

# “SEMBRANDO VIDA”: DOS CASOS ETNOGRÁFICOS DE LO POPULAR SOBRE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA POR CONSENSO

“SEMBRANDO VIDA”: TWO ETHNOGRAPHIC CASES OF  
POPULAR COMMUNITY ORGANIZATION BY ACCORD

PEDRO YAÑEZ MORENO\*

<https://orcid.org/0000-0001-9698-4101>

JUAN V. CUATLÁN CORTÉS\*\*

<https://orcid.org/0009-0003-5526-2454>

PATRICIA MATUS ALONSO\*\*\*

<https://orcid.org/0009-0000-0286-656X>

Fecha de entrega: 15 de septiembre de 2025

Fecha de aceptación: 20 de octubre de 2025

## RESUMEN

El programa “Sembrando Vida” (SV) ha sido una de las apuestas del reciente gobierno mexicano en materia de disminución de la pobreza, el rezago social y la restauración ambiental. Dentro de sus objetivos principales se encuentra promover la autosuficiencia alimentaria a través de las prácticas agroecológicas para fortalecer el tejido social comunitario. No obstante, su implementación ha estado marcada por el consenso de los procesos locales, las reinterpretaciones culturales e incluso tensiones organizativas. Este artículo se construye desde el interés etnográfico de lo popular, por lo que considera los sentimientos y discursos sobre la pérdida (cultural) de dos comunidades indígenas.

PALABRAS CLAVE: *Sembrando vida, etnografía, mixteca alta y huasteca hidalguense*

## ABSTRACT

The “Sembrando Vida” (SV) program has been one of the recent initiatives of the Mexican government to reduce poverty, address social backwardness, and restore the environment. Its main goals include promoting food self-sufficiency through agroecological practices to strengthen the community’s social fabric. However, its implementation has been marked by the confluence of local processes, cultural reinterpretations, and even organizational tensions. This article is based on interest a grassroots ethnographic, considering the feelings and discourses surrounding (cultural) loss in two Indigenous communities.

KEYWORDS: *Sembrando Vida, Ethnography, Mixteca Alta and Huasteca Hidalguense*

## INTRODUCCIÓN

La pérdida de la cultura en los pueblos rurales e indígenas de México se agudiza inexorablemente al desvanecimiento de sus tradiciones, costumbres y actitudes comportamentales (Pérez-Zavala, 2004). Ejemplos más recientes que dan sustento a esta afirmación determina el deseo de buscar mejores oportunidades en la vida se encuentran con el continuo exódo de las familias a las ciuda-

des que buscan salir de la pobreza; la pérdida de la soberanía alimentaria por el saqueo, despojo y deterioro de las tierras; la interrupción de las actividades productivas y cambios de las formas de cultivar por “el atraso tecnológico”, así como la gran brecha digital entre generaciones (Gómez, 2021).

A partir de esta premisa se examina la experiencia de un programa social en dos comunidades rurales e indígenas, separadas geográficamente y en apariencia distintas culturalmente: San Pedro Quilitongo, ubicada en la Mixteca Alta de Oaxaca, y Atlalco, comunidad nahua de la Huasteca Hidalguense. La decisión se debe a que las decisiones que han tomado estas localidades para adaptar sus necesidades permite explorar la implementación de las formas organizativas tradicionales como el tequio o la faena y el uso de los saberes agroecológicos locales, en resignificación con la implementación del programa gubernamental “Sembrando Vida” (SV).

Si bien, la visión del Estado presupone que un programa social debe ser llevado a cabo según sus intenciones de “progreso”,<sup>1</sup> esta investigación contrapone dicha expectativa al reproducir la realidad de dos contextos locales donde se vive lo popular,<sup>2</sup> con la finalidad de analizar los procesos de continuidad

1. El progreso es una noción que cambia de sentido según la época económica.

2. Para García-Cancini (s/f) lo popular permite abarcar sintéticamente una identidad compartida de los grupos sociales que coinciden en un proyecto solidario.

y transformación por el trabajo colectivo. Por ello, buscamos identificar las contradicciones y tensiones que logran detener o no, la pérdida cultural y el fracaso del programa.

Es preciso señalar que, en el contexto de programas de bienestar como SV, la relación entre trabajo remunerado y trabajo comunal se vuelve un punto de discusión, debido a que para ser beneficiario se requiere cumplir con ciertos requisitos como el contar con un espacio para sembrar y cultivar, lo que ha llevado a campesinos a deforestar sus territorios, e incluso en algunos lugares se ha debilitado el modelo comunitario por la pérdida de autonomía local frente a los funcionarios que supervisan los objetivos del programa (Meza-Hernández, 2022).

Sin embargo, no todas las experiencias han sido las mismas, pues cada pueblo se organiza con el fin de promover cambios que favorezcan la vida comunitaria. Por ello, nos cuestionamos: ¿Puede un programa gubernamental asumir lógicas colectivas sin afectarlas? ¿Qué pasa cuando el “tequito” o la “faena” se incorporan a un programa con visión desarrollista? Estas preguntas ayudaron a recopilar, recuperar y registrar la experiencia de algunas personas que estuvieron involucradas en el programa SV durante los años 2022 y 2024.

El análisis comparativo entre San Pedro Quilitongo (pueblo mixteco) y Atlalco (pueblo nahua) dio como respuesta un interés por el programa ya que se adaptó a las necesidades locales por consenso comunitario aprovechan-

do las técnicas locales de cultivo y otros saberes en la destinación de trabajo con las tierras comunitarias. En consecuencia, el enfoque agroecológico para este trabajo se entiende como un proyecto ético-político que reclama las otras miradas no hegemónicas que diseñan y adaptan las políticas públicas desde el medio rural e indígena.

#### *Programa gubernamental “Sembrando vida”*

En los últimos años, algunas investigaciones han analizado críticamente el programa Sembrando Vida (SV) como una de las apuestas centrales del actual modelo de desarrollo rural en México. Desde una perspectiva sociológica y crítica, Cano-Castellanos (2024) examina el cambio agrario contemporáneo en el sureste de Chiapas, cuestionando las narrativas que presentan al campesinado como un sector en vías de extinción o como necesariamente opuesto al capital y al Estado. La autora señala que SV refleja ambivalencias entre el paternalismo estatal, las prácticas de cooptación y el intento de control de los saberes campesinos e indígenas. Si bien el programa plantea aspiraciones ecológicas y sociales relevantes, también opera inmerso en lógicas neoliberales y enfrenta impactos de graves consecuencias sobre los proyectos de vida de las comunidades rurales.

Desde otro enfoque, Montes-Ramírez y Sánchez-Juárez (2024) analizan a SV como una política pública integral que

articula conservación ambiental y desarrollo rural sostenible. Su estudio resalta que el programa no sólo busca restaurar zonas degradadas y mitigar los efectos del cambio climático, sino también mejorar las condiciones socioeconómicas de las comunidades más vulnerables. A través del apoyo económico directo y la promoción de actividades agrícolas sustentables, SV contribuye a fortalecer la seguridad alimentaria, generar empleo y estimular la organización comunitaria.

Sin agotar el estado de arte, podemos decir que estas investigaciones descritas anteriormente advierten polaridad en sus hallazgos por la implementación del programa. Y, de seguir analizando la literatura especializada en el tema podemos encontrar más puntos de inflexión a lo largo de la crítica del programa (Masferrer-Kan, 2023 y Toledo, 2024), lo que hace enfrentar varios desafíos, entre ellos la necesidad de mejorar la capacitación técnica de los participantes, garantizar un seguimiento constante de las actividades y fortalecer la coordinación interinstitucional para optimizar los resultados. No obstante, y a pesar de estas limitaciones, también se puede considerar que SV representa un modelo innovador para la política pública rural en México, ofreciendo una oportunidad para impulsar la sostenibilidad socioambiental en territorios históricamente marginados (Ortiz-Timoteo y Sánchez-Sánchez, 2024).

## CONSIDERACIONES TEÓRICAS-CONCEPTUALES

La etnografía es una práctica que describe la evidencia de lo contado y busca de forma sistemática observar, clasificar, interpretar y cuestionar la realidad. Su quehacer se basa en registrar la polisemia del comportamiento culturalmente significativo de cualquier sociedad concreta (Marcus y Cushman, 1991, Arganis-Juárez, 2017). El interés de la etnografía por lo popular se debe a la construcción ideológica comunitaria opuesta a lo hegemónico (García-Cancini, s/f). En este sentido, la etnografía de lo popular que planteamos para este estudio considera los sentimientos y discursos sobre la pérdida (cultural) de otras personas, debido sobre todo a los cambios masivos por la industrialización y la urbanidad (Berliner, 2012).

La etnografía de lo popular trata de comprender los procesos sociales y prácticas culturales, específicamente a escala cotidiana (Rockwell, 2009) a través de la producción teórica y el acercamiento a la realidad dentro del proceso de investigación antropológica, lo que representa la aprehensión del campo en parte desde el pensamiento, la imaginación y la creatividad que tienen los sujetos para dar a conocer sus problemas y significar su vida diaria.

Para el caso que nos ocupa, la investigación sobre el uso de un programa social en dos comunidades indígenas se basa en los discursos y prácticas observadas, con su relación a la organi-

zación comunitaria por consenso. La etnografía de lo popular brinda la capacidad de buscar problemas antes que solucionarlos o de ofrecer explicaciones de hechos (Velasco y Díaz, 1997), por lo que nos adentramos en la vida de las y los campesinos que son beneficiarios de un programa social y llevan a cabo la agroecología con el fin de satisfacer algunas necesidades alimentarias y hasta económicas.

La agroecología es una de dichas prácticas que ha pasado de ser un conjunto de técnicas agrícolas a consolidarse como una propuesta transdisciplinaria, política y epistémicamente situada. De acuerdo con Altieri (1995) y Toledo (1995), la agroecología no solo integra conocimientos técnicos para el manejo de agroecosistemas, sino que también reconoce los saberes campesinos y comunitarios como ejes fundamentales de sustentabilidad. Más allá del rendimiento agrícola, la agroecología es una crítica que plantea la transformación profunda de las relaciones entre sociedad y naturaleza, encaminando a sistemas más justos, resilientes y culturalmente enraizados. Es decir, se entrelaza con otros enfoques como la ecología política, la economía ecológica y la etnoecología (Gliessman, 1998; Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Autores como Holt-Giménez (2006) destacan que la agroecología no es neutral, sino que constituye una forma de resistencia frente a los modelos extractivistas y las lógicas de desarrollo impuestas desde arriba.

Con relación a la organización desde lo colectivo, Maldonado (2016) menciona que en algunas regiones del sur de México se le denomina communalidad. La communalidad es un principio organizativo y ontológico presente en muchas comunidades del país. El cual no se trata únicamente de una forma de propiedad colectiva, sino de un modo de vida que articula trabajo, decisión y celebración comunitaria. Dentro de estos marcos interpretativos, tenemos al “tequio” o “faena”, el cual es entendido como un trabajo colectivo no renumerado —al menos en una lógica occidental—, que implica prácticas de cooperación y formas de reproducción social que establece vínculos de reciprocidad, pertenencia e identidad.

Cuando las comunidades se organizan, y deciden trabajar en colectivo, establecen normas que deben cumplirse; por ejemplo no participar en el tequio o la faena puede implicar sanciones económicas, morales y políticas, como perder el derecho a voz y voto en la asamblea. Díaz-Gómez (2004) ha descrito la communalidad como un sistema establecido por una serie de relaciones, primero entre la gente y el espacio, y, en segundo término, entre las personas; regido por reglas, interpretadas a partir de la propia naturaleza y definidas con las experiencias de las generaciones, para alcanzar un bien común mediante el conocimiento local.

Con respecto al conocimiento local, no debe entenderse únicamente como un conjunto de técnicas o nombres po-

pulares sobre algún tema particular. Tal como sostienen Toledo y Barrera-Bassols (2008), se trata de una práctica que remite a la reproducción de la memoria porque articula acciones, creencias, paisajes y relaciones con los seres humanos y todos los demás seres sintientes.

Los saberes tradicionales locales (etnoecología) o el conocimiento local están profundamente ligados a la historia del territorio, la oralidad y la experiencia intergeneracional. En contextos de políticas públicas, estos conocimientos pueden ser puestos en acción mediante los diálogos colectivos que al resignificarse en función de formas productivas o políticas, permiten el manejo y aprovechamiento del territorio ubicando sitios donde hay recursos bióticos y abióticos, así como seres sintientes que allí residen.

Con respecto al diálogo de saberes, constituye un proceso que no debe asumirse como neutral, puesto que implica relaciones de poder, conflictos y negociaciones. En esta perspectiva, la agroecología crítica propone metodologías participativas que no solo reconozcan estos saberes en consenso, sino que los incorporen como base de los procesos de transformación productiva y social dentro de una relación tripartita con la naturaleza, lo biológico, lo cultural y lo lingüístico (Maffi y Woodley, 2010). Este enfoque integrador se conoce como bioculturalidad y reconoce el valor de los saberes locales y tradicionales, al promover una transformación profunda desde las comunidades y el sentimien-

to que existen por sus territorios, y, por ende, la aceptación y el intercambio de saberes entre los programas sociales y los propios conocimientos locales se tienen que llevar a las asambleas para decidir por el bien comunitario.

#### ASPECTOS METODOLÓGICOS

Este artículo se basa en una investigación de enfoque etnográfico, realizada entre 2022 y 2024 en dos comunidades rurales de México: San Pedro Quilitongo, en la Mixteca Alta de Oaxaca, y Atlalco, en la Huasteca hidalguense. La elección de estos dos casos responde a la intención de conocer formas diversas de apropiación y resignificación del programa Sembrando Vida (SV) en contextos con trayectorias organizativas, históricas y sociecológicas distintas.

La metodología propuesta se desarrolla bajo un enfoque cualitativo, debido a su interés en comprender las experiencias y percepciones de las y los beneficiarios mediante las narrativas (Taylor y Bogdan, 1984). Las entrevistas y encuestas fueron aplicadas en las dos comunidades rurales e indígenas, con el fin de conocer los cambios en la biodiversidad local y el impacto sobre las continuidades y transformaciones del territorio por el programa Sembrando Vida. El enfoque descriptivo fue para dar a conocer la evidencia de lo contado y detallar los cambios que se han ido dando a través del tiempo por la implementación del programa en las localidades, logrando identificar sus necesidades

al quehacer de las prácticas tradicionales locales.

La metodología combinó el trabajo de campo<sup>3</sup> con entrevistas semiestructuradas, observación participante y revisión documental. En San Pedro Quilitongo se realizaron entrevistas con las y los beneficiarios del programa, observación de jornadas de trabajo comunitario, visitas al vivero y registro de las prácticas agroecológicas realizadas por las personas beneficiarias del programa. Asimismo, se recuperó información histórica sobre la comunidad y se consultaron documentos municipales. En Atlalco, el trabajo de campo se enfocó en entrevistas a profundidad, dando énfasis a la organización comunitaria. De este modo, para el acercamiento con las personas se contó con la guía de entrevista para abordar temas como: el programa Sembrando Vida, la organización colectiva por consenso, las expectativas respecto a la reactivación de saberes locales y la gestión colectiva en el manejo de las tierras.

Resta decir que la investigación está basada en los principios de responsabilidad profesional, por lo que el nombre

de las personas ha sido cambiado para proteger su identidad. Respecto a la bioética, se llevó a cabo la lectura del consentimiento previamente informado a las personas, y una vez que se aceptó la participación de las personas en la investigación se llevaron a cabo grabaciones de las entrevistas y encuestas (Yañez-Moreno, 2025).

## ÁREA DE ESTUDIO

### *San Pedro Quilitongo*

Es una comunidad rural en el municipio de Asunción Nochixtlán, ubicado en la Mixteca Alta de Oaxaca. Se encuentra asentada a 2 320 metros sobre el nivel del mar, en una zona montañosa con topografía accidentada, que forma parte de la subprovincia de las Sierras Centrales de Oaxaca, en la región conocida como la Sierra Madre del Sur (INEGI, 2001). Su bioma predominante combina el matorral xerófilo con zonas de bosque templado, en donde se desarrollan especies como encinos (*Quercus* spp.), ocotes (*Pinus* spp.), nebro (*Juniperus flaccida*), y diversidad de cactáceas. Esta complejidad ecológica ha permitido el desarrollo de estrategias productivas adaptadas, pero también implica retos para las actividades agropecuarias cotidianas.

El paisaje de Quilitongo es heterogéneo: conviven zonas de monte, parcelas de cultivo, caminos comunitarios, manantiales, pozos y asentamientos dispersos organizados en cuatro barrios. La comunidad ha mantenido un conoci-

3. El trabajo de campo (TC) es el núcleo duro de la antropología que nos permite acercarnos a un lugar sin intermediarios. El trabajo de campo prevé, planea y traslada a la persona que investiga. El TC nos hace partícipes de dos convicciones básicas: que el etnógrafo u etnógrafa estuvo allí, y que su visión interpretativa de la cultura sentida será la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en su situación (Clifford y Marcus, 1991).

miento detallado del territorio y sus recursos, donde los habitantes reconocen los nombres de cerros y cañadas —muchos de ellos en lengua mixteca— como referentes para la orientación, la ritualidad y la organización del trabajo. Sitios como *Yumbuayé*, *Yutandoni*, *Yucawa* o *Yutiquisi* no solo tienen una función topográfica, sino también simbólica, al estar asociados con prácticas de pastoreo, recolección, o reforestación. Este conocimiento geográfico y socioecológico local es clave para comprender cómo se estructuran las formas de uso del suelo y cómo se planifican los ciclos productivos y rituales.

En términos ambientales, el clima es de tipo semiseco templado, con lluvias de verano y temperaturas que oscilan entre los 14 y 22 °C (García-Amaro, 2004). Los suelos predominantes son de tipo vertisol y luvisol, y localmente se reconocen distintos tipos de tierra con base en su color, textura y fertilidad: la tierra roja (de monte), la blanca (de zonas bajas), y la tierra de cultivo, que suele enriquecerse con abono o compost. Este saber edáfico tradicional está íntimamente ligado a la organización del trabajo agrícola.

Los sistemas productivos predominantes incluyen la milpa tradicional, que combina maíz, frijol, calabaza, quelites y otras especies alimenticias, y el cultivo de agave. Recientemente, también se han introducido especies destinadas a la producción de mezcal, como el tobalá. Por otra parte, la reforestación ha sido impulsada tanto por iniciativas propias

como por programas gubernamentales, en particular SV. La comunidad ha adaptado y reelaborado prácticas agroforestales con base en el ensayo y error, como lo muestra el testimonio de Fidel Betanzos: “Las plantas necesitan su propia cobija, y le pongo más plantas para que las cuiden”.

Desde el punto de vista histórico, Quilitongo tiene una fuerte identidad comunal, cimentada en la memoria territorial, la organización política autónoma y una serie de prácticas colectivas que se han mantenido a pesar de procesos de modernización e intervención externa. La fundación colonial data de 1550, aunque la ocupación indígena del territorio es mucho más antigua. Las transformaciones provocadas por el ferrocarril, las carreteras y las políticas neoliberales han afectado tanto el medio ambiente como el tejido comunitario, especialmente por la migración de las nuevas generaciones y la pérdida de la lengua mixteca. Aun así, la comunidad mantiene una fuerte conciencia de su identidad como pueblo mixteco de la zona alta. Esta persistencia cultural se expresa en el cuidado del territorio, en la continuidad de saberes tradicionales como la milpa y el pulque, y en el valor que se otorga a las prácticas alimenticias locales. Como recordó don Ángel Avendaño, de 91 años: “Frijoles con nopalitos, un chile verde y su jícara de pulque... con eso uno crecía fuerte”.

San Pedro Quilitongo no solo representa una unidad territorial delimitada, sino una comunidad viva, con una historia y una forma de vida que dialogan

constantemente con su entorno. Esta dimensión biocultural del territorio es clave para comprender cómo el programa SV ha sido apropiado, resignificado y adaptado a sus propios marcos de organización y subsistencia.

### Atlalco

Es una comunidad nahua localizada en el municipio de Yahualica, al noreste del estado de Hidalgo, dentro del área cultural e histórica conocida como la Huasteca. Situada en la subprovincia Carso Huasteco de la Sierra Madre Oriental, Atlalco presenta un sistema de topografías de sierra abrupta, con elevaciones que oscilan entre los 300 y 400 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2020). La vegetación circundante combina zonas de selva mediana subperennifolia con franjas dedicadas a la agricultura de temporal, intercaladas por barrancas y suelos irregulares. El clima es templado semicálido húmedo, con precipitaciones que superan los 1 900 mm anuales, aunque en los últimos años los habitantes han señalado un aumento de eventos climáticos extremos, como sequías prolongadas o lluvias torrenciales que alteran los ciclos agrícolas y la vida cotidiana (INEGI, 2020).

La historia de Atlalco está marcada por procesos de resistencia frente a la dominación política y la apropiación territorial. Testimonios orales señalan que los primeros habitantes provenían de la comunidad vecina de Tecacahuaco, desde donde migraron algunas familias

que dieron origen al actual asentamiento. Aunque no existen registros precisos sobre su fundación, en el censo de 1900 ya aparece como pueblo con 260 habitantes, y su incorporación formal al municipio de Yahualica ocurrió en 1936 (INEGI, 2024).

Durante el siglo XX, la comunidad enfrentó episodios de explotación y abuso por parte de las autoridades municipales, que imponían cuotas económicas y exigencias laborales. Un hito en la historia local fue la resistencia encabezada por Tomás Bautista, delegado de Atlalco en los años cincuenta, quien se negó a seguir entregando dinero al presidente municipal, enfrentando la cárcel junto con su comité. Este acto de desobediencia marcó el inicio de un proceso de autonomía comunitaria que influiría en otras localidades de la región.

Otro episodio significativo fue la defensa del territorio durante los años ochenta, en el contexto de los conflictos agrarios que atravesaron la Huasteca. El crecimiento de la ganadería comercial, impulsado por la apertura de carreteras y mercados, provocó la expansión violenta de ganaderos mestizos sobre tierras indígenas. En 1982, Atlalco vivió uno de los episodios más violentos, cuando pistoleros contratados por ganaderos intentaron tomar 300 hectáreas del ejido, resultando en la muerte y tortura de varios nahuas. A pesar del dolor, estos hechos consolidaron una conciencia colectiva en torno a la defensa del territorio y al derecho a decidir sobre los bienes comunes (Briseño-Guerrero, 1994; Ávila-Méndez, 2012).

La persistencia de prácticas agrícolas tradicionales, como el cultivo de maíz, frijol y árboles frutales, se combina con la participación en programas sociales como SV. Aunque la implementación del programa ha enfrentado obstáculos, entre ellos la desorganización y la falta de seguimiento técnico, también ha abierto espacios para la reactivación de saberes, como la apicultura, y para el fortalecimiento de redes de colaboración entre quienes sí mantienen un compromiso con el trabajo comunitario.

Atlalco representa un caso emblemático en la Huasteca nahua, donde el territorio es al mismo tiempo espacio productivo, memoria histórica y símbolo de lucha. Las dinámicas agroecológicas que se practican en la actualidad, en el marco del programa estatal, deben leerse desde esta trayectoria de resistencia, en la que las personas mayores, como Eustaquio y su abuelo Tomás, han sido pilares de una forma de vida que aún defiende la tierra como bien común y la organización comunitaria como principio de autonomía.

#### ETNOGRAFÍA DE LO POPULAR

*San Pedro Quilitongo: entre el tequio y la agroecología organizada*

San Pedro Quilitongo presenta una forma organizativa consolidada basada en el tequio. Las actividades del programa Sembrando Vida (SV) se realizan bajo una lógica de colaboración comunitaria en tareas como la elaboración de abono,

el mantenimiento del vivero y la distribución de insumos; donde cada beneficiario aporta materiales y trabajo, además de un compromiso comunitario compartido.

En este contexto, los saberes agroecológicos locales se expresan en la preparación de compostas con insumos como rastrojo, estiércol, melaza y en el uso de lombricomposta para fertilizar los cultivos. A pesar de que ciertas áreas del terreno han perdido fertilidad por "el cambio climático", las personas muestran una fuerte voluntad de regenerarlo, combinando el conocimiento tradicional local con las capacitaciones técnicas proporcionadas por el personal del programa. Bajo este esquema, las personas beneficiarias acordaron trabajar por consenso retomando el tequio como estructura organizativa:

La entrada es a las 9 de la mañana y dependiendo de lo que se va a hacer, es que se hace. Por ejemplo, ahorita, se va a hacer el abono y ya nos retiramos. Pero si hay que hacer otra cosa en el vivero o la preparación de la tierra para los árboles, llenar bolsas, sembrar, regar o checar la lombricomposta... también la composta la utilizan en sus hogares para sus árboles. (Entrevista, Don J., 49 años, diciembre, 2022)

El abono que preparan de manera colectiva es resultado de un saber agroecológico que se ha afinado mediante el diálogo con los facilitadores del programa. Cada integrante aporta materiales como tierra, estiércol de ganado, ceniza, melaza y piloncillo:

Este abono es a base de tierra, abono de ganado, rastrojo, ceniza, carbón de leña, melaza, piloncillo o canela. Cada uno de los beneficiarios lleva alguno o varios de los ingredientes, dependiendo de lo que puedan aportar. La melaza, el maíz molido o el salvado de trigo son lo único que se compra. (Entrevista, Don J., 49 años, diciembre, 2022)

Aunque el trabajo puede parecer arduo, los beneficiarios reconocen su valor económico:

Es una ayuda para el campesino, más que nada. Nos dan 4500 mensuales, 500 pesos se quedaban de ahorro, pero ahora ya nos empezaron a dar los 5000 pesos. Para eso hay que trabajar, no nada más así nos lo dan. Estamos sembrando, tenemos una meta de 2700 a 2900 árboles, ya sean maderables o frutales. Y esto que ahorita estamos haciendo es para ponérselo a los arbolitos. (Entrevista, Don I., 48 años, enero, 2023)

Las personas también dan cuenta de las condiciones ambientales adversas, como la falta de lluvia y la baja fertilidad del suelo:

Nuestra tierra ya no es fértil, ya no quiere llover. Además, no se le puede echar el fertilizante del que venden porque no les sirve por el tipo de tierra que tenemos, que es tierra blanca. La tierra negra o tierra cañada es más fértil, porque tiene más nutrientes y la tierra blanca es alcalina. (Entrevista, Doña M., 56 años, noviembre, 2022)

El sentido del tequio, como forma de organización comunitaria, también se expresa claramente:

La unión hace la fuerza y entre todos hacemos las obras para beneficio de la comunidad, pero también es la única manera donde puede uno contribuir. (Entrevista, Don G., 64 años, enero, 2023)

Estos testimonios permiten interpretar el trabajo colectivo desde una perspectiva más amplia. Como señala Maldonado (2016), el tequio no es solo una forma de trabajo colaborativo, sino una expresión de la communalidad como principio organizativo y ontológico que articula trabajo, decisión y celebración comunitaria. Esta forma de participación refuerza vínculos de pertenencia e identidad, y responde a una ética de reciprocidad.

No obstante, la incorporación de incentivos monetarios por parte del programa introduce nuevas tensiones. Tradicionalmente, el tequio es una práctica no remunerada, pero en este contexto se transforma en una forma híbrida. Esto plantea una reconfiguración del trabajo comunal, donde la lógica colectiva se entrelaza con la estatal de subsidio individual. Si bien el trabajo conjunto se mantiene, su significado podría estar desplazándose hacia una racionalidad más instrumental por los embates del dinero como mercancía.

De ahí que el pueblo se organice para generar mercancías que puedan venderse y buscar amortiguar la salida de la comunidad por falta de empleos. Mediante el uso de insumos locales y la preparación de compostas constituyen ejemplos de saberes agroecológicos comunitarios que se utilizan para mejorar los cultivos y obtener los alimentos. Si hay cose-

cha sobrante entonces se intercambia o se vende. Un ejemplo es el intercambio de pulque por leguminosas entre locatarios y compradores.

Sin duda, estos saberes son parte de una memoria biocultural que articula prácticas, relaciones ecológicas y conocimientos intergeneracionales (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Otro ejemplo es el hecho de que los beneficiarios distingan entre diferentes tipos de suelo (tierra blanca, tierra negra), lo que da evidencia de un conocimiento territorial profundo. La tierra blanca tiene pocos nutrientes y tendrá que ser recuperada por medio del maguey pulquero, mientras que la tierra negra servirá para la milpa y los frutales. Estos saberes, sin embargo, no son estáticos, sino que se transforman a través del diálogo de saberes con los técnicos del programa, tal como proponen Maffi y Woodley (2010). Sin embargo, este diálogo, aunque enriquecedor, también está mediado por las relaciones de poder que deben ser reconocidas y problematizadas.

En síntesis, la experiencia de San Pedro Quilitongo muestra que cuando un programa gubernamental como Sembrando Vida se articula con formas organizativas comunitarias ya existentes y con la puesta en marcha de saberes locales, puede generar impactos significativos en lo productivo y en lo comunitario. Es cierto, no todas las personas se benefician del programa, pero en relación de cómo llegan los programas a la comunidad, entonces se decide por consenso quién se registrara en el siguiente programa social.

Sin embargo, ponerse de acuerdo también evidencia los desafíos de insertar políticas públicas en contextos comunales: se abren posibilidades de apropiación local, pero también de tensiones que ponen en juego la autonomía, la identidad y el sentido profundo de lo colectivo. El deseo de tener al alcance las oportunidades de vida en ocasiones no alcanza para todos ni todas.

#### *Atlalco: entre la búsqueda de reorganización comunal y la agroecología emergente*

La comunidad nahua de Atlalco presenta una realidad contrastante en su relación con el programa Sembrando Vida (SV). Aunque cuenta con una estructura política tradicional basada en la asamblea comunitaria, la implementación del programa ha estado marcada por problemas en la organización por consenso, lo que promueve la reactivación de las formas de participación colectiva. A diferencia de San Pedro Quilitongo, donde el tequito constituye un soporte firme de colaboración, en Atlalco las prácticas comunales como el trabajo colectivo aún no se consolidan plenamente como dinámicas centrales del proyecto común. Es decir, que aunque históricamente la faena es un recurso colectivo que permite sacar adelante los proyectos comunitarios, en la actualidad los problemas económicos impiden destinar el tiempo en la participación de los proyectos comunes.

El grupo beneficiario del programa SV en Atlalco se conformó a partir de una convocatoria realizada en la asamblea comunitaria en la que inicialmente se inscribieron 15 personas. Sin embargo, con el tiempo, solo diez continuaron, y algunos de ellos también se fueron desvinculando por falta de motivación, escaso acompañamiento técnico y dificultades para sostener el ritmo de trabajo. Aunque el grupo estableció como propuesta trabajar tres días por semana, como indica el programa, esta flexibilidad ha derivado en desigualdades internas en la carga laboral y en la participación efectiva:

Aunque no todo sale como se espera, seguimos adelante. Estamos aprendiendo a cuidar plantas, a hacer productos. Pero necesitamos más organización y dedicarle más trabajo. (Doña P. 46 años, noviembre, 2024)

Este testimonio evidencia una experiencia donde el esfuerzo individual persiste, pero aún no logra consolidarse en una estructura colectiva fuerte. La expectativa de una mayor articulación colectiva sigue presente, con la intención de mayor participación entre los integrantes.

A veces es difícil tanto trabajo, como que uno se desanima, pero este trabajo es colectivo y todos tenemos que jalar parejo, no solo uno. (Don E., 40 años, noviembre, 2024)

En este contexto, la communalidad, entendida como forma ontológica de organización y vínculo con el territorio

(Maldonado, 2016; Díaz-Gómez, 2004), aparece debilitada, pero no ausente, e inclusive existe la aspiración de retomar prácticas productivas que se realizaban en Atlalco décadas atrás, como la apicultura. En este sentido son procesos de reactivación biocultural en curso:

Mi abuelo tenía colmenas en casa, y ahora queremos aprender de nuevo. Ya hay personas interesadas. No sabemos mucho, pero vamos a intentarlo. (Don E., 40 años, noviembre, 2024)

Este interés no sólo responde a una necesidad económica, sino a un deseo de recuperar vínculos con memorias del territorio y su apropiación. Desde el enfoque de Toledo y Barrera-Bassols (2008), esto puede leerse como un proceso de resignificación de saberes locales en clave agroecológica y territorial.

En cuanto al conocimiento campesino, los testimonios muestran que existe una base previa, resultado de experiencias agrícolas acumuladas, que se ha nutrido mediante las capacitaciones del programa. Este entrecruzamiento de saberes constituye una forma de diálogo, aunque todavía incipiente:

Hay cosas que ya sabía del campo, pues siempre he sembrado, pero los técnicos de sembrando vida nos enseñaron a hacer caldos, abonos, compostas, y ahora crecen mejor las plantitas. (Don E., 40 años, noviembre, 2024)

Siguiendo a Maffi y Woodley (2010), este diálogo de saberes, aunque posi-

tivo, debe ser analizado críticamente, considerando las relaciones de poder que median la implementación de programas como SV. La transmisión de conocimientos técnicos puede fortalecer capacidades locales, pero también corre el riesgo de desplazar o subordinar los saberes tradicionales si no se da en condiciones de horizontalidad.

En resumen, la experiencia de Atlalco muestra una agroecología en formación, con potencial para articularse a procesos de memoria biocultural, pero todavía marcada por fragilidades organizativas. La reactivación de prácticas como la apicultura, la disposición a aprender colectivamente y la expectativa de mayor participación comunitaria reflejan un proceso abierto, donde el futuro del programa dependerá de su capacidad para dialogar con las formas locales de organización por consenso, la aplicación del conocimiento tradicional y el esfuerzo por transformar los procesos productivos comunes.

#### LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA POR CONSENSO

El análisis comparativo entre San Pedro Quilitongo y Atlalco permite identificar cómo las condiciones locales, incluyendo las históricas, organizativas y simbólicas, inciden directamente en la manera en que se implementan y resignifican las políticas públicas. Lejos de una lógica homogénea, el programa Sembrando Vida se convierte en una negociación entre las formas estatales de intervención y

los sistemas normativos, éticos y organizativos propios de cada comunidad.

Desde la perspectiva de la agroecología crítica (Altieri, 1995; Toledo y Barrera-Bassols, 2008), la sostenibilidad no es únicamente un objetivo técnico-productivo, sino también un proceso social que implica la valoración de saberes locales, la organización colectiva y la construcción de autonomía. En este sentido, los casos analizados muestran cómo la agroecología puede adquirir significados distintos según el contexto: en San Pedro Quilitongo se articula con prácticas consolidadas como el tequio; en Atlalco se presenta la faena como una revitalización cultural con posibilidades futuras.

En Quilitongo, la existencia de una estructura comunal sólida, donde el tequio es práctica cotidiana y ampliamente legitimada, permite que el programa se inserte sin mayores fricciones. El trabajo colectivo no es una imposición, sino una forma habitual de organizar la vida comunitaria, y aunque no todos pueden contribuir al mismo tiempo por la familia o el dinero, se busca el modo de cumplir “porque es para el pueblo”.

Un ejemplo se da con la experiencia del vivero, la producción de composta y la distribución equitativa del trabajo toda vez que las personas deciden alinearse con los valores locales, facilitando una adaptación del programa en función de las necesidades locales y hasta del territorio. Aquí, el programa no sólo promueve producción agroecológica, sino que refuerza

vínculos comunitarios, configurando lo que Martínez-Luna (2010) denomina una expresión de la communalidad como principio ético y político.

Por el contrario, en Atlalco, el proceso de organización comunitaria aún se encuentra en reconstrucción debido a la pobreza marginal en la que está sumido el pueblo. Aunque la figura de la asamblea está presente, el compromiso colectivo es frágil y desigual porque las personas tienen que salir del pueblo a trabajar para lograr sacar adelante a la familia.

Los problemas de coordinación, la falta de seguimiento y la baja participación de algunos integrantes más jóvenes generan tensiones internas que debilitan el potencial del programa. No obstante, también hay señales de resistencia cultural, particularmente a través del deseo de recuperar prácticas como la apicultura mediante SV. Allí donde el programa se articula con prácticas preexistentes, como la faena, las y los beneficiarios saben que pueden fortalecer procesos de autonomía y sostenibilidad si logran colectividad. Pero hay que decirlo, donde las formas organizativas son más frágiles y poco recurrentes, los programas sociales pueden generar conflictos, desconfianza o fragmentación comunitaria.

Por tanto, este análisis bipartito sugiere la necesidad de revisar constantemente el diseño e implementación de estos programas públicos desde una perspectiva territorializada,<sup>4</sup> que reco-

nozca las necesidades de las personas, a través de la diversidad biocultural, así como la organización comunitaria y epistemológica de las comunidades.

Asimismo, la inclusión de la organización por consenso, el acompañamiento continuo y el reconocimiento explícito de las diversas formas locales para decidir qué hacer con los programas sociales y a quién le pueden beneficiar, serán motivos de discusión en los procesos colectivos de cada localidad.

## CONCLUSIONES

García-Canclini (s/f) menciona que el tratamiento de lo popular como especificidad en la cultura no siempre ha contribuido a profundizar en el estudio de sus implicancias. De ahí que este artículo se haya interesado por dicha limitación, al encarar que lo popular no corresponde con precisión a un referente empírico, a sujetos o situaciones sociales nítidamente identificables en la realidad; por el contrario, el propósito es buscar las necesidades de las personas que coinciden en un proyecto solidario.

En este sentido, quien haya hecho etnografía sabe que el dato no existe solo, sino que es siempre en interacción con el objeto de estudio, de ahí que nos ha-

---

pacio, el transformar permanentemente el lugar donde nuestra especie se desarrolla a través de la cultura y sus particularidades, tiene en la territorialidad la acción de crear un hogar a través de dotar de sentido e importancia simbólica, política y económica el ligar donde se vive" (Leyva, 2025, pp. 44 y 45).

4. "En este caso, la producción social del es-

yamos interesado en un tipo de etnografía de lo popular que vaya directamente sobre las consecuencias y no de las creencias que tienen los grupos sociales, lo que hace visible y discutible los motivos por los cuales se pierde la cultura en un grupo social. En este artículo se cumplen los objetivos que fueron poner atención en los sentimientos y discursos colectivos para identificar dónde es posible que se pueda crear la pérdida cultural por el uso de un programa social.

En los dos casos que presentamos, las diferencias entre San Pedro Quilitongo y Atlalco al momento de decidir un hecho por consenso demuestran que el éxito de un programa como Sembrando Vida no depende únicamente de su diseño institucional, desarrollista o de su presupuesto, sino de la capacidad de las comunidades para dialogar internamente, ajustando los tiempos y la etnoecología. Al hablar de los sentimientos, encontramos que son las decisiones las que permiten soportar lo que se siente al trabajar por el bien común. Si bien no nos concentramos en escuchar un sentimiento, al observar sus rostros nos dimos cuenta de que existía un semblante que irradiaba entusiasmo o preocupación.

Finalmente, hay que mencionar también que la resistencia cultural se da en quienes participan en los programas; que son las personas de mayor edad, ya sea porque las y los hijos estudian, o porque están trabajando fuera del pueblo, lo que impide que se pueda dar la responsabilidad a las nuevas generaciones para que se hagan cargo de las necesidades

del territorio. Tenemos en cuenta que los cambios masivos por la industrialización han generado brechas generacionales y por lo tanto los nuevos deseos y las necesidades que no se ajustan a los intereses colectivos. Así que, por nuestra parte, tenemos el compromiso de seguir haciendo etnografía de lo popular para generar descripciones que sean visibles a los procesos de continuidad y transformación que viven los grupos sociales. ¡Qué viva la organización comunitaria por consenso!

## REFERENCIAS

- Altieri, M. A. (1995). *Agroecology: The scientific basis of alternative agriculture* (2<sup>a</sup> ed.). Westview Press.
- Arganis-Juárez, E. (2017). Antropología Física y Etnografía. En L. González Quintero & A. Barragán Solís (Coords.), *Antropología Física. Disciplina bio-psico-social* (pp. 113-134). PROA.
- Ávila-Méndez, A. (2012). Crónica de la lucha por la tierra en la comunidad nahua de Lemontitla, municipio de Huejutla, Hgo. En A. van 't Hooft (Prod.), *Lengua y cultura nahua de la Huasteca* (pp. 252-264). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Berliner, D. (2012). Multiple nostalgias: The fabric of heritage in Luang Prabang (Lao PDR). *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(4), 769-786. <http://www.jstor.org/stable/23321449>
- Briseño-Guerrero, J. (1994). *¿Cuántos*

- muerdos más quieren?* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cano-Castellanos, I. J. (2024). Leer el “desorden”. Cambio agrario, campesinados y el Sembrando Vida. *Estudios Sociológicos*, 42.
- Clifford, J., & Marcus, G. (1991). *Retóricas de la antropología*. Serie Antropológica. Júcar. [https://monoskop.org/images/0/0b/Clifford\\_James\\_Marcus\\_George\\_Retóricas\\_de\\_la\\_antropología\\_1991.pdf](https://monoskop.org/images/0/0b/Clifford_James_Marcus_George_Retóricas_de_la_antropología_1991.pdf)
- Díaz-Gómez, F. (2004). Comunidad y comunalidad. En DGCPI, *Culturales populares e indígenas. Diálogos en acción*, 365-363.
- García-Amaro, E. (2004). *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- García-Canclini, N. (s. f.). *Ni folklórico ni masivo ¿qué es lo popular?* [https://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/garcia\\_canclini1.pdf](https://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf)
- Gliessman, S. R. (1998). *Agroecology: Ecological processes in sustainable agriculture*. Lewis/CRC Press.
- Gómez, M. (2021, 26 de marzo). Pobreza, despojo y éxodo. Problemas históricos de campesinos e indígenas de México. *Instituto de Investigaciones Sociales*. <https://www.iis.unam.mx/blog/pobreza-despojo-y-exodo-problemas-historicos-de-campesinos-e-indigenas-en-mexico/>
- Holt-Giménez, E. (2006). *Campesino a campesino: Voices from Latin America's farmer to farmer movement for sustainable agriculture*. Food First Books.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2001). *Conjunto de datos vectoriales fisiográficos. Continuo nacional serie I. Provincias fisiográficas*. INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Conjunto de datos vectoriales de uso del suelo y vegetación, serie VI (escala 1:250 000)*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2024). *Archivo histórico de localidades*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>
- Leyva, C. M. (2025). Contra los intereses canadienses y en pie de lucha por la vida: Conflicto socioambiental y defensa del territorio en Ixtacamatlán. *Mirada Antropológica*, 20(29), 42-64. <http://rd.buap.mx/ojs-mirant/index.php/mirant/article/view/1540/1503>
- Maffi, L., & Woodley, E. (2010). *Bio-cultural diversity conservation: A global sourcebook*. Earthscan.
- Maldonado, A. B. (2016). Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*, 23, 151-169.
- Marcus, G. E., & Cushman, D. E. (1991). Las etnografías como textos. En J. Clifford & C. Geertz (Coords.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 171-213). Gedisa.
- Martínez-Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Culturas Populares; CONACULTA; Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca; Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca.

- ca A.C.
- Masferrer-Kan, E. (2023). *Sembrando Vida: Una investigación etnográfica acerca del programa forestar*. Brújula.
- Meza-Hernández, G. (2022, 3 de octubre). Deforestación y debilitamiento de la organización comunitaria: Consecuencias de Sembrando Vida. *Instituto de Investigaciones Sociales*. <https://www.iis.unam.mx/blog/deforestacion-y-debilitamiento-de-la-organizacion-comunitaria-consecuencias-de-sembrando-vida/>
- Montes-Ramírez, K. A., & Sánchez-Juárez, G. K. (2024). Programa Sembrando Vida en el municipio San Miguel Talea de Castro, Oaxaca, México. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 34(63), 2-24.
- Ortiz-Timoteo, J., & Sánchez-Sánchez, O. (2024). El programa Sembrando Vida: Una aproximación sobre su implementación en el sur de Veracruz, México. *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, 2-31. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext\\_plus&pid=S2395-91692024000200109](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext_plus&pid=S2395-91692024000200109)
- Pérez-Zavala, C. (2004). La muerte de las culturas locales y el renacimiento de las culturas políticas. *El Cotidiano*, 20(127), 40-45. Universidad Autónoma Metropolitana. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32512706.pdf>
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica: Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1984). La observación participante: Preparación del trabajo de campo. En S. J. Taylor & R. Bogdan (Eds.), *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados* (pp. 31-49). Paidós.
- Toledo, V. M. (1995). Peasantry, agroindustriality, sustainability: The ecological and historical basis of rural development. *Interamerican Council for Sustainable Agriculture*. (Working Paper 3).
- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de los saberes tradicionales*. Icaria Editorial. <http://www.agroeco.org/socla/publicaciones.html>
- Toledo, L. (2024). Sembrando Vida: Mentiras, verdades y sombras. *Pie de Página*. <https://piedepagina.mx/seembrando-vida-mentiras-verdades-y-sombras/>
- Velasco, H., & Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica: Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela* (pp. 89-134). Editorial Trotta. <https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/VelascoHonorioyAngelDiazdeRada.pdf>
- Yañez-Moreno, P. (2025). Ética heterodoxa en la investigación antropológica: Responsabilidad del investigador hacia el investigado. En *Reflexiones, diálogos y avatares éticos en la práctica antropológica* (pp. 87-118). Instituto Nacional de Antropología e Historia.