalista industrial, que provoca una desigualdad entre los diferentes grupos que lo habitamos, creando una sociedad compleja y heterogénea desde un punto de vista cultural. Treinta años después, el panorama no resulta diferente, los Ñuu savi siguen viviendo una realidad cotidiana de pobreza y discriminación en gran medida por las transformaciones contemporáneas y los efectos económicos, políticos y culturales de la modernidad (Barabas y Bartolomé 1990; García 2012).

Esta desigualdad los ha obligado a actualizar sus códigos identitarios y a hibridar para adaptarse a la modernidad (Dizy Piñeiro 2018). Y ha provocado que, cada vez sea más complicado continuar con un sistema de producción sustentable, a la vez que ha debilitado las instituciones de gobierno social, que invariablemente provoca un deterioro o abandono de las tierras y de las formas de vida, más cercanas al trabajo colectivo (García Barrios, 1990). Las problemáticas ambientales aunadas a las problemáticas sociales, provocan procesos de migración, que detonan en la despoblación y la consiguiente precarización de los mecanismos de reproducción de las comunidades (Soronellas 2012). Todo lo anterior, vuelve a dar muestra de los rizomas que van formando las multiplicidades que viven los Ñuu Savi.

El tema de migración ha sido abordado por varios autores que estudiaron la identidad, tradiciones, problemáticas migratorias, racismo, discriminación, que sufren los Ñuu Savi

dentro del país y en los Estados Unidos cuando deciden emigrar (Kearney 1994; Stephen 2002; Escárcega y Varese 2004; Solís y Fortuny 2010). Encontrando que la raíz de estos procesos se encuentra en la desigualdad económica y la falta de garantía a los precios, lo que obliga a los productores a vender sus cosechas a precios injustos, lo que a su vez impide garantizar su supervivencia; aunado esto a la ausencia casi total de empleos y a un salario real pagado de acuerdo con el costo de la vida (Escárcega y Varese 2004). Lo que provoca que la gente deba salir en busca de oportunidades.

Esta constante migración hacia las ciudades o a los Estados Unidos, está provocando la pérdida de raíces de los niños y jóvenes que se ve reflejado en el paulatino olvido de sus costumbres y lengua que genera una desarticulación y ruptura del tejido comunitario, olvido y desconocimiento de la memoria histórica y cultural. Aún con todas las problemáticas antes expuestas la resiliencia está presente y se observa en las formas de reponerse a todos estos procesos atravesados por contundentes relaciones de poder y por interesadas razones geopolíticas. Procesos que han llegado a amenazar la vida y las formas de vida (Escobar 1999; Escobar 2012; Diz y Piñeiro 2018)

Todos estos procesos, no solo son el resultado de un plan de globalización que está produciendo una homogenización cultural. Berrios y León (2012) indican que la amenaza que surge de la globalización hacia las lenguas minoritarias también se dirige hacia los espacios: *“la homogeneidad del marco capitalista y su creciente universalización no contradicen, sino que estimulan, las diferencias y los contrastes en los procesos sociales de construcción del espacio; esto se resume en el desarrollo desigual y, con ello, en la diferenciación espacial”*.

Lo anterior, se encuentra marcado en la historia de la cultura donde existen procesos de discriminación, exclusión y violencia. Donde se ha perdido la posibilidad de hablar con orgullo la lengua y fortalecer la cultura. Procesos que tienen orígenes pedagógicos. Como todos los pueblos de México, después de la Revolución, los Ñuu Savi fueron sometidos a una castellanización forzada, cuyos principales gestores eran los maestros rurales. El *Tu'un Sávi*, al igual que todas las lenguas originarias, fue denigrada y menospreciada. Una desvalorización que hasta la actualidad sigue vigente e internalizada. La reivindicación y el orgullo étnico vigente proviene de la generación de

una conciencia social y reflexión de los actores por promover su cultura, pero estas siguen siendo amenazadas por las acciones del Estado al promover una educación homogenizante (García 2012).

## **La subjetividad de la historia ambiental**

La presente tesis, fue un esfuerzo por plasmar las voces, conocimientos y formas de vida de las personas de “PROGRESO”. Sin embargo, en el proceso, comencé a involucrarme cada vez más y a preguntarme ¿Cómo puedo describir una cultura a la que no pertenezco? ¿Cómo puedo hablar sobre la forma de relacionarse con el ambiente desde una perspectiva decolonial si me encuentro embebida en las formas y usos de la tierra de este tipo? Y de una manera crítica ¿realmente en Latinoamérica esta disciplina está en la búsqueda dar voz a las culturas originarias o solo se encuentra recopilando la información dada a través de los periodos históricos que ya conocemos? La respuesta a estas preguntas quedan fuera del alcance de la investigación, sin embargo, me parece adecuado mostrarlas, para poder dar pie a un análisis, espero, más neutral sobre los procesos que está viviendo la cultura Ñuu Savi.

La historia ambiental es un área de estudio que trata de encontrar sentido en una realidad cronológica, abrumadoramente densa y desordenada, lo que invariablemente termina dotándola de una subjetividad alta, debido a que es el investigador el que escoge el punto de partida para analizar el conflicto, por lo que, las relaciones causales de un hecho se muestran con un corte retórico que define lo empoderado y lo desempoderado, donde inevitablemente se reconoce a unas voces mientras se silencia a otras (Cronon et al. 2002). La escritura de la historia es consecuencia de las acciones que son potencialmente valoradas en forma diferentes bien sea por el agente, el narrador o la audiencia, razón por la cual no existe una objetividad neutral al escribirlas (Cronon et al. 2002). Por lo tanto, quedan descubiertas las subjetividades personales sobre los sentidos propios de lo que debería ser y lo que no, y por lo tanto de los que es correcto o no para uno mismo.

Me parece que las personas de ciudad, con concepciones de la vida fuertemente occidentalizadas, caemos en formas simplistas de reconocer las formas de cuidado y

uso de los bienes naturales de estas comunidades. Aún con el uso de metodologías decoloniales y la idea central de dar cabida al conocimiento y saberes de una comunidad como es el caso de la presente investigación, se debe partir del reconocimiento de que el trabajo solo dio voz a una comunidad, que pertenece a un conjunto más grande, que comparten y han vivido la misma historia. Por lo tanto, el repertorio de argumentos históricos que podemos aplicar a los eventos que hemos acabado de narrar es infinito.

Sin embargo, la subjetividad dentro de la historia ambiental no resta importancia a los resultados, como menciona Carr (1986) las narrativas de los historiadores lejos de ser arbitrarias reflejan una de las más fundamentales propiedades de la conciencia humana, a la vez que nos brindan una forma de asimilar las lecciones de teoría narrativa sin sentir que hemos abandonado todos los lazos con una realidad externa. Dicha conciencia irá tan lejos como la gente proyecte sus deseos hacia el futuro, organizando su vida para hacer que sus actos presentes produzcan resultados predecibles en el futuro.

En el caso de esta investigación, muestra otros puntos de vista sobre una realidad, que ha sido estudiada, pero poco escuchada y de muchas maneras juzgada, la realidad de una cultura, que al igual que la mayoría, por no decir todas en nuestro país, ha sido negada, por la cultura dominante. Por lo que, aunque solo se centra en el conocimiento y visión de una comunidad, sigue siendo un trabajo en busca de develar la genealogía de los saberes, abordado por Foucault (2000), en oposición al discurso del poder hegemónico.

Para finalizar, la presente investigación evidencio los procesos económicos, sociales y culturales que forman, modifican y moldean las formas de convivencia de los Ñuu Savi con el monte. Se logró describir el territorio a nivel individual y colectivo y la forma en como lo viven, encontrando que el sistema económico actual, representa una de las aristas que más ha influido en los cambios en el monte, ya que ha orillado a cambiar prácticas y formas de vida en la comunidad, lo que ha provocado el olvido de formas de cuidado y creencias.

Aun cuando la comunidad de “PROGRESO” ha presentado grandes cambios en la estructura del monte, actualmente han comenzado un proceso de capacitación que los

ha impulsado a hacer cambios en su comunidad, vislumbrando los procesos de reflexión y los valores articuladores que favorecen al equilibrio y armonía en esta relación.

Se concuerda con Boege (2008) sobre que tener un enfoque biocultural para la conservación de las culturas originarias y sus territorios es estratégico para países megadiversos como México, no solo porque son ellos los que resguardan las regiones más naturales de nuestro país, sino porque su forma de pensamiento, sigue representando un punto contrario a las formas de pensamiento y de ser del mundo occidental. Voltar a ver los esfuerzos de estas comunidades por hacer un cambio en el mal uso y el abuso del entorno, resulta primordial para tomar medidas más reales hacia la conservación biocultural de México.

Por último, la apertura de la comunidad para realizar este trabajo permitió recopilar testimonios que generan nuevas incógnitas sobre los procesos sociales y ambientales que han vivido los Ñuu Savi. El tema de la educación, se abordó de manera constante por los pobladores, sobre los castigos y formas de exclusión que la gente vivió durante el siglo pasado por hablar Tu'un Savi, este hecho es el que provocó que dichas generaciones no quisieran que sus hijos sufrieran la discriminación que ellos vivieron, razón por la cual, algunos de ellos han dejado de enseñar el idioma a sus hijos. Sin duda, es un tema de gran importancia porque representa otro rizoma que podría vislumbrar otros procesos que han generado cambios en la forma de vida y de trato con el ambiente. Sin embargo, por los objetivos de la presente investigación no se pudo profundizar. De igual manera, la construcción histórica del municipio, podría ser una herramienta que pueda conjuntar las voces y hacer un dialogo entre las subjetividades de los habitantes, esto además de dejar plasmada con mayor detalle la historia cultural del lugar podría fortalecer la cultura y estimular a que los más jóvenes se interesen. Estos valores deben repensarse desde ellos mismos y no desde políticas gubernamentales y concretarse en una mejor calidad de vida, reflejada en la convivencia, la salud, la alimentación y la conservación del ambiente.

## Literatura citada

Andrade J. 2012. El Occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria. *Rev Venez Inf Tecnol y Conoc.* 9(2):97–102.

Anzoátegui M. 2018. El dualismo mente-cuerpo y la conceptualización humano-animal en el pensamiento cartesiano. In: Ferraro L, Campagnoli M, editors. *Libro de Cátedra Introducción a la Filosofía PUEF.* 1st ed. Argentina: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Arriaga L, Espinoza J, Aguilar C, E. M, Gómez L, E. L. 2000. Regiones terrestres prioritarias de México. Mexico. <http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/regionalizacion/doctos/Tlistado.html>.

Balash M, Montenegro M. 2003. Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas. *Encuentros en Psicol Soc.* 1(3):pp.44-48.

Balkansky AK, Kowalewski SA, Rodríguez VP, Pluckhahn TJ, Smith CA, Stiver LR, Beliaev D, Chamblee JF, Heredia Espinoza VY, Pérez RS. 2000. Archaeological Survey in the Mixteca Alta of Oaxaca, Mexico. *Int J Phytoremediation.* 21(1):365–389. doi:10.1179/jfa.2000.27.4.365.

Barabas A, Bartolomé M. 1990. Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca. 1st ed. Barabas A, Bartolomé M, editors. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Blaser M. 2013. *Un relato de la globalización desde el Chaco.* 1st ed. Rojas A, editor. Popoyán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Boege E. 2008. *El patrimonio biocultural de pueblos indígenas de México.* 1°. Instituto Nacional de Antropología e Historia, editor. México, DF.

Bolaños H. 1996. Políticas agrícolas y pobreza rural en la Mixteca oaxaqueña. *Comer Exter.* 46(8):644–651.

Carranza T, EECO AC. 2013. *Elaboración del Plan de Acción Climática Municipal de*

Santa María Yucuhiti. Oaxaca de Juárez.

Casas A, Viveros J, Caballero J. 1994. Etnobotánica mixteca: sociedad, cultura y recursos naturales en la Montaña de Guerrero. México. 1st ed. México: Instituto Nacional Indigenista. <https://www.researchgate.net/publication/284165980%Etnobot%C3%A1nica>.

Castro G. 1994. La crisis ambiental y las tareas de la historia en América Latina. *Estud Latinoam*. 1(2):49. doi:10.22201/cela.24484946e.1994.2.49681.

Clark V. 2008. Mixteco en frontera Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. 1st ed. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

CONAGUA. 2013. Plan general de regeneracion hidro-agro-ecológica para el desarrollo sostenible de las regiones Mixteca Baja, Alta y Costa. :172. [accessed 2019 Aug 28]. [https://agua.org.mx/wp-content/uploads/2014/05/Plan\\_regiones\\_Mixteca\\_Baja\\_Alta\\_y\\_Costa.pdf](https://agua.org.mx/wp-content/uploads/2014/05/Plan_regiones_Mixteca_Baja_Alta_y_Costa.pdf).

Corona J, Maldonado J. 2018. Investigación Cualitativa : Enfoque Emic-Etic. *Rev Cuba Investig Biomédicas*. 37(4):1–4.

Cronon W, Descola P, Florez A, Leal C, Palacio G, Sedrez L, Serje M, Ulloa A. 2002. Repensando la naturaleza Encuentros y desencuentros disciplinario en torno a lo ambiental. 1st ed. Palacio G, Ulloa A, editors. Colombia: Panamericana Formas e Impresos S.A.

Deleuze G, Guattari F. 2004. Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. 6th ed. Vázquez J, Larraceleta U, editors. España: Pre-Textos. [http://www.medicinayarte.com/img/b\\_v\\_p\\_deleuze\\_milmesetaspostulados\\_de\\_lalingstica.pdf](http://www.medicinayarte.com/img/b_v_p_deleuze_milmesetaspostulados_de_lalingstica.pdf).

Diz C, Piñeiro E. 2018. Ficciones de naturaleza. Científicos, indios y activistas. *Tabula Rasa*.(29):203–228.

Durand L. 2008. De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión teórica sobre la antropología y la temática ambiental. *Nueva Antropol*. 21(68):75–87.

Escárcega S, Varese S. 2004. La ruta Mixteca. 1st ed. Escárcega S, Varese S, editors.

Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.

Escobar A. 1999. El final del salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la antropología contemporánea. 1st ed. Restrepo E, Cárdenas M, Correa H, editors. Santafé de Bogotá: Cultura Libre.

Escobar A. 2012a. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Rev Antropol Soc.* 21:23–62.

Escobar A. 2012b. Arturo Escobar Más allá del Tercer Mundo Globalización y diferencia Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2da ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antopología e Historia.

Escobar A. 2013. El trasfondo de nuestra cultura : La tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *tabula Rasa.*(18):15–42.

Falcón R, Buve R. 1998. Don Porfirio presidente..., nunca omnipotente Hallazgos, reflexiones y debates, 1876-1911. 1°. Ponce M, editor. Mexico: Universidad Iberoamericana.

Fernández R, González L. 2018. En la espiral de la energía Colapso del capitalismo global y civilizatorio. 2nd ed. Acción L en, Baladre, editors. Madrid: Creative commons. [www.ecologistasenaccion.org](http://www.ecologistasenaccion.org).

Fernández R, Porter-Bolland L, Sureda J. 2010. Percepciones y conocimientos ambientales de la población infantil y juvenil de una comunidad rural de Veracruz, México. *Rev Educ y Desarro.* 12:35–42. [http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu\\_desarrollo/anteriores/12/012\\_Fernandez\\_Tarrio.pdf](http://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/12/012_Fernandez_Tarrio.pdf).

Ferney H, Aguilar M, Reyes H, Medellín P. 2019. Reconstrucción Histórica de los cambios ambientales en la cuenca del Rio Valles, México. In: Aguilar-Robledo M, Reyes-Hernández H, Reyes-Pérez O, editors. *La Historia Ambiental en México: Estudios de Caso.* 1st ed. Mexico: Proyecto editorial de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. p. 125.

García-Valenzuela MA, María A-CA, Rosas E, Hernández LA. 2012. Uso y Conocimiento

Tradicional Mixteco de la Biodiversidad en Santa María Yucuhiti, Oaxaca. Puebla, México.

García J. 2012. Oralidad , historia y educación de Na Savi. In: Gonzalez F, Santos H, García J, Mena F, Cienfuegos D, editors. De la oralidad a la palabra escrita Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México. 1st ed. Chilpancingo, México: El Colegio de Guerrero. p. 115–138.

García N. 1990. Cultura Híbridas Estrategias para entrar y salir de la modernidad. 1st ed. México: Grijalbo.

Giraldo O. 2018. Ecología política de la agricultura Agroecología y posdesarrollo. 1st ed. San Cristobal de Las Casas, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur.

Giraldo O, Toro I. 2020. Afectividad Ambiental Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar. 1st ed. Chetumal, Quintana Roo: El Colegio de la Frontera Sur : Universidad Veracruzana.

Grollmus NS, Tarrés JP. 2015. Relatos metodológicos: Difractando experiencias narrativas de investigación. Forum Qual Sozialforsch. 16(2):44–48.

Grünberg F. 2003. La relación de los indígenas con la naturaleza y los proyectos de Cooperación Internacional.  
<http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/gruenberg-relacion-indigena-naturaleza-2003.pdf>.

Guereca R, Blásquez L, López I. 2016. Guia para la investigación: etnografía, estudio de caso e historia de vida. 1st ed. Ocaranza R, editor. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana.

Guerrero-Arenas R, Jiménez E, Santiago H. 2010. La Transformación de los ecosistemas de la Mixteca Alta Oaxaqueña desde el Pleistoceno Tardío hasta el Holoceno. Cienc y Mar. 14(40):61–68.

Guirin Y. 2001. Más allá del oriente y el occidente ¿identidad o mismidad? Espiral Estud sobre Estado y Soc. 7(20):39–59. doi:10.32870/ees.v7i20.1184.

Gutiérrez N. 2012. Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. 2nd ed. México: Repositorio del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. [http://ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/bitstream/IIS/4417/1/Mitos\\_nacionalistas\\_e\\_identidades\\_etnicas.pdf](http://ru.iis.sociales.unam.mx/jspui/bitstream/IIS/4417/1/Mitos_nacionalistas_e_identidades_etnicas.pdf).

INEGI. 2010. Censo de Población y Vivienda. Inst Nac Estad y Geogr. [accessed 2020 Nov 30]. [https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Datos\\_abiertos](https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/#Datos_abiertos).

Ingold T, Hornborg A, Pálsson G, Descola P, Ellen R, Signe H, Rival L, Hviding E, Arhem K, Hell B, et al. 2001. Naturaleza y sociedad Perspectivas antropológicas. 1st ed. Descola P, Pálsson G, editors. México: Siglo Veintiuno editores.

Katz E. 1991. De los mixtecos : medio ambiente y grupos sociales. *Espac y Cult.* 20:51–54.

Katz E. 2008. Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca alta, Oaxaca). In: Lammel A, Goloubinoff M, Katz E., editors. Aires y llluvias. Antropología del clima en México [en línea]. 1st ed. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. p. 283–322.

Katz E, Orstom F. 1993. El papel de la etnobiología en el estudio de los sistemas de producción agrícola: el ejemplo de una zona cafetalera de la mixteca alta (México). *Sist Prod y Desarro Agrícola.*:321–327. <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010011646>.

Kearney M. 1994. Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la mixteca. *Nueva Antropol Rev Ciencias Soc.*(46):49–67.

Lara R. 2014. La historia ambiental una herramienta para el estudio de las construcciones vernáculas indígenas. *Rev Caribeña Ciencias Soc.*(2014\_11).

Lazos E, Paré L. 2000. Introducción. In: Buj L, Palacios R, Nava A, editors. Miradas indígenas sobre una naturaleza entristecida. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz. 1st ed. México: Instituto de Investigación Sociales de la UNAM.

Leal A. 2001. La identidad mixteca en la migración al norte: el caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional. *Amérique Lat Mémoire Les Cah ALHIM.* [accessed 2020 Dec 1].

<https://journals.openedition.org/alhim/610#ftn31>.

Leff E. 2005. Vetas y vertientes de la historia ambiental latinoamericana: una nota metodológica y epistemológica. *Varia Hist.* 21(33):17–31. doi:10.1590/s0104-87752005000100002.

Lind M. 2008. Arqueología de la Mixteca. *Desacatos.* 27:13–32.

Maldonado B. 2015. Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán.* 15(23):1–20.

Maldonado F, Vargas R, Ramos E, Navarrete M, Trujillo H, García MÁ, Baños N. 2015. Estudio de cuenca de abasto para el desarrollo industrial forestal maderable de la región Mixteca Sur, estado de Oaxaca. Oaxaca de Juárez.

Martínez J, Licona A, González M, Becerra A, Pérez E, Patlán E. 2015. Diagnóstico de la degradación de la tierra en la microcuenca del Yute Ndaa , Ñuu Ndeku , Ñuu Savi , Oaxaca. *Geogr Agrícola.* 55:7–25. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=75749286002%0D>.

Mendoza E. 1998. Desamortización Comunal y Expansión Agrícola en el distrito de Cuicatlán Oaxaca. 1856-1910. Instituto Mora.

Mendoza E. 2002. El ganado comunal en la mixteca alta: De la época colonial al siglo XX. El caso de tepelmeme. *Hist Mex.* 51(4):749–785.

Meza G. 2016. Justicia nosótriva para la paz: desde la memoria hacia la utopía. *Panorama.* 10(18):40–49.

Milton K. 2013. Ecologías: antropología, cultura y entorno. Univ la República Uruguay.:1–22. doi:10.1111/1365-2664.12842. [accessed 2018 Nov 22]. [http://udelar.edu.uy/retema/wp-content/uploads/sites/30/2013/10/Antropologia\\_Cultura\\_Entonno\\_Milton\\_K.pdf](http://udelar.edu.uy/retema/wp-content/uploads/sites/30/2013/10/Antropologia_Cultura_Entonno_Milton_K.pdf).

Moguel J, Bartra A, Toledo V, Hernandez L, Paz L, Cobo R, Espinoza G, Mesa M, Aranda J, Robles R, et al. 1992. Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural. 1st ed. Moguel J, Botey C, Hernandez L, editors. Mexico: Siglo Veintiuno editores.

Moguel P, Toledo V. 1996. El café en México, ecología, cultura indígena y sustentabilidad. *Ciencias*.(43):40–51.

Molano O. 2007. Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Opera*. 7:69–84.  
doi:<http://dx.doi.org/10.1016/j.indcrop.2012.11.046>.  
<http://www.redalyc.org/pdf/675/67500705.pdf>.

Monje C. 2011. Metodología de la investigación Cuantitativa y cualitativa. Guía didáctica. 1st ed. Neiva: Universidad SurColombiana.  
<http://carmonje.wikispaces.com/file/view/Monje+Carlos+Arturo++Guía+didáctica+Metodología+de+la+investigación.pdf>.

Morales-Jasso G. 2016. El concepto “ambiente”, una reflexión epistemológica sobre su uso y su estandarización en las ciencias ambientales. *Nov Sci*. 8(17).  
doi:10.21640/ns.v8i17.640.

Morales-Rivera MA, Reyes-Escutia F. 2016. Los saberes ambientales como referente en educación ambiental para la construcción de identidad y comunidad. In: 1er Congreso nacional de educación ambiental para la sustentabilidad. ANEA. p. 1–14.

Olavarría M. 1997. El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto. *Alteridades*. 7(13):33–38.

Palacio Legislativo de San Lázaro. 2001. El mercado del café en México. México.

Peñate J. 1984. De la naturaleza del salvaje a la naturaleza de la conquista. La figura del Indio entre los Españoles en el siglo XVI. *Cah du monde Hisp luso-brésilien*. 43(1):23–34. doi:10.3406/carav.1984.1681.

Pérez-Rayón E. 1999. México 1900: La modernidad en el cambio de siglo. La mitificación de la ciencia. *Estud Hist Mod y Contemp México*. 18(8):41–62.  
doi:<http://dx.doi.org/10.22201/iih.24485004e.1999.018.3012>.

Pérez P, Echánove F. 2006. Cadenas globales y café en México. *Cuad Geogr*.(38 1):69–86.

Rendón-Aguilar B, Aguilar-Rojas V, Aragón-Martínez M del C, Avila-Castañeda J, Bernal-

Ramirez L, Bravo-Aviles D, Carrillo-Galvan G. 2015. Diversidad de maíz en la sierra sur de Oaxaca, México: conocimiento y manejo tradicional. *Polibotánica*. 39:151–174.

Rivera Castañeda P, Chávez Ramírez R. 2018. La construcción de la historia ambiental en América. *Rev El Col San Luis*. 8(16):171. doi:10.21696/rcsl9162018781.

Rogan AI, de Kock DM. 2005. Chronicles from the classroom: Making sense of the methodology and methods of narrative analysis. *Qual Inq*. 11(4):628–649. doi:10.1177/1077800405276777.

Rojas-Herrera J, Olguín-Pérez A. 2018. Origen, desarrollo y perspectivas de las cooperativas cafetaleras de Huatusco, Veracruz. *LiminaR Estud Soc y Humanísticos*. 16(1).

Romero-Frizzi M. 1990. Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta, 1519-1720. Ilustrada. Instituto Nacional de Antropología e Historia, editor. México, DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rzedowski J. 2006. Vegetación de México. 1° digital. México: Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad.

Salazar A, Nolasco M, Olivera M. 1992. La producción cafetalera en México, 1977-1988. 1st ed. Salazar A, Nolasco M, Olivera M, editors. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Sánchez C, Menegues M, Arrijoja L, Mendoza E, Machuca L. 2012. La desamortización civil en Oaxaca. 1°. Sánchez C, editor. Oaxaca de Juárez: Universidad Autónoma Metropolitana. <http://dx.doi.org/10.1016/j.tws.2012.02.007>.

Santiago Mejía BE, Martínez Menez MR, Rubio Granados E, Vaquera Huerta H, Sánchez Escudero J. 2018. Variabilidad espacial de propiedades físicas y químicas del suelo en un sistema Lama-Bordo en la Mixteca Alta de Oaxaca, México. *Agric Soc y Desarro*. 15(2):275–288. doi:10.22231/asyd.v15i2.796.

Secretaría de Economía. 2017. Historia del giro Cafetalero. [accessed 2020 Jul 14]. <http://www.contactopyme.gob.mx/guiasempresariales/guias.asp?ins=85&s=14>.

- Sluyter A. 2001. Colonialism and landscape in the Americas: Material/conceptual transformations and continuing consequences. *Ann Assoc Am Geogr.* 91(2):410–429. doi:10.1111/0004-5608.00251.
- Solís-Castillo B, Fernández G, Vázquez-Castro G, García-Ayala G, Bocco G, Ortiz MA. 2018. Paisaje cultural y evidencias estratigráficas del antropoceno en la Mixteca alta, Oaxaca. *Bol la Soc Geol Mex.* 70(1):147–171. doi:10.18268/BSGM2018v70n1a9.
- Solís M, Fortuny P. 2010. Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización. *Migr Int.* 5(4):101–138.
- Soronellas M. 2012. De la agricultura a la ruralidad. Estructura agraria, migraciones y globalización en Cataluña. *Curitiba.* 56:13–36.
- De Sousa B. 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. 1st ed. Exeni J, Gandarilla J, Morales C, Lema C, editors. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce. <http://doi.wiley.com/10.1111/dech.12026>.
- Stefanoni P. 2011. ¿A dónde nos lleva el Pachamamismo? *Tabula Rasa.* 15(15):261–264. <http://www.revistatabularasa.org/numero-15/12stefanoni.pdf>.
- Stephen L. 2002. Globalización, el estado y la creación de trabajadores indígenas “flexibles”: trabajadores agrícolas mixtecos en Oregon. *Relac* 90. 23.
- Taylor SJ, Bogdan R. 1992. Introducción a los métodos cualitativos en investigación. *Labúsqueda de los significados.* EdPaidós, España.:100–132.
- Terraciano K. 2013. Los mixtecos de la Oaxaca colonial. 1st ed. Escalante P, editor. México: Fondo de cultura económica.
- Thiébaud V. 2019. La legislación agraria posrevolucionaria y su impacto territorial. Ejido y caña en el estado de Veracruz (1917- 1940). *Rev El Col San Luis.* 9(18):209. doi:10.21696/rcsl9182019930.
- Toledo V, Alarcón-Chaires P, Moguel P, Olivo M, Cabrera A, Leyequien E, Rodríguez-Aldabe A. 2002. Biodiversidad Y Pueblos Indios. *Biodiversitas.* 7(43):1–8.
- Toledo V, Ortiz-Espejel B. 2014. México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad

Una geopolítica de las resistencias bioculturales. 1st ed. Espinoza-Guzmán M, Montoya D, Martínez K, editors. Puebla, México: Universidad Iberoamericana Puebla. <http://www.cidesca.org.mx/archivos/E2-2.pdf>.

Tutino J. 1992. Historias del México agrario. *Hist Mex.* 2(42):177–220. <http://www.jstor.org/stable/25138845><http://aleph.academica.mx/jspui/bitstream/56789/28589/1/42-166-1992-0177.pdf><http://www.jstor.org/discover/10.2307/25138845?uid=3738664&uid=2&uid=4&sid=21104388394583>.

Worster D. 2008. Transformaciones de la tierra. 1°. Castro G, editor. Montevideo, Uruguay: Coscoroba ediciones.

# Anexo 1

Se muestra la información de la figura 8, de manera textual.

<b>Meses</b>	<b>Territorio</b>	<b>Poder</b>	<b>Trabajo</b>
<b><i>Yoo in</i></b> Enero	Limpia de brechas y/o colindancia Yucuhiti, concepción Progreso (hacienda)	Transición de poderes, cambio de autoridad municipal, reunión de planeación de autoridades	
<b><i>Yoo uvi</i></b> Febrero	Limpia de territorio ejidal		Tequio (mantenimiento de los espacios deportivos), planeación y organización de aniversario de las instituciones
<b><i>Yoo uni</i></b> Marzo	Limpia de brechas y/o colindancias: Sta. María Yucuhiti, Santo Tomas		Poda de café, trampas para las plagas de café
<b><i>Yoo Kumi</i></b> Abril			Limpia de milpa de riego, poda de cafetos, semillero de café
<b><i>Yoo u'un</i></b> Mayo		Cambio de mayordomo, cambio de presidente catequístico	Preparación del 10 de mayo y fiesta patronal, recolección de chicatanas, cosecha de mango

<b>Yoo iñu</b> Junio	Limpia y traza para plantar café, siembra de maíz de temporal, siembra de pápalo quelite, riego de las semillas de cempaxúchitl	Nombramiento de autoridades educativas y/o municipales	
<b>Yoo uxa</b> Julio		Entrega de bienes muebles e inmuebles a los comités	Limpia de cunetas
<b>Yoo una</b> Agosto	Tequio, chaponeo al camino carretero y camino real		siembra del café y plantación
<b>Yoo iin</b> Septiembre	cuidado del medio ambiente, limpia de la parcela escolar		Limpia y plantación de café
<b>Yoo uxi in</b> Octubre	Limpia de la carretera y panteón municipal		limpia de café, cosecha de flor de cempaxúchitl, corte de frutas de temporada
<b>Yoo uxi in</b> Noviembre	Tequio, limpia de carretera y cunetas con maquinaria	cambio de comisariado ejidal (cada 3 años)	siembra de milpa de riego, siembra de frijol
<b>Yoo uxi uvi</b> Diciembre		informe final de la autoridad municipal, cambio de campanero	corte de café, corte de frijol, pizca de maíz