

APROPIAR, TRANSFORMAR Y AUTORREALIZARSE. LA REPRODUCCIÓN SOCIAL CON EL TERRITORIO EN PUENTE MADERA, OAXACA

APPROPRIATION, TRANSFORMATION AND SELF-REALIZATION. SOCIAL
REPRODUCTION WITH THE TERRITORY IN PUENTE MADERA, OAXACA

MARCO ANTONIO VÁZQUEZ VIDAL*
<https://orcid.org/0009-0005-2433-5651>

Fecha de entrega: 04 de septiembre de 2024
Fecha de aceptación: 02 de junio de 2025

RESUMEN

Este trabajo expone la construcción ontológica del territorio en un contexto de disputa territorial, en la agencia de Puente Madera, Oaxaca. A partir de una gramática del territorio se da cuenta cómo la localidad apropia y transforma la naturaleza, lo que posibilita la autorrealización de hombres y mujeres binnizá, con el fin de mostrar cómo el despojo de su territorio representará la ruptura del proceso de reproducción social de la comunidad. Este artículo forma parte de una investigación realizada desde 2021 al 2023, con la etnografía militante como método.

PALABRAS CLAVE: *Territorio, ontología política, reproducción social, megaproyectos, campesinado.*

* Ayuujk (mixe) de la sierra norte del estado de Oaxaca. Estudiante de la maestría en Ciencias Antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México. Antropólogo Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México. Contacto: marcoa.vzqvid@gmail.com

ABSTRACT

This work exposes the ontological construction of territory in a context of territorial dispute, in the agency of Puente Madera, Oaxaca. Based on a grammar of territory, it shows how the community appropriates and transforms nature, which makes possible the self-realization of binnizá men and women. To see how the dispossession of their territory will represent the rupture of the process of social reproduction of the community. This article is part of research conducted between 2021 and 2023, with militant ethnography as a method.

KEYWORDS: *Territory, Political Ontology, Social Reproduction, Megaprojects, Peasant.*

INTRODUCCIÓN

Los diversos procesos de disputa y despojo territorial que tienen como actores a pueblos indígenas, frente a iniciativas del Estado y emporios económicos, de forma individual y en contubernio, han mostrado una de las caras más brutales del proceso de expansión capitalista. En este contexto, el achicamiento o desaparición del mundo rural y el retroceso de la naturaleza envuelven a la diversidad de territorios en la lógica de la mercancía y del espacio vacío improductivo, como no vivido; sometiendo al territorio a los imperativos de la economía, desde una lógica de la acumulación sin fin y a los lineamientos de fiscalización del Estado.

La reinención del territorio, para la adecuada cohabitación del capitalismo de grandes infraestructuras, mediante la conexión de este con las metrópolis más próximas y con diversos puntos y nodos clave de la economía capitalista a lo largo y ancho del planeta, posibilita la contemplación de territorios devastados y contaminados. Esto, a su vez, da paso y forma a la anatomía política y económica del desarrollo, mediante la creación de un mercado del territorio.

Ver al territorio antes de su devastación y al mismo tiempo contemplar lo que será devastado, es posible mediante una descripción y análisis del territorio como aquel espacio de aprovechamiento material y de subjetivación por quienes lo habitan y viven. A partir de la construcción de una gramática del territorio, el presente artículo da cuenta de cómo se estructura la apropiación local y la futura devastación de un territorio en disputa en la región del Istmo de Tehuantepec. Mediante esta gramática, este texto explora la totalidad del territorio en Puente Madera, totalidad que permite ver el proceso de reproducción social de la localidad, momentos en donde la relación material y subjetiva con el entorno, tanto humano como no humano, da forma al proyecto de vida de los y las habitantes de esta comunidad. Al mismo tiempo que presenta el territorio en la totalidad de sus relaciones de apropiación y transformación metabólica entre humanos y naturaleza, visibiliza toda una red de interrelaciones que serán modificadas, alteradas y destruidas con el terri-

torio vuelto mercancía bajo las lógicas del Estado y el Capital²⁰.

En un primer momento, se realiza una descripción del uso y aprovechamiento de la unidad agrícola al interior de la comunidad de Puente Madera, considerándolo como una fracción del territorio que contribuye a la seguridad económica de los habitantes mediada por el trabajo campesino y su disputa con actores singulares del Estado. En este primer apartado se busca mirar al territorio desde su dimensión económica o material; esto es, como recurso para la satisfacción de las necesidades monetarias, caracterizado como aquel espacio apropiado que permite la redistribución utilitaria como parte de la reproducción de la localidad de Puente Madera.

En el segundo apartado se dirige la mirada a otro fragmento de la totalidad territorial en Puente Madera: el monte

de uso común conocido como El Pitayal. La descripción intenta dar cuenta de cómo este territorio de uso colectivo sustenta el proyecto de vida de la comunidad, constituyendo la identidad de las y los habitantes, mirando cómo se genera un proceso de correlación entre las y los pobladores con el monte de uso común, con la finalidad de mirar un primer momento del proceso de apropiación de El Pitayal. Seguido de esta exposición sobre la apropiación del monte colectivo, se visualiza la transformación de este al interior de la comunidad, proceso metabólico realizado principalmente por las mujeres de Puente Madera. Para este momento de la gramática territorial, se da cuenta de cómo, desde la apropiación material del monte a su transformación en la unidad doméstica, se posibilita y genera, en el cotidiano, la identidad del sujeto social *binnizá* (zapotecos del istmo) de Puente Madera.

Todo esto para que el lector pueda imaginar El Pitayal y su importancia en la vida cotidiana de los pobladores de Puente Madera, no como un lugar virgen de una comunidad primitiva, sino como un territorio que contribuye a la subsistencia de familias que, a pesar de formar parte en cierta medida del circuito mercantil, no renuncian a este paraje en el cual se desenvuelven una serie de “hechos culturales y stock de conocimientos” (Giménez, 1996) mediados por el trabajo. Esto ha posibilitado la autorrealización de hombres y mujeres en Puente Madera.

20. Uso Capital y capitalismo indistintamente para referirme al modo de producción histórico presente, el cual se caracteriza desde su génesis por el control de la propiedad privada de los modos de producción, mediante la separación estructural entre productores y sus medios de vida, cuya lógica esencial es la acumulación sin fin. Modo de producción que a lo largo del tiempo se ha expandido como una forma civilizatoria colonial-ecológica, convirtiendo a la naturaleza en un objeto de apropiación y a las comunidades (indígenas, campesinas y urbanas) en territorios de sacrificio, intensificando formas de control territorial y métodos de subordinación de los pueblos al capital transnacional, en una articulación legitimada por el Estado bajo la narrativa del desarrollo (Machado Aráoz, 2011, 2018; Marx, 2009; Svampa, 2012, 2019)

A modo de cierre, se reflexiona sobre la construcción de territorios ontológicos en el proceso de disputa territorial que acontece en la comunidad de estudio. Estos territorios ontológicos deben ser comprendidos a partir del contexto que atraviesan los pueblos indígenas, lo cual posibilita apreciar cómo la defensa de un proyecto de vida abarca, desde el mantenimiento de la unidad agrícola, la posibilidad utilitaria al reclamo de los derechos de las entidades no humanas. Dichas entidades permiten la autorrealización, mediada por el trabajo y los conocimientos locales de los y las habitantes. Así, estos territorios están inmersos en la disputa de dos lógicas disímiles y asimétricas de entender y ocupar el espacio para la reproducción social.

UBICACIÓN Y CONTEXTO

La agencia de Puente Madera cuenta con una población de 700 a 900 habitantes, donde más del 40% habla el *diidxazá* (zapoteco del istmo). Hay un aproximado de 213 viviendas y la principal actividad económica es el cultivo de productos agrícolas. La localidad se encuentra en el municipio de San Blas Atempa, que es habitada por las y los *blaseños* o *sanblaseños*, como se denomina a los habitantes de esta alcaldía. San Blas Atempa limita con los municipios de Mixtequilla, Comitancillo, Santo Domingo Tehuantepec, Salina Cruz, Ixtaltepec y Huilotepec. También colinda con la colonia Álvaro Obregón, del municipio de Juchitán de Zaragoza, y

con la base aérea de Ciudad Ixtepec, en la región del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca.

El monte de El Pitayal se localiza frente a la entrada principal que conduce a la comunidad de Puente Madera, dividido por la carretera Panamericana. El Pitayal parte de la jurisdicción de San Blas Atempa hasta Juchitán y hacia el sur abarca extensiones de la agencia de este último, Santa María Xadani. Abarca igualmente las agencias de Santa Rosa y *Nizarindanni*, con una pequeña superficie del monte enraizado hasta los límites con la Laguna Superior. La tenencia de la tierra del monte, tanto del lado de Juchitán como de San Blas Atempa, es de ‘uso común’²¹.

En El Pitayal hay tres tipos de selva: baja caducifolia arbórea, baja caducifolia arbustiva y baja espinosa caducifolia. Entre los helechos, plantas, palmeras, flores y pastos presentes en El Pitayal están: la doradilla, hierba del zopilote, cebollín, pata de gallo, cola de zorra, *Lubaa guie'* (orquídeas), huizache, golondrina, pitayo, tetencholete, *yága bidxi* (cactus de nopal, tuna, etc.), zanguaro (cactus de pitaya), chapiztle, granadilla, *guiixhi* (zacate), coatecomate, *guie'stiá*

21. Todo sobre las tierras de ‘uso común’ se encuentra estipulado en la sección quinta, artículos 73, 74 y 75, de la Ley Agraria Nacional. Y en el capítulo cuarto; “de la asignación de derechos sobre las tierras de uso común”, artículos 41, 42, 43, 44, 45 y 46, del Reglamento de la Ley Agraria en Materia de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares.

(albahaca), hierba de zorrillo, hierba golondrina, *guachinala* y *bii* (mezquite). De animales identificados en el monte están “caballos salvajes, el venado cola blanca, armadillo, iguana, coyote o zorros, una variedad de pájaros silvestres, tlacuaches, mucha variedad de culebras” (conversación con habitante de la localidad, 2022); también hay cacomixtle o tejón, tuza, *be’te* (zorrillo) y variedades de *dama* (búho).

Es importante referir esta diversidad ambiental porque los habitantes que defienden este espacio se “configuran [...] sin duda en la enunciación de discursos y estrategias [que] estarán construyendo nociones de lo natural y a su vez reflejando la diversidad de visiones culturales que hay en su seno” (Risdehl, 2011, p. 33). Lo que da muestra que la percepción del territorio va más allá de jurisdicciones reconocidas por los límites municipales y, por lo tanto, genera una “articulación establecida entre la sociedad y su medio ambiente” (Barabas, 2004, p. 150).

A principios del año 2021, a la agencia de Puente Madera se le notificó sobre la instalación de un Polo de Desarrollo para el Bienestar (PODEBI) o parque industrial, con una extensión de 400 hectáreas en El Pitayal. PODEBI que forma parte del eslabón industrial integrado al megaproyecto Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (CIIT). De enero a marzo del 2021, la comunidad recibió información marginal y vaga de lo que dicho emprendimiento significaba y de las afectaciones. Esto se debía

a que para ese momento no existía información clara de ninguno de los 12 PODEBI contemplados dentro del CIIT. Información que fue filtrada a cuentagotas por diversos medios del 2021 al año 2024, momento en que existe más claridad sobre dichos clústeres industriales. No siendo esto una limitación, el 14 de marzo del año 2021 el municipio de San Blas Atempa y la Procuraduría Agraria avalaron la instalación del PODEBI en El Pitayal, mediante una asamblea que la agencia de Puente Madera a lo largo de tres años ha denunciado como ilegal.

A lo largo de tres años, la comunidad emprendió un movimiento de resistencia en defensa de El Pitayal, y que han plasmado en una serie de comunicados y pronunciamientos como Asamblea Comunitaria de Puente Madera (Asamblea comunitaria de Puente Madera, 2021a, 2021b, 2021c) en el marco de la implementación del megaproyecto CIIT, cuyo mapeo etnográfico y hemerográfico he realizado en Vázquez (2021, 2023). Es en el marco de la implementación del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec y de la industrialización de la región con la instalación inicial de 12 clústeres industriales, en donde se sitúa la descripción del uso, apropiación y transformación del territorio en la comunidad de Puente Madera, localidad que construye la lógica del mantenimiento de su territorio bajo una nueva oleada de despojo territorial en la región. Esta defensa se constituye como principio activo para la construcción del territorio al tatuarle conocimiento local e identidad,

mediante la inscripción de significados a este paraje de uso común en disputa.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

El análisis que se presenta en este artículo es parte de una investigación más amplia realizada entre los años 2021 y 2023, orientada a analizar y describir las dimensiones espaciales, logísticas y económicas del megaproyecto Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec (CIIT), tomando como localidad de estudio la comunidad zapoteca de Puente Madera, San Blas Atempa, Oaxaca.

La investigación partió del supuesto de que el megaproyecto en la región del Istmo mexicano, “como productor de espacios, imprime y constituye un sistema de tramas, nudos y redes en el territorio para producir otro territorio” (Talledos Sánchez, 2018, p. 36). Este se constituye como un proyecto de interés geopolítico y geoestratégico, tanto por su ubicación geográfica —que permite acortar distancias en el comercio entre Estados Unidos y China, principalmente— como por la importancia que reviste para sus principales socios en el ejercicio del poder y el control, no solo sobre la infraestructura actualmente en construcción en el sur-sureste del país, sino también sobre el aprovechamiento de la región y sus recursos: minerales, hidrocarburos, agua, recursos forestales, aire, tierra, selvas, bosques, playas y mano de obra, destinados a la transformación de bienes y producción de mercancías en los más de doce parques industriales

que se proyectan construir en un territorio habitado por una heterogeneidad de doce pueblos indígenas y afrodescendientes (Vázquez Vidal, 2023).

Al partir de este supuesto sobre la transformación espacial de la región, el trabajo de campo en Puente Madera permitió evidenciar cómo el CIIT estructuró una dinámica del ‘desarrollo’ compuesta por una gama de actores que desplegaron diversas acciones con el objetivo de garantizar un terreno propicio para la implementación, sin obstrucciones, de su intervención en la cotidianidad de los habitantes de Puente Madera, así como en la región en su conjunto. La lógica operativa del desarrollo en esta comunidad estuvo atravesada por múltiples actores que, desde distintos contextos económicos y geográficos, articularon un entramado de prácticas como intervenciones legales/jurídicas, diseño, seguridad, financiamiento y “dispositivos expropiatorios” (Composto & Navarro Trujillo, 2014).

Esta llegada del desarrollo, construida discursivamente en diferentes escalas y materializada mediante diversos mecanismos promovidos desde múltiples espacios, evidenció cómo el acceso vertical a Puente Madera estuvo mediado por una desigualdad de poder entre los gestores del cambio y aquellos visualizados como carentes o necesitados; quienes, finalmente, son los últimos en integrarse a esta amplia red de relaciones, marcada por una complejidad tanto global como nacional. Esta situación se caracteriza por la dominación, el disci-

plinamiento y las relaciones de asimetría en todas sus dimensiones.

En este contexto, las y los habitantes de la comunidad binnizá de Puente Madera, San Blas Atempa, han sido insertados en un proyecto decidido desde órganos políticos que han considerado que esta y las demás poblaciones de la región requieren de la industrialización de sus tierras de uso común. En el marco de esta preocupación mayor, el presente análisis se centra en los aspectos territoriales de la localidad en cuestión, considerando sus dimensiones material, simbólica y económica, a partir del uso y aprovechamiento cotidiano que hacen los habitantes del territorio en disputa. La representación del territorio como espacio de aprovechamiento económico y metabólico, que es valorado y significado por sus habitantes, permite comprender el territorio del que serán despojados y que el CIIT pretende transformar en uno distinto.

Al mismo tiempo, previo a dicha transformación espacial derivada de la industrialización, la gramática del territorio, expuesta en este artículo, ofrece la posibilidad de mostrar el proceso de autorrealización con el territorio que realiza la comunidad de Puente Madera, constituyéndose como uno de los puntos clave para otorgar sentido y experiencia a la idea de un territorio ontológico, que se busca definir a lo largo de este trabajo. En el proceso de disputa territorial, en el que entran en conflicto dos lógicas distintas de concebir el espacio, la naturaleza impregnada de cultura por

parte de las y los habitantes de Puente Madera configura, en el Istmo de Tehuantepec, un movimiento en el que el terreno de la política y los derechos se amplía para incluir a todos aquellos que forman parte de la relación entre humanos y no humanos, estructurando la mismidad de los pobladores de esta localidad y la existencia del territorio que se pretende transformar.

El análisis aquí presentado, y la investigación en su totalidad (Vázquez Vidal, 2023), se valieron principalmente de la etnografía como herramienta para describir la cotidianidad y la variedad de prácticas vividas y experimentadas por los sujetos sociales de Puente Madera. La etnografía, como encuadre metodológico, busca “ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social, teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores” (Restrepo, 2015, p. 163), desde su subjetividad y en relación con el contexto que atraviesan. Se trata de un conocimiento situado (Haraway, 1995) que permitió apreciar al sujeto en su capacidad de acción, produciendo saberes “constituidos y situados socialmente en relaciones de jerarquía y antagonismo” (Haraway, 1995, p. 221).

La etnografía militante (Juris, 2007; Juris & Khasnabish, 2013; Shukaitis & Graeber, 2007), base metodológica y práctica de esta investigación, constituyó el inicio de un proceso de colaboración que, como señala Rappaport (2007), nutre el pensamiento antropológico al dimensionar el tiempo de campo

como algo que va más allá del simple acto de escribir. Al mismo tiempo, ofreció la posibilidad de no limitarse a la observación participante como “el medio ideal para realizar descubrimientos, examinar críticamente los conceptos teóricos y anclarlos en realidades concretas” (Guber, 2011, p. 57).

Fue durante el trabajo de campo que comenzó a formularse el fragmento de investigación que aquí se presenta: en los diálogos carreteros, en las reuniones, en las pláticas convencionales, en la planeación de actividades, en la búsqueda de alianzas y redes. Cada momento de trabajo colaborativo establecido con los habitantes de Puente Madera produjo el esbozo de un estudio que fue transformándose con la dinámica cambiante del conflicto. En este sentido, tanto el trabajo de campo como la redacción cumplieron la función no solo de obtención y registro de datos, sino también de facilitar “un proceso de interpretación colectiva” (Rappaport, 2007, p. 203), que prioriza en todo momento las necesidades teóricas surgidas en el transcurso del conflicto. Investigar y ser parte del proceso generó “una exploración crítica de las posibilidades que surgen de la intersección entre una etnografía comprometida, políticamente implicada, y las luchas en curso por un cambio social” (Juris & Khasnabish, 2013, p. 08).

Todo el estudio —desde el diseño, el trabajo de campo, la colaboración, hasta la entrega de resultados para la elaboración de recursos comunitarios— está estrechamente vinculado con el proceso

de militancia en la asamblea de comuneras y comuneros de Puente Madera. Este proceso se sitúa dentro de una ética de la investigación etnográfica que implica una “reflexión y posicionamiento sobre el conjunto de principios que deben orientar las prácticas asociadas con sus diferentes fases [...] una ética que consiste en una dimensión transversal al proceso de investigación etnográfico en su conjunto” (Restrepo, 2015, p. 165).

GRAMÁTICA DEL TERRITORIO

El monte de El Pitayal como principio activo del territorio en donde la memoria, la historia y lo sacro que le han tatuado los y las *binnizá* de Puente Madera, que en estos momentos lo reivindican y defienden, es un espacio de inscripción cargado de geosímbolo lo que lo hace “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad” (Bonnemaison, 1981, p. 256, como se citó en Giménez, 1999, p. 33).

La defensa del monte agraviado se fundamenta en que este se encuentra impregnado de memoria e historia y que es un espacio que da sentido cultural y económico a la existencia social de hombres y mujeres en esta agencia. La reproducción social de Puente Madera, como lo hacen notar y oír los que lo defienden en su discurso, prácticas y acciones, implica un proceso en donde

los habitantes enactúan con lo que protegen. Considerando que el territorio es todo espacio apropiado en donde un grupo o cultura se inscribe para satisfacer sus necesidades, autonomía e identidad, es pertinente, para el caso de Puente Madera, definir una “gramática del entorno o el modelo local de la naturaleza” (Escobar, 2010, p. 140) en el cual se desenvuelve la existencia social de la comunidad. Esta gramática se refiere al sistema estructurado que se le da al ámbito de apropiación del territorio, lo que permite la realización de los y las habitantes mediante una “distinción entre los espacios del uso, el cual está organizado alrededor del eje adentro-afuera” (Escobar, 2010, p. 139).

El modelo constituye un código cultural para la apropiación del territorio. Esta apropiación implica elaboradas formas de conocimiento y representaciones culturales de “un universo cognoscitivo original” o “un universo denso de representaciones colectivas” (Escobar, 2010) que es considerado por algunos como una adaptación a las rápidas transformaciones sociales y económicas. Por consiguiente, el ambiente es una construcción cultural y simbólica y cómo se la construye tiene implicaciones en cómo se la usa y maneja.

El eje ‘adentro’ será aquel en donde se localiza la ‘unidad doméstica y áreas agrícolas’ y el ‘afuera’ lo constituirá el monte de ‘El Pitayal’. Estos dos ejes, que en su totalidad son tres factores de interrelación en la comunidad, nos permitirán al final visibilizar la importan-

cia de defender El Pitayal para quienes viven en Puente Madera y cómo en esa defensa se construyen territorios políticos y ontológicos frente a la lógica del Estado y el Capital.

La unidad agrícola

En Puente Madera se puede ver mango: oro, manila y criollo; tamarindo, palmera de coco, huerto de plátanos y ciruela. Y más recientemente hay una variedad de árboles maderables y de espinas. Algunos habitantes están empezando a sembrar melón y algunos otros magueyes mezcaleros. La variedad de frutas que se puede cultivar por las tierras y el clima es suficiente, pero las tierras no se trabajan para autoconsumo. Toda la producción en Puente Madera está destinada al intercambio comercial. La mayoría de los recursos que se logran extraer del trabajo son valorizados y puestos en circulación fuera de la localidad. Parte del producto del trabajo también se destina para el autoconsumo, pero no es la finalidad de la labor del campesino en la comunidad.

Hablar de la ‘unidad agrícola’ en la localidad no es nombrar sistemas tradicionales de cultivo, los cuales serían un “ensamble integrado y ordenado de prácticas en términos de su contribución a la seguridad alimentaria” (Escobar, 2010, p. 153). La ‘unidad agrícola’ es una fuente de recurso económico, material e instrumental, al garantizar un espacio que asegura el usufructo a los campesinos que llegan a vincular su eco-

nomía a partir de las ventajas del control de la tierra y por ende de los productos obtenidos del trabajo de esta. Trabajo campesino que da forma a su modo de producción y su sistema económico, organización del trabajo y distribución de los productos que constituyen al espacio de la ‘unidad agrícola’ como recurso o territorio en su aspecto material, lo cual garantiza un elemento central para la satisfacción de las necesidades económicas y sociales de los pobladores.

Lo que cultivamos es sorgo cien por ciento para venta, si hay 50 hectáreas que producen sorgo todo se vende, no se queda para la alimentación de los animales, el rastrojo, pues igual se hace empaque y se vende. Lo que es el maíz, pues representa para toda la comunidad de aquí de Puente Madera a las familias que se dedican a la elaboración del totopo, pues digamos un 50 % de la cosecha es para la elaboración del totopo y tal vez el otro 50 % lo venden para el excedente económico de recuperación de lo invertido, pues para consumo propio el maíz. Ahora sí, el rastrojo del zacate del maíz, eso sí, es para los ganados que tienen aquí en la comunidad. Por ejemplo, aquí lo que tienen muchos son las mancuernas, que va a llevar el arado, el que va a jalar la carreta. Entonces si sembramos una hectárea, todo ese zacate, ese rastrojo, lo guardan ellos para que coman uno-dos meses su ganado. El camote se vende totalmente, porque es un tubérculo que se tiene que vender y el rastrojo del camote, pues se guarda para también el consumo de los animales. El ajonjolí, pues es venta total, el rastrojo es basura y se incendia. (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

El trabajo no es únicamente un proceso automatizado, simplificado o geométri-

co, como hasta ahora pareciera, por lo que es importante referir que el trabajo aquí está cargado de saberes propios y prácticos que los habitantes de esta localidad han aprendido, transmitido y mejorado a lo largo del tiempo y donde retener las condiciones climáticas de su paraje es algo de suma importancia para que algunos de los cultivos puedan generar las utilidades económicas que de estos se esperan. La hibridación de saberes y trabajo es de alguna manera una conexión histórica con la memoria de los antepasados, pues de ellos se aprendió cómo, por qué y en qué condiciones ambientales se brega la tierra. El trabajo campesino es al mismo tiempo una estructura con dimensiones económicas e identitarias locales en la que se valora lo que se produce, la experiencia y lo instrumental como un conjunto de conceptos y prácticas presentes. Otro de los elementos característicos de este espacio agrícola es aquel que tiene que ver con la distribución particular de “líneas, puntos y redes sobre una determinada superficie o, lo que es lo mismo, se trata de operaciones de delimitación de puntos nodales” (Giménez, 2001, p. 06). La cuestión de la agricultura de riego depende, como en una variedad de municipios de la región, de la presa Jalapa del Marqués.

El control del agua implica relaciones de poder insertas en la ‘unidad agrícola’ de los habitantes de la localidad. El usufructo de este recurso por parte del poder vislumbra un conflicto permanente que existe entre los habitantes contra

el Estado. Manejo que vislumbra que la Presa se construye no para que los campesinos siembren libremente, sino que son “proyectos de riego, en los cuales las autoridades deciden cuándo liberar el agua, cómo distribuirla y qué cuotas cobrar por ella” (Scott, 2021, p. 371).

Las relaciones de poder presentes sobre el espacio agrícola, visibles por la tecnificación que hacen los agentes singulares del Estado con los recursos frente a la unidad tratada, son siempre intencionales y subjetivas. El poder se ejerce a partir de ciertos elementos o puntos específicos de la Presa y por ende del usufructo del agua. En esta dimensión política o jurídica administrativa del territorio, encontramos dos posiciones en las cuales intervienen campesinos y el Estado, que proyectan sus propias intenciones y subjetividades sobre un espacio natural o sobre uno ya apropiado, a través de las formas más diversas, en donde la técnica, la capacidad y los medios para ejecutarla son los que dan más facilidades en el acceso y control de los recursos transformados en el espacio natural.

De esta manera, en la distribución del recurso, los campesinos de la comunidad se encuentran en permanente conflicto contra tres actores (infraestructura, institución y sujeto) del Estado.

Ellos se preocupan más de la refinería que de los campesinos. Entonces, si no sembramos de dónde sale un grano de maíz, de sorgo, ¿de dónde sale? ¿Cómo va a comer uno? Allí es donde ya empieza la bronca de los campesinos con los ingenieros. Lo abren, pero ya con

presión. Los encerramos, a veces llegan de San Blas y los encerramos. Entonces empiezan a hablar, dicen que hablan de México y esto. Bueno, está bien, y ya empiezan a abrir el agua. Pero cada año estamos así. Es el problema que tiene uno acá. (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

La facultad que tiene el Estado se debe a que este transforma técnicamente la naturaleza, un río almacenado en una presa. Y en este sentido tiene la atribución de controlar la unidad agrícola mediante un recurso natural e impedir al mismo tiempo la apropiación de los campesinos de este líquido para el riego. Así, las técnicas para la modificación de la naturaleza responden primordialmente a los intereses del Estado para quien la dominación sólo adquiere sentido cuando se contrapone con las formas de apropiación de los grupos a los que domina (Haesbaert, 2011).

Hasta aquí, he definido la apropiación del territorio desde una visión económica en la que prima el trabajo campesino para solventar sus gastos, ya sea en la reinversión al campo o el sostenimiento monetario del hogar, frente a la disputa constante del recurso hídrico. He abordado al territorio como recurso para la satisfacción de las necesidades monetarias y cómo en él existe una dimensión jurídico-administrativa, que se manifiesta con los agentes del Estado.

Cabe recalcar que, aunque la agricultura es la principal labor de hombres y mujeres en Puente Madera, este no es su único sector de empleo. Los hay quienes laboran como docentes, administra-

tivos en instituciones educativas, en la refinería, de taxistas y mototaxistas en la cabecera o agencia, como albañiles, comerciantes y más. Esto muestra que la solvencia económica y material no gira únicamente alrededor de la tierra. Si se pone el énfasis en la ‘unidad agrícola’ es porque la llegada del parque industrial es percibida como una amenaza al ya de por sí problema que se tiene con el recurso hídrico. Por esto, cuando se reitera la oposición al parque industrial es también bajo el argumento de que la labor campesina será una de las áreas inmediatamente afectadas, al argumentar que, si con la sola existencia de la refinería la distribución del agua de riego se ha vuelto marginal y conflictiva, entonces ¿qué cabe esperar con la instalación del clúster proyectado?

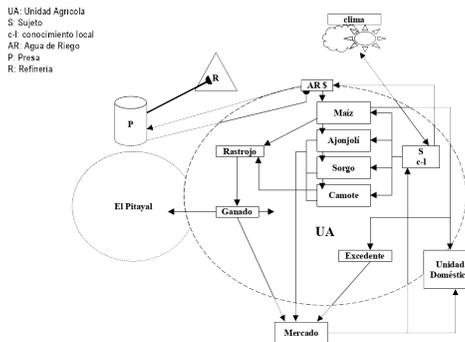
La ‘unidad agrícola’, representado en el Diagrama 01, se caracteriza por un control territorial marcado por una división sexual del trabajo, un alto uso de la energía humana para la labranza, una distribución de lo producido abocada al mercado y en una mínima parte como producto destinado a las unidades de parentesco y animales. Prima también que la fuerza de trabajo no está circunscrita a condiciones del mercado propiamente dicho, pero sí para la obtención monetaria, por lo que actúa en los lineamientos de precios y demanda del comercio, o sea que no es una economía de circuito cerrado.

En este entendido el territorio es:

La porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar [...] Lo que reivindica, por tanto, una sociedad al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de reproducción de la vida de los hombres, de la suya propia y de los recursos de que dependen. (Godelier, 1989, pp. 107, 108–109)

Pero el territorio no simplemente es aquel espacio apropiado del cual se pueden extraer recursos materiales para el sustento económico de sus habitantes. Si inicié visibilizando la importancia de esta aprobación material y utilitaria del territorio como generador de servicios, es principalmente con la intención de dejar claro que Puente Madera no es una localidad que existe bajo una ‘economía de subsistencia’ al margen de las relaciones económicas predominantes y del poder. El conflicto en los territorios es permanente y es parte de su cotidianidad, toda vez que estas disputas no atentan en su totalidad con la forma social construida por quienes se han apropiado del mismo.

Diagrama 01: Unidad Agrícola



Fuente: elaboración propia.

ENACTUAR CON EL PITAYAL

Imaginemos la siguiente escena que es casual cuando uno está en la comunidad: un habitante se desplaza en una carreta cargada de leña, impulsada por un caballo o un buey, del monte de El Pitayal con rumbo a la agencia. Otro más que viene del pueblo con su ganado con destino al paraje. La leña que trae el primer individuo quizá se lo venda a otra gente para solventar económicamente o sirva para su propia familia. Es claro que en esa ida a El Pitayal también se aprovechó para que el animal pastoreara. Pero para realizar cualquiera de estas actividades, ir por leña o a pastorear a los animales debe existir un conocimiento de las veredas en el interior del monte, de las áreas de pastoreo, como las corrientes de agua y nacimientos de este al interior; así como un saber sobre el árbol adecuado para la leña o para otro

fin, por ejemplo, para la construcción de un *ranchito*.

La madera del mezquite es la más utilizada. Está el mezquite que es para la leña, para el *orcon* de los ranchos, pues ese es el más usado y es el más fuerte y también hay *guachinilla*; hay un 50 % de esa planta o árbol. Que su corteza de ese árbol es muy buena para lo que es la viruela, cuando te sale viruela te bañas con eso, es lavativo o también se toma. (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

Ahora imaginemos que el adulto que se dirige al monte acompañado de su hijo o hija le enseña las rutas al interior del monte, la forma correcta de cortar el árbol, los lugares adecuados para alimentar y dar de beber a los animales. O incluso podemos pensar que la carreta en que se cargará la leña pudo haber sido construida con algún árbol del monte. Así, tanto su elaboración como su uso es un conocimiento igualmente heredado.

Con esta escena inicial se ilustra aquello que Scott (2021, pp. 400, 401) define como el “carácter vernáculo del conocimiento local [el cual] se integra a las características comunes del ecosistema local”. Que, para una visión externa, de aquellos encargados de industrializar la región, pareciera que El Pitayal es una selva irregular sin sentido social, cultural y económico. Pero a los ojos de quienes lo han tatuado es perfectamente coherente, pues estas prácticas, que hay en torno a la apropiación de El Pitayal, conforman un espacio que sustenta el proyecto de vida desde la perspectiva

de los propios habitantes. Un proyecto de vida que en primera instancia está conformado por un “almacenamiento de conocimientos” (Giménez, 1996, p. 13), saberes que proporcionan al interior de la localidad la dinámica cotidiana de la existencia que se sustenta en torno a la “apropiación y control social, base de seguridad alimentaria y autonomía” (Escobar, 2015, p. 30).

Retomemos la escena inicial. Si suponemos, cosa que sucede, que la leña no se vende y se usa para la propia familia, la función entonces de este recurso extraído de El Pitayal está destinada al *zukkii*, que es el horno característico de las *binnizá*, que en esta agencia es el principal medio donde se elaboran los alimentos. Hay mujeres que, aparte de los alimentos para su familia, preparan tamales destinados a la venta. Otras, cuentan con más de un *zukkii* para elaborar totopo, principal fuente de ingreso de las habitantes de esta agencia. Entonces podemos contemplar que, en este nivel de relación y existencia, entre los ejes ‘adentro-afuera’ hay un proceso comunicativo o semiótico en donde el ‘territorio compartido’ y la ‘unidad doméstica’ coexisten como “mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos” (Escobar, 2015, p. 29).

Este proceso, que constituye una manera de vivir de las y los habitantes, da cuenta de una mediación, un conocimiento local o un sistema tradicional en donde, como refiere O’Connor citado en Risdell (2011): “el trabajo por

decirlo así, media entre la cultura y la naturaleza [lo que] nos permite apreciar, no dos hechos separados, sino uno con solo tres facetas: cultura, trabajo, naturaleza” (p. 33). En este sentido, la existencia social en Puente Madera consiste en un diálogo que constituye el proceso de reproducción social de los habitantes, en donde el territorio es “el espacio de apropiación efectivo del ecosistema, es decir, como espacios usados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural” (Escobar, 2010, p. 165).

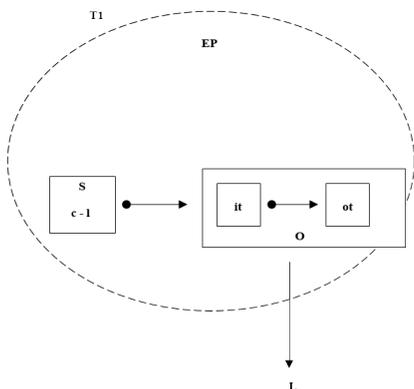
Volvamos con toda la escena antes descrita para dar cuenta de cómo se daría, a partir de un boceto, esta transformación semiótica que “implica un proceso constante de metabolismo o intercambio de materia entre la forma de lo humano y la forma de lo puramente natural” (Echeverría, 2010, p. 47). O en los términos usados en este apartado, entre El Pitayal y la unidad doméstica, que se materializa en el *zukkii* de las mujeres de la localidad, como momento final, donde en ambos ejes ‘adentro-afuera’ interviene el trabajo. Para este esbozo nos apoyaremos en el esquema “proceso de reproducción social” de Echeverría (2010).

Primero, hay una fase ‘productiva o de transformación’ (T1) en donde actúa un ‘sujeto’ (S) que se dirige a ‘El Pitayal’ (EP) a extraer ‘leña’ (L). Para que esto sea posible, el ‘sujeto’ debe contar con una serie de ‘conocimientos locales’ (c-l) que son: conocer la planta arbórea adecuada, manera correcta de cortar el árbol, saber la medida de la leña que

usa el *zukkii* y caminos para ingresar a El Pitayal. Para obtener la leña, el sujeto procederá sobre un ‘factor objetivo’ (O), acompañado de ‘instrumentos de trabajo’ (it) como son el hacha, el machete y la carreta, que se comportan sobre un ‘objeto de trabajo’ (ot) que en este caso sería el mezquite, de lo que al final resultará L. Representado este proceso en el Diagrama 02.

El resultado de este primer momento consiste en la transformación adicional del mezquite, proceso realizado por un habitante al interior de El Pitayal. Esto se logra gracias al conocimiento local con el que cuenta el sujeto perteneciente a la comunidad de Puente Madera, saber específico que es una “forma objetivada de la cultura [que] cobran sentido si pueden ser apropiadas y permanentemente reactivadas por sujetos dotados [...] del habitus requerido para ‘leerlas’, interpretarlas y valorizarlas” (Giménez, 1996, p. 14).

Diagrama 02: Fase de transformación.



Fuente: elaboración propia.

La leña, como ‘objeto de utilidad’ contiene, en esta transformación hecha, dos características: (1) bien, objeto de valor de uso (B); y (2) producto que vale por el trabajo (P) (Echeverría, 2010, p. 49). Como P, se sabe que la leña se vende, lo que genera una remuneración económica que será destinada para la unidad doméstica o agrícola. Como B, inmediatamente sirve para la elaboración de los alimentos, como objeto de disfrute de los miembros de la unidad doméstica. Pero el proceso no concluye inmediatamente aquí, si la intención es ver cómo enactúan los ejes ‘adentro-afuera’ en esta apropiación del territorio, compuesto por las facetas cultura-trabajo-naturaleza.

La autorrealización en y con El Pitayal

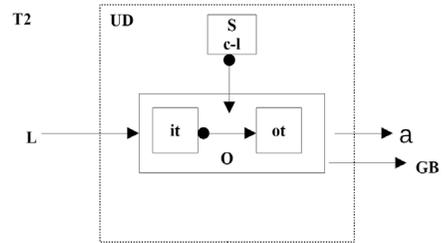
La ‘unidad doméstica’ (UD), que es donde se encuentra el *zukkii* en Puente Madera, se caracteriza por cocinas hechas de madera, otras, de carrizo y algunas más de concreto. No importa el material con el que estén construidas, porque de todas estas cocinas el humo se escapa por el techo, la puerta o los orificios de algún lado. No atañe la hora o si estamos en el punto máximo de calor, en esta localidad y en San Blas Atempa se caracterizan por las mujeres elaboradoras del totopo.

Si usted fuera a una casa que están haciendo totopos, allí viera cómo están haciendo totopo. Porque yo tengo mi *comixcal* allí, yo tengo uno. Gente que hace mero el totopo, dos *comixcales*. Eso sí, si vas a hacer totopo

es leña de allá mero del Pitayal. Si ponen el parque industrial se va a perder la costumbre también de eso, ya no va a haber. Ahora, si nos quitan ese monte de a dónde vamos a vivir, ¿cómo? (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

Para esta segunda etapa productiva o de ‘autorrealización’ (T2), para la elaboración del *guetabiguii* (totopo) es necesario la leña que se extrae de El Pitayal, visibilizado en la fase “de transformación” (Diagrama 02). Como sujeto, en esta ocasión tenemos a las mujeres elaboradoras de los diversos ‘alimentos’ (a), así como encargadas de la producción del ‘*guetabiguii*’ (GB). En esta etapa, la ‘leña’ (L) es ahora un ‘instrumento de trabajo’ (it) el cual actuará sobre otros ‘objeto de trabajo’ (ot), que serán el *zukkii* y el maíz nixtamalizado, objetos que por su naturaleza no están destinados directamente al consumo o la satisfacción inmediata. Constituyéndose todos como ‘factores objetivos’ (O) sobre el cual procederán las mujeres cargadas de sus ‘conocimientos locales’ (c-l) para la elaboración de este alimento. Representado en el Diagrama 03.

Diagrama 03: fase de autorrealización



Fuente: elaboración propia.

El *guetabiguii* (totopo) es una tostada con un diámetro que puede ir de los 10 a 20 cm. Es crujiente y se caracteriza por sus orificios de los que tiene de 5 a 20. La elaboración de este alimento característico de las indígenas de la región ístmica, sean *binnizá*, *ikoots* o *ayuujk*, requiere para su preparación de un ‘conocimiento local’ que lo hace peculiar de otras tostadas/totopos de otros lugares y, al mismo tiempo, lo dota de diversidad en esta misma región.

Conocer el tipo de maíz a utilizar es de lo que dependerá lo crujiente y la textura. Saber la cantidad de leña a quemar en el horno posibilita retener el calor adecuado para el montón de totopo a elaborar, en lo que los troncos terminan de consumirse, aprovechar para preparar otros alimentos o proceder a nixtamalizar maíz. Saber del amasamiento, el tamaño de las bolas de masa a pasarse por la tortillera u otra máquina acorde al volumen de totopo a producir. Determinar el momento justo para bañar de cal las paredes al interior del *zukkii*. Realizar la pega de la masa en forma de *guetabiguii* al interior del *zukkii* y saber el tiempo exacto de tostado para retirarlo.

Estos son algunos de los conocimientos prácticos que se requieren para la elaboración de esta tortilla. También es común que, en estos procesos, las mujeres estén acompañadas de sus hijos e hijas, a los que se les instruirá de las habilidades y técnicas para la elaboración de este alimento. Dentro de la unidad doméstica, los conocimientos almacenados por las compañeras serán transmitidos a las próximas generaciones, transmisión que al mismo tiempo comunica la manera de ser y construirse en ese momento de producción y transformación de la naturaleza.

La elaboración del *guetabiguii* y otra serie de alimentos, como lo destacan las habitantes, depende directamente de los leños obtenidos del monte El Pitayal. El *guetabiguii* constituye para esta población un elemento central de su soberanía alimentaria y como producto que vale por su trabajo; esto es, para el ingreso económico. Este alimento ‘tradicional’ es una base de la seguridad alimentaria y a su vez constituye un “hecho cultural” (Giménez, 1996, p. 13) en el cual el totopo cumple la función de comunicar²².

22. Si uno se encuentra en otro lugar que no sea el istmo: un mercado, tianguis o casa de un amigo y se topa con este alimento, no solamente lo recibiremos a primera o simple vista como un objeto de consumo, sino que nos notifica/comunica que: 1) la persona que lo vende es del Istmo, 2) quien lo oferta tienen conocidos/familiares en la región y 3) que es un alimento que pertenece a un pueblo indígena. En este sentido, el alimento, como hecho cultural que comunica, se objetiva en este territorio y en los demás pueblos de la región

Al mismo momento que comunica ser parte de una forma peculiar de cocina en un territorio específico, el propio alimento contiene por las proyecciones que hacen de él las mujeres que lo producen: “mētis [que] no demanda universalidad alguna y en este sentido es pluralista” (Scott, 2021, p. 436). El *guetabiguii* cargado de “stock de conocimiento” (Giménez, 1999) para su elaboración y como “hecho cultural” (Giménez, 1999) que comunica, es también un alimento de diversidad frente a la simplificación, ya que cada comunidad que lo produce le integra un sentido de realización o su sello distintivo para ser objetivado en sus espacios. Así, se tiene una amplia variedad no solo de tamaños, sino de ‘toques’ e ingredientes que se le impregnan a esta transformación de la naturaleza.

Hasta este punto, con las dos etapas de trabajo (fase de transformación/fase de apropiación) presentados, podemos proceder a la fase final que consistiría en el ‘momento de consumo’ (MC), en donde la naturaleza transformada por el trabajo se convierte en: (1) ‘objeto con valor de uso’ (B), que serían los alimentos, la leña y los ‘animales de caza’ (ac) que también se obtienen del monte de El Pitayal. (2) ‘productos que valen por el trabajo’ (P), el totopo y la leña, para lo que hasta aquí se ha expuesto. Momento de consumo en donde participa toda la

como un “marco o área de distribución” (Giménez, 1999, p. 34) de conocimientos locales vernáculos en torno a un modo de elaborar una tortilla.

unidad doméstica o ‘familia’ (F). Lo que constituye en última instancia la totalidad del proceso de reproducción social, visualizado en el Diagrama 04.

De allí vivimos, de allí recogemos leña, de allí sacamos unas pitayas que comemos, agarramos una iguana, bueno, de allí vivimos pues. Allí va el marido de nosotros a recoger leña y vendemos una carreta y quemamos otro poco. De ahí saca la gente un venado, iguana, conejo, paloma, bueno lo que vaya a encontrar allí, porque hay mucho animalito. Hay leña, vas a sacar arcón para ramada, para nuestro ranchito de allí lo sacamos todo, todo eso que está allí. (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022).

Así, el monte de El Pitayal y la unidad doméstica, con la intervención de hombres y mujeres, constituyen la “unidad de acción sobre la naturaleza y una reacción de esta [sobre los habitantes] mediadas siempre, las dos, por otros elementos, los instrumentos y los objetos, los medios de la producción y del consumo” (Echeverría, 2010, p. 50). Una acción en donde el territorio se equipará con la cultura y en donde el “territorio se concibe como el espacio de apropiación efectivo del ecosistema, es decir, como esos espacios usados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural” (Escobar, 2010, p. 165).

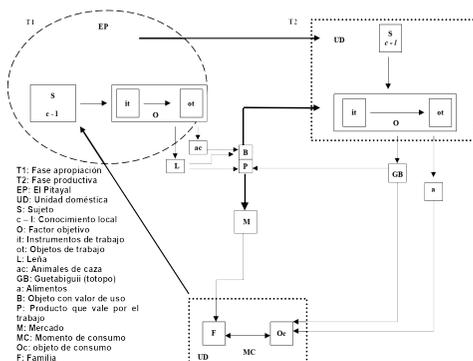
La posibilidad de apropiarse del monte de El Pitayal para asegurar la subsistencia alimentaria crea “un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una ‘mismidad’ o

identidad” (Echeverría, 2010, p. 57). ‘Mismidad’ que depende de la defensa y por ende del sostenimiento del monte de uso común que posibilita el proyecto de vida de mujeres elaboradoras de alimentos que comunican. De hombres y mujeres que han almacenado y puesto en práctica conocimientos locales vernáculos, que constituyen “formas objetivadas de la cultura” (Giménez, 1996), que hacen de El Pitayal una naturaleza modificada por la actividad de campesinos/as y totoperas, el cual contiene para los y las habitantes de Puente Madera “bienes culturales” (Giménez, 1996).

Si llegan a ganar a nosotros. Ya no vamos a tener nada de comer. Todos parejo, porque de ahí de ese monte es donde estamos pendientes de comer. Se va a perder toda la costumbre de gente istmeña, todo. Tanto el totopo, la gente con su fiesta que hace. ¿Por qué se va a perder? Por contaminación, por la gente que va a venir de otro lado, no sabemos qué gente va a estar allí y nuestras hijas ya no van a andar libres. (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

Defender la ‘costumbre de la gente istmeña’, como refiere la habitante, consiste en el mantenimiento de una existencia social que las oriundas de Puente Madera han construido. En donde la ‘cultura’ de los pobladores, “stock de conocimientos y hechos culturales” (Giménez, 1996), mantiene un diálogo cotidiano mediado por el trabajo como proceso material con El Pitayal y en donde esta, a la vez, posibilita la autorrealización de la identidad de mujeres y hombres *sanblaseñas/os* de Puente Madera.

Diagrama 04: Proceso de Reproducción Social en Puente Madera



Fuente: elaboración propia.

CONSIDERACIONES FINALES

El Pitayal no existe como naturaleza discreta o autocontenida por sí misma, o como ‘monte salitroso’ que esté por su propia voluntad, como ha sido presentado por los actores del Estado encargados de la instalación del clúster industrial. Si El Pitayal permanece es porque no hay monte sin cultura que lo haga existir. Por lo que en Puente Madera existe El Pitayal “como algo construido desde la cultura” (Risdehl, 2011, p. 30).

Así que se reitera que no hay guetabiguii ni los recursos apropiados del monte como base material y como elementos de la “cultura objetivada” (Giménez, 1996) sin El Pitayal de apropiación colectiva, que posibilita “diferentes maneras para cada alteración favorable de naturaleza” (Echeverría, 2010, p. 59). Esto permite a hombres y mujeres con “mêtis” (Scott, 2021) introducir su tra-

bajo y cultura al monte, y que a su vez confiera un proceso de reconstitución y autorrealización de la mismidad de los y las propias habitantes. En donde la reproducción social confiere:

La identidad del sujeto humano —lo mismo comunitario que individual— consiste en la figura concreta que tiene en cada caso el conjunto de relaciones de convivencia que lo constituyen, la figura concreta de sus socialidad tiende a adoptar una forma que no sólo conoce diversas configuraciones, sino que cambia además en la duración de cada una de ellas [...] El sujeto social transforma su identidad al introducir modificaciones cualitativas o de forma —que aquí sería lo mismo— en la consistencia de las cosas que componen su mundo. Cada una de esas modificaciones, por más insignificante que pueda ser, implica obviamente una transformación de la parte del sujeto global que se individúa a través de la producción/consumo de ellas e implica también, de manera indirecta pero necesaria, un cierto desquiciamiento, aunque sea igualmente mínimo, del equilibrio inestable en que se encuentra el sistema total de necesidades/capacidades y que es la base de la identidad de ese sujeto global [...] el proceso de la reproducción social “produce” y “consume”, es decir, transforma y “disfruta”, intuye y “vive”. (Echeverría, 2010, pp. 57, 58, 60)

Al hablar de territorios ontológicos o de la construcción ontológica del territorio en procesos de defensa territorial, es pertinente comprender estos en procesos de disputa como conflictos no exclusivamente materiales, de importancia. Así, la contienda por este territorio colectivo no debe reducirse únicamente a su carácter económico, como si los demás elementos que están en juego en este proceso de

disputa carecieran de valor. Esto es relevante, ya que “toda apropiación material es al mismo tiempo simbólica, puesto que se apropia de lo que tiene o hace sentido” (Porto-Gonçalves, 2001, p. 06).

Si ese parque va a entrar acá como le estoy diciendo, va a limpiar todo allí, ¿a dónde más? Porque de ese lado namás tenemos monte, del otro lado ya no hay monte, ya no hay otro lado para recoger la gente leña. De ese lado namás hay y ese es todo. (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

En este sentido, desde la unidad doméstica saliendo hacia el eje agrícola y llegando al monte colectivo y de vuelta, todo lo que se defiende y se protege es una condición de posibilidad de la existencia social en la comunidad binnizá de Puente Madera, en donde el territorio se constituye como aquel:

espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir interrelación [que] genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres y mujeres [en donde él] territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas [y sé] está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son sólo) relaciones instrumentales y de uso [...] El territorio es definido como un espacio colectivo compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural. (Escobar, 2015, pp. 32, 33, 35)

En el proceso de defensa del monte de El Pitayal, es pertinente adelantar algunos principios en torno a las disputas territoriales y que también son ambientales. Con todo lo descrito, quiero concluir, refiriendo que lo que implica defender el monte colectivo en Puente Madera es un adelanto, en este amplio proceso de disputa territorial en el marco de la instalación del Corredor Interoceánico del Istmo de Tehuantepec, de una lucha ontológica en donde el terreno de la política y los derechos se expanden a todos aquellos que forman parte de las relaciones sociales en la comunidad, en donde territorio ontológico hace alusión a:

aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo [que] se enactúan a través de prácticas; es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas [y] se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. (Escobar, 2014, pp. 95-96)

Defender El Pitayal como entidad transformada y mantenida por la cultura, los conocimientos locales, la seguridad alimentaria, la posibilidad de autorrealización, la memoria, la historia, la ‘mismidad’ y el trabajo. Protegerlo como naturaleza que, al mismo tiempo, posibilita la construcción de la cultura, es defender un proyecto de vida que se reproduce mediante: (1) el territorio=naturaleza + cultura, (2) la cultura = naturaleza + territorio, y (3) la naturaleza = cultura

+ territorio. Lo cual constituye una red de relaciones en donde se gesta desde la perspectiva y acción colectiva *binnizá* (local) una forma específica de vivir. Un movimiento que en la disputa desarrolla una propuesta político-organizativa que abarca a toda la comunidad, totalidad que permite apropiación y control social de la naturaleza e identidad, pluralidad, vida y mundificación a los sujetos. Se defiende el territorio ontológicamente porque se conoce y se vive todo aspecto dotado de sentido para la reproducción de la existencia en sí.

Proceso de lucha ontológica que:

además de activar la organización comunitaria y regional [propicia] un proceso de etnogénesis, de revalorización de la identidad del pueblo y del vínculo colectivo, así como una conciencia ecológica del entorno y de los que potencia la dimensión cultural, económica y política de la vida [...] De esta manera, los saberes propios, sus propias ontologías, son la base de articulaciones comunitarias novedosas donde el conocimiento tradicional se vincula [...] con base en sus lógicas de dignidad y respeto y con palabras claras pretenden que [sé] entre en conciencia y entienda que [la industrialización del monte] afecta a todos y no solamente a ellos [y] en estos procesos dinámicos se renuevan las identidades y el derecho propio en la medida que involucra la defensa de otros modos de vida cuestiona al capitalismo depredador y a la visión occidental del universo [lo que visibiliza] otras concepciones del mundo [y] contribuye a develar las pluralidades normativas en juego y el campo de poder donde se insertan dichas racionalidades. (Sierra, 2017, pp. 166, 176, 178, 181)

Es por esto que, la apología del territorio que se disputa en estos momentos es

también la defensa de un modo de vida que se ha construido a partir de la apropiación del espacio de manera simbiótica por los primeros que se apropiaron de estas tierras y que hoy, sus hijas y nietos, siguen transformando y defendiendo. En este sentido, visualizar con más claridad cómo se piensa en otras dimensiones, más allá de lo económico, el ‘territorio de vida’ o el territorio ontológico, junto a los elementos aquí ya descritos, es importante. Verlos a partir del tiempo social y la coyuntura que atraviesan los habitantes de Puente Madera es fundamental. El adelantar luchas ontológicas debe ser comprendido también a partir de una temporalidad y espacialidad en donde se gestan diversas acciones en tiempos y modos desiguales.

¿Cómo crees que vamos a vivir? No, no vamos a dar lugar que entre ese parque industrial. Porque ese va a destruir nuestra tierra, nuestro monte, va a destruir y nosotros vamos a quedar mal. De dónde vamos a quitar leña para nuestros hijos, dinero para dónde va a comer nuestros hijos. Porque el marido de nosotros no tiene un trabajo, un trabajo de gobierno. Difícil vamos a vivir cuando ese monte ya se fue de aquí, ¿de dónde lo vamos a quitar? (Comunicación personal con habitante de Puente Madera, 2022)

El territorio en Puente Madera es el sitio en donde todo vive, donde campesinos y campesinas, madres y totoperas, abuelos y abuelas, nietas e hijos, animales, árboles, plantas y flores, todos y todas configuran un espacio integrado, desplegado en la relación simbiótica entre el “adentro” y el “afuera”. Un territorio donde, si

una de las partes que la conforman les es arrebatada, se pone en riesgo la propia existencia en su interior, al fracturar un espacio integrado por una comunidad en su totalidad.

En este sentido, al hablar de territorio ontológico, me refiero a un proceso en el cual el trabajo, la naturaleza y la cultura se impregnan simbióticamente entre humanos y no humanos, desplegándose en la cotidianidad mediante una serie de conocimientos locales o *mētis* (Scott, 2021), que se manifiestan en el uso, apropiación y transformación del entorno, constituyendo así el proceso de reproducción social en Puente Madera. La red de interrelaciones establecidas en este territorio ontológico, activada por la dinámica del conflicto suscitado en la localidad, conlleva una politización y una reconfiguración de lo político y lo jurídico, evidenciando los desacuerdos entre mundos o lógicas distintas de percibir el espacio: como habitado por unos (las y los *binnizá*) y como vacío por otros (el Estado y el capital). Esto pone de relieve que lo político y los derechos no competen únicamente a los humanos, sino que se interconectan con otros seres no humanos. El territorio ontológico, en estos procesos de antagonismo territorial, permite invocar a los actores no humanos en la arena política y jurídica, mostrando que la mismidad de las y los habitantes de Puente Madera depende del monte de uso común, al mismo tiempo que El Pitayal existe por la cultura de la cual ha sido impregnado. Como nos recuerda Marisol de la Cadena (2020),

la co-presencia de actores con los cuales el humano enactúa constituye una estrategia política que interpela al sujeto indígena en cohabitación con otros actores políticos, muchas veces relegados al plano puramente de la subsistencia.

REFERENCIAS

- Asamblea comunitaria de Puente Madera. (2021a, marzo 25). Comuneros rechazan imposición de parque industrial en San Blas Atempa. *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/comuneros-rechazan-imposicion-de-parque-industrial-en-san-blas-atempa/>
- Asamblea comunitaria de Puente Madera. (2021b, mayo 10). Comunicado de la comunidad indígena binnizá de Puente Madera. *APIIDTT*. <https://tierrayterritorio.wordpress.com/2021/05/10/comunicado-de-la-comunidad-indigena-binniza-de-puente-madera/>
- Asamblea comunitaria de Puente Madera. (2021c, mayo 20). Rechazamos la imposición y simulación de consultas indígenas para la instalación de los parques industriales del Corredor Interoceánico. *APIIDTT*. <https://tierrayterritorio.wordpress.com/2021/05/20/rechazamos-la-imposicion-y-simulacion-de-consultas-indigenas-para-la-instalacion-de-los-parques-industriales-del-corredor-interoceanico/>
- Barabas, A. M. (2004). La construcción de etnoteritorios en las culturas in-

- dígenas de Oaxaca. *Desacatos*, 14, 145-168.
- Composto, C., & Navarro Trujillo, M. L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En C. Composto & M. L. Navarro Trujillo (Eds.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (pp. 33–75). Bajo Tierra Ediciones.
- De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273–311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura* (2a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes* (1. ed. en español). Envió Editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: La ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25–38.
- Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 2(4), 9-30.
- Giménez, G. (1999). Territorio, Cultura e Identidades. La región socio-cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 5(9), 25-57.
- Giménez, G. (2001). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. *Alteridades*, 11(22), 5-14.
- Godelier, M. (1989). *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Taurus.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (1a ed.). Siglo XXI.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la des-territorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Siglo XXI Editores.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs, y mujeres la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Juris, J. S. (2007). Practicing Militant Ethnography with the Movement for Global Resistance in Barcelona. En S. Shukaitis, D. Graeber, & E. Biddle (Eds.), *Constituent imagination: Militant investigations//collective theorization* (pp. 164–176). AK Press.
- Juris, J. S., & Khasnabish, A. (2013). Introduction: Ethnography and Activism within Networked Spaces of Transnational Encounter. En J. S. Juris & A. Khasnabish (Eds.), *Insurgent encounters: Transnational activism, ethnography, and the political* (pp. 1–36). Duke University Press.
- Machado Aráoz, H. (2011). El auge de la Minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo. En H. Alimonda (Ed.), *La naturaleza colonizada:*

- Ecología política y minería en América Latina* (pp. 135-179). CLACSO.
- Machado Aráoz, H. (2018). *Potosí, el origen: Genealogía de la minería contemporánea*. Abya-Yala.
- Marx, K. (2009). *El capital: Crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Restrepo, E. (2015). El proceso de investigación etnográfica. Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 162-179.
- Risdell, N. M. (2011). *Construyendo la justicia ambiental: Agravios y diversidad en el movimiento ambientalista en Morelos*. Escuela Nacional de Antropología e Historia: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Scott, J. C. (2021). *Lo que ve el Estado. Cómo ciertos esquemas para mejorar la condición humana han fracasado*. Fondo de Cultura Económica.
- Shukaitis, S., & Graeber, D. (2007). Introduction. En S. Shukaitis & D. Graeber (Eds.), *Constituent imagination: Militant investigations/collective theorization* (pp. 11-34). AK Press.
- Sierra, M. T. (2017). El pueblo me'phaa confronta el extractivismo minero. *Ecología de saberes en la lucha jurídica. e-cadernos CES*, 28. <https://doi.org/10.4000/eces.2553>
- Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *OSAL*, 13(32), 15-38.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press.
- Talledos Sánchez, E. (2018). ¿Qué es un megaproyecto? En A. Furlong y Zacauala, R. Netzahualcoyotzi, J. M. Sandoval Palacios, & J. Porto (Eds.), *Planes geoestratégicos, securitización y resistencia en las américas* (pp. 23-45). Universidad Federal do Amapá.
- Vázquez Vidal, M. A. (2021, diciembre 5). Artículo mapea empresas que están acaparando el corredor Transístico. *Avispa Midia*. <https://avispa.org/artigo-mapea-empresas-que-est-an-acaparando-el-corredor-transistico/>
- Vázquez Vidal, M. A. (2023). *Defender El Pitayal es defender la vida. La disputa por el territorio en la comunidad binnizá de Puente Madera* [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].