

ESTRATEGIAS COMUNITARIAS EN LA LUCHA POR LA DEFENSA DEL TERRITORIO. UN ANÁLISIS SOCIOAMBIENTAL DE LA COMUNIDAD MASEUALMEJ DE CUETZALAN, PUEBLA, MÉXICO

COMMUNITY STRATEGIES IN THE FIGHT FOR THE DEFENSE OF THE TERRITORY. A SOCIO-ENVIRONMENTAL ANALYSIS OF THE MASEUALMEJ COMMUNITY FROM CUETZALAN, PUEBLA, MEXICO

ESTRATÉGIAS COMUNITÁRIAS NA LUTA PELA DEFESA DO TERRITÓRIO. UMA ANÁLISE SOCIOAMBIENTAL DA COMUNIDADE MASEUALMEJ DE CUETZALAN, PUEBLA, MÉXICO

José Domingo Rafael Castañeda Olvera

Profesor investigador, División Académica de Tecnología Ambiental de la Universidad Tecnológica Fidel Velázquez, México.
rafaelcastaneda7@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3930-1674>

Fecha de recepción: 16 de agosto del 2022

Fecha de aceptación: 20 de marzo del 2023

Disponible en línea: 30 de junio del 2023

Sugerencia de citación: Castañeda Olvera, J. D. R. (2023). Estrategias comunitarias en la lucha por la defensa del territorio. Un análisis socioambiental de la comunidad maseualmej de Cuetzalan, Puebla, México. *Razón Crítica*, 14, 1-26.
<https://doi.org/10.21789/25007807.1905>

Resumen

El objetivo central de este trabajo es analizar algunos aspectos de la conflictividad socioambiental en la sierra Norte de Puebla, México frente al avance del modelo extractivista. Para ello, presentamos los resultados de una investigación teórico-documental sobre las estrategias puntuales emprendidas por la comunidad maseualmej en defensa de su territorio y de su patrimonio biocultural, haciendo uso de categorías analíticas ofrecidas por la ecología política. Acompañamos este análisis con los resultados de un estudio de carácter etnográfico al interior de la comunidad maseualmej en el pueblo de Cuetzalan, Puebla. Finalmente, concluimos que la organización comunitaria maseualmej y sus estrategias de resistencia, la autogestión del turismo en la región y el rechazo sistemático a megaproyectos extractivos han evitado el proceso de despojo territorial, mostrándose como una alternativa viable al sistema civilizatorio imperante.

Palabras clave: Defensa del territorio; extractivismo; patrimonio biocultural; autogestión comunitaria; comunidades indígenas; ciencias sociales.

Abstract

The objective of this paper is to analyze some aspects of the socio-environmental conflict in Sierra Norte de Puebla, Mexico, related to the advance of the extractivist model. To do this, we present the results of a

theoretical-documentary research on the specific strategies undertaken by the Maseualmej community to defend their territory and their biocultural heritage, making use of the analytical categories offered by political ecology. We accompany this analysis with the results of an ethnographic study made with the Maseualmej community in the town of Cuetzalan, Puebla. Finally, we conclude that the Maseualmej community organization, its resistance strategy, its self-management of tourism in the region, and its systematic rejection of extractive megaprojects have halted the process of territorial dispossession, demonstrating that it is a viable alternative to the prevailing civilizing system.

Keywords: Defense of the territory; Extractivism; Biocultural heritage; Community self-management; Indigenous communities; Social sciences.

Resumo

O objetivo central deste trabalho é analisar alguns aspectos do conflito socioambiental na serra norte de Puebla, México, ante o progresso do modelo extrativista. Para isso, apresentamos os resultados de uma pesquisa teórico-documental sobre as estratégias pontuais empreendidas pela comunidade maseualmej em defesa de seu território e de seu patrimônio biocultural, fazendo uso de categorias analíticas oferecidas pela ecologia política. Acompanhamos esta análise com os resultados de um estudo de caráter etnográfico no interior da comunidade maseualmej, no povoado de Cuetzalan, Puebla. Finalmente, concluímos que a organização comunitária maseualmej e suas estratégias de resistência, a autogestão do turismo na região e a rejeição sistemática a megaprojetos extrativos vêm evitando o processo de despojo territorial, mostrando-se como uma alternativa viável ao sistema civilizatório imperante.

Palavras-chave: defesa do território; extrativismo; patrimônio biocultural; autogestão comunitária; comunidades indígenas; ciências sociais.

Introducción

El modelo extractivo imperante a escala global ha ampliado sus fronteras hacia nuevos territorios, orillando a la reprimarización económica de regiones como latinoamericana y trayendo consigo, además, efectos cada vez más profundos en sus ecosistemas y en sus comunidades. Al ahondar en su irrupción y sus técnicas de exfoliación, este modelo ha configurado un arsenal de nuevas estrategias de invasión de los territorios, generando como respuesta la erupción de movimientos de resistencia en las comunidades afectadas.

Con este trabajo buscamos sumarnos a la creciente gama de estudios acerca de esta ampliación de las fronteras extractivas y su viraje hacia otras esferas productivas. Estudios que han logrado visibilizar cómo este modelo está yendo más allá del ámbito económico, más allá del mercado y de la búsqueda del plusvalor, ya que, al impactar de forma cada vez más profunda en los ecosistemas, ha logrado repercutir violentamente en las comunidades, cuyo estilo de vida y cosmovisión está profundamente arraigado a sus territorios.

Este fenómeno extractivo invasivo e intensamente exfoliador se analizará desde categorías como despojo territorial (Bastidas-Orrego et al., 2019), extraheccionismo (Gudynas, 2013), ataque al patrimonio biocultural (Centro Mexicano de Derecho Ambiental [CEMDA], 2017) y acumulación por desposesión (Harvey, 2004), bajo el paraguas de una noción que busca explicar esta nueva etapa del modelo: el neoextractivismo (Svampa, 2019).

Esta serie de categorías y conceptos también han logrado poner énfasis en los procesos de resistencia encabezados por las comunidades afectadas: pueblos indígenas, campesinos y

afrodescendientes (Azamar y Ponce, 2015), quienes hacen frente al despojo territorial de los megaproyectos extractivos desde las movilizaciones de resistencia, al tiempo que enarbolan las banderas de otras alternativas en momentos en los que se discuten los límites biofísicos hacia los cuales el sistema civilizatorio moderno está empujando a la vida misma sobre el planeta (Cardoso et al., 2016).

Como resultado, las miradas críticas se han posado sobre el sistema económico imperante y sobre el modelo extractivo, abogando por la búsqueda de otros estilos de vida y de otras alternativas al sistema imperante, las cuales mantengan un metabolismo social acorde a los ritmos biofísicos planetarios (Delgado, 2014). Así, el buen vivir, el mandar obedeciendo, la vida en comunalidad (o procomunalidad), la ayuda (*quipalehuiya*), la comunidad/territorio (*altepet*) y la mano-vuelta (*tamakepalis*), entre otras, están siendo analizadas como cosmovisiones alternativas y estilos de ser y estar en el mundo.

El objetivo de esta investigación es presentar un ejemplo vivo de esta búsqueda: los indígenas maseualmej de Cuetzalan, habitantes de la sierra Norte de Puebla, México, quienes han logrado generar estrategias comunitarias que han frenado, en alguna medida, el avance extractivista en su comunidad a través de la autogestión territorial y de la creación de organizaciones sociales y cooperativas de diverso tipo, en las que la decisiva participación de la comunidad ha sido fundamental en el freno a megaproyectos extractivos y al turismo insostenible. Exponemos, entonces, que los maseualmej se han erguido como un ejemplo vibrante de la lucha de cosmovisiones alternativas frente al sistema civilizatorio moderno.

Para ello, presentamos los resultados de una investigación teórico-documental sobre el patrimonio biocultural de esta comunidad, así como de su organización comunitaria y de la defensa del territorio desde la óptica de la ecología política. Asimismo, presentamos los resultados de un trabajo etnográfico en Cuetzalan, Puebla, el cual se conformó por entrevistas semiestructuradas a actores clave y de la observación participante, así como del acompañamiento en labores de campo que implicaron trabajo comunitario. Con estas herramientas hemos intentado acercarnos, desde un lente decolonial, a su cosmovisión, bajo el esquema de la cogeneración de conocimientos y el diálogo de saberes (De Sousa y Meneses, 2018).

Esta investigación se divide en tres apartados: en el primero realizamos una contextualización de Cuetzalan y definimos la noción de patrimonio biocultural desde la ecología política; en segundo lugar, realizamos un análisis del impacto del modelo extractivo en la sierra Norte de Puebla, haciendo especial énfasis en las afectaciones al sistema agrobiodiverso milpa; y, por último, analizamos las movilizaciones de resistencia y las organizaciones maseuales conformadas unos años atrás hasta la actualidad en respuesta al avance del modelo extractivista. Proponemos, finalmente, algunas conclusiones.

Aseveramos que es a través de ejemplos como el de los maseualmej en Cuetzalan, Puebla que podemos imaginar una posible salida a los conflictos socioambientales que la lucha por la defensa del territorio ha traído consigo, ya que la imposición de megaproyectos bajo la lógica del modelo extractivista/neoextractivista exige la búsqueda de alternativas vivas al sistema civilizatorio imperante.

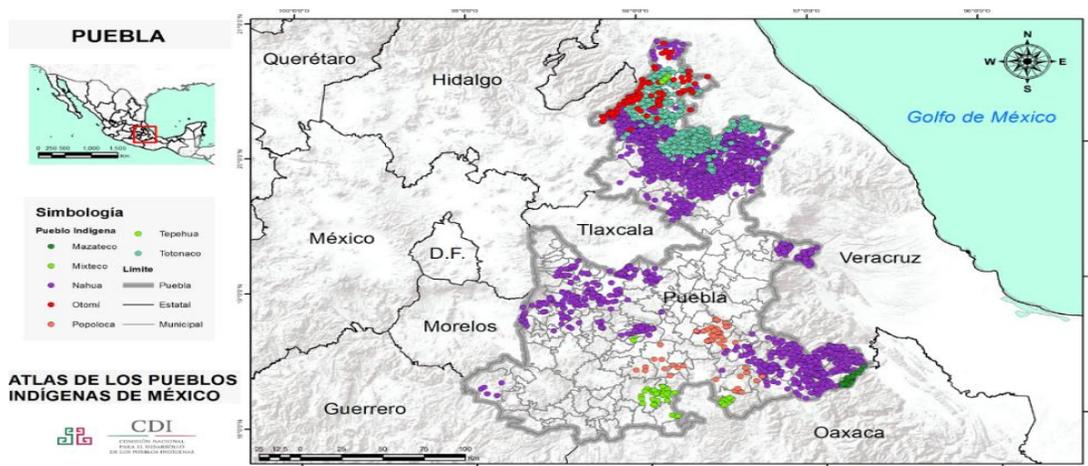
El patrimonio biocultural: una mirada a la comunidad maseualmej desde la ecología política

Cuetzalan del Progreso es uno de los 31 municipios enclavados en la sierra Norte del estado de Puebla, región ubicada entre la planicie costera del Golfo de México y la Sierra Madre Oriental. Caracterizado por un relieve montañoso, Cuetzalan se eleva en promedio a 1 200 m sobre el nivel del mar en la región conocida como *Totonacapan* (lugar de nuestro sustento), territorio caracterizado por pendientes, escarpes y barrancas profundas, lo que hace complicado el acceso a sus poblaciones serranas. De hecho, hasta la década de 1980 las rutas de comunicación eran escasas, por lo que los habitantes indígenas de la región vivieron hasta entonces bastante aislados en comparación con otras regiones similares en México (Báez, 2004), lo que permitió conservar cierta particularidad local muy acentuada, además de otorgarles rasgos identitarios anclados al territorio (Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2018).

El *Totonacapan* posee una riqueza histórica y cultural que data del 600 d. C., cuando los primeros asentamientos toltecas ocuparon la región (Rojas y Fernández, 2019). Por su posición geográfica, la sierra Norte de Puebla se convirtió en una región de tránsito entre las culturas del Golfo y las dominantes del altiplano, conformando un mosaico heterogéneo y culturalmente vasto (Báez, 2004). Si bien la región fue conocida por los conquistadores españoles en su paso hacia el centro de México, no desarrollaron asentamientos regulares en este sitio e, inclusive, hay referencias de la ayuda militar que algunos pobladores del *Totonacapan* ofrecieron a las fuerzas de conquista. Aun así, su difícil acceso los aisló tanto del etnocidio de los siglos XVI y XVII por parte del Imperio español, como de la posterior evangelización de los franciscanos que llegaron a la región durante los siglos XVII y XVIII (García, 1987).

En la actualidad, después de Oaxaca y Chiapas, Puebla es el estado de nuestro país con mayor número de indígenas, de los cuales un alto porcentaje se localiza en la sierra Norte. Históricamente, en esta región han convivido varios grupos étnicos, aunque sobresalen dos de ellos: los nahuas o *maseuales*, según su autodenominación (hablantes del náhuatl, una variante del náhuatl), y los totonacas (Imagen 1).

Imagen 1. Presencia de nahuas y totonacas en la sierra Norte de Puebla.



Fuente: Elaboración propia con base en el Atlas de Pueblos Indígenas de México (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, 2015).

Pese a que hay presencia también de otros grupos indígenas como los otomíes, los mixtecos y los zapotecos, estos representan menos del 1 % de la población indígena de la región (Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], 2015). Por tanto, la riqueza indígena en la sierra Norte es fuerte, lo que se refleja en que casi el 70 % de los residentes hablan alguna lengua indígena, mayoritariamente el náhuatl, aunque también un alto porcentaje es bilingüe y habla también el castellano (Cuadro 1).

Cuadro 1. Población total indígena y condiciones de habla indígena.

	Población			Población hablante de lengua indígena (HLI)					
	Total	Indígena		Total	Monolingüe		Bilingüe		
		Total	%		Total	%	Total	%	
Cuetzalan	47,983	38,798	80,9	31,430	69,7	3,449	11,0	27,933	88,9

Fuente: Elaboración propia con base en los indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México (INEGI, 2015).

En particular, el municipio de Cuetzalan presenta algunas peculiaridades: su densidad poblacional es alta¹, así como el porcentaje de individuos que se dedican a actividades agrícolas, ya que cerca del 30 % de la población económicamente activa labora en actividades propias del

¹ Véase <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=21&mun=043>

primer sector (agricultura, ganadería y aprovechamiento forestal, en este caso) (INEGI, 2020). En este municipio un alto porcentaje de campesinos indígenas y mestizos practican el sistema agroecológico milpa o de cultivo de maíz, en asociación con otros productos agrícolas (jitomate, calabaza, frijol y papas, principalmente), un sistema que ha sido calificado como exitoso debido a su agrobiodiversidad (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Mucho se ha estudiado ya sobre la importancia del sistema milpa entre las comunidades campesinas en nuestro país —y en Mesoamérica, en general— (Perales et al., 2005; Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Altieri, 2009; Fernández-Suárez et al., 2013; Toledo, 2013). En el sistema milpa se integran una multiplicidad de prácticas, creencias y usos que engloban una cosmovisión particular alrededor de la tierra y el territorio, de la producción alimentaria, del cultivo mismo y del trabajo comunitario, lo que se resume en un vínculo de equilibrio y respeto por la naturaleza, elemento esencial para lo que desde la ecología política se denomina patrimonio biocultural.

Desde esta perspectiva teórica, salvaguardar el patrimonio natural de un país, de una región o de una localidad sin salvaguardar las culturas que le han dado forma y sentido significaría reducir la naturaleza a un ente estático, metabólicamente cercenado (Leff, 2003). Asimismo, para esta vertiente el salvaguardar las culturas arraigadas a un territorio significa detener los procesos de destrucción de los ecosistemas donde estas han perdurado por siglos y que les han servido para estructurar un complejo sistema/mundo que ha dado sentido a su existencia tanto material como espiritual (Escobar, 2011).

Para analizar este proceso coevolutivo es fundamental comprender la dimensión de territorialidad que los pueblos indígenas poseen en un espacio determinado. De ahí que Boege (2008) proponga que, para la definición de patrimonio biocultural, se deban contemplar los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente, entre otros factores.

El patrimonio biocultural es, por tanto, una noción que busca dar cuenta de las características culturales que definen a una comunidad, a una cultura, visibilizando cómo estas se encuentran profundamente relacionadas con los ecosistemas que la rodean. En este sentido, las comunidades desarrollan su patrimonio cultural en concordancia con su patrimonio natural, imbricándose de manera constante. De esta manera, se presenta una dependencia basada en rasgos cosmogónicos, tanto material como espiritualmente (Reynoso, 2006).

Por ello, el patrimonio biocultural se encuentra representado tanto por la riqueza biológica presente en un territorio y su variedad cultural y lingüística que se encuentra ahí, como por los productos tangibles e intangibles resultantes (Toledo, 2013), sus sistemas de vida (ciencia, alimentación y conocimiento medicinal, entre otras cosas) (Rojas y Fernández, 2019) y su cosmogonía, espiritualidad y relación con los demás seres vivos y no vivos (Ellison, 2020).

Por tanto, desde la ecología política el patrimonio biocultural es visto como el resultado de un proceso civilizatorio sociohistórico, en el cual los habitantes logran coevolucionar respondiendo a ciclos y patrones bioenergéticos y productivos dados por el ecosistema (Boege, 2008). Este proceso genera un conocimiento en el que la riqueza biológica de una región, de un territorio, se asocia a la cultura y la cosmovisión de determinados grupos sociales. Así:

El patrimonio biocultural es el conocimiento y prácticas ecológicas locales, la riqueza biológica asociada (ecosistemas, especies y diversidad genética), la formación de rasgos de paisaje y paisajes culturales, así como la herencia, memoria y prácticas vivas de los ambientes manejados o construidos. (Lindholm y Ekbiom, 2019, p. 68)

Bajo un esquema integral, Lindholm y Ekbiom (2019) proponen un enfoque integrado para la noción de patrimonio biocultural (Cuadro 2).

Cuadro 2. Enfoque integrado de patrimonio biocultural.

Memorias del ecosistema	Propiedades biofísicas, especies y agentes afectados directa o indirectamente por los humanos. El manejo responsable de los ecosistemas permite su manutención o su extinción, por lo que es básica la comprensión de los saberes ancestrales en las prácticas y la transformación ecosistémica.
Memorias del paisaje	Formas de organización del paisaje tangibles o semitangibles por prácticas humanas (desde sistemas de irrigación, humedales y presas, hasta sitios arqueológicos y ordenamientos territoriales).
Memorias basadas en el espacio	Rasgos vivos del conocimiento y comunicación humana expresadas en toponimia, usos y costumbres, tradiciones orales, arte, ideas y culturas recibidas y transmitidas intergeneracionalmente.
Análisis integrado del paisaje	Marco conceptual y herramientas básicas que, buscando integrar los tres anteriores, hace uso de saberes arqueológicos, botánicos, paleoecológicos, sistemas de información geográfica, entre otros.
Responsabilidad del cuidado y del cambio	Integración del conocimiento ecológico y del patrimonio con innovación y conservación de sistemas sustentables, con la mira en la construcción y confirmación identitarias y de cohesión social.

Fuente: Elaboración propia con base en Lindholm y Ekbiom (2019).

Por lo tanto, patrimonio biocultural es una noción esencial que, desde la ecología política, se usa para comprender las diversas rutas que han permitido a culturas ancestrales desarrollar su cosmovisión anclada a los ciclos biofísicos de sus hábitats, vinculándose profundamente el equilibrio ecosistémico con su espiritualidad y su mundo de vida.

Sin embargo, algunos rasgos de este particular sincretismo biocultural están siendo violentados al ser sometidos a nuevas reglas como resultado del abordaje del modelo extractivista en los territorios. Es decir, el abordaje de un modelo de explotación de recursos que rompe con este equilibrio ha trastocado de manera profunda su patrimonio biocultural. Analicemos, entonces, qué entendemos por extractivismo/neoextractivismo.

El extractivismo es un modelo de exfoliación intensiva de recursos naturales; un esquema de extirpación profunda de bienes comunes de los territorios (Gudynas, 2013) con fines de exportación. Estos bienes comunes, estos recursos naturales, son generalmente exportados sin procesamiento alguno o con un procesamiento mínimo (Azamar y Ponce, 2015; Svampa, 2019) para su aprovechamiento en una gran variedad de industrias alrededor del mundo, colocando a este modelo como un engranaje geometabólico estratégico (Machado, 2011) fundamental dentro del sistema/mundo imperante².

Por tanto, debemos tener claro que, para comprender al fenómeno extractivista moderno, es necesario comprender que no se puede reducir su análisis a un modelo de explotación de recursos naturales o de bienes de la naturaleza, sino que también debe analizarse como una pieza fundamental para el funcionamiento del modelo de acumulación primario/exportador del sistema hegemónico capitalista (Bunker, 2011).

Esta reducción limitaría el foco de atención exclusivamente hacia aquellas regiones y territorios donde este sistema opera a través de megaproyectos, por ejemplo, cuando en realidad debe analizarse como un régimen de poder, como un modelo de dominación norte/sur con impactos socioambientales múltiples como migraciones ambientales continuas y expulsiones masivas de comunidades, con efectos ecosistémicos devastadores (Azamar y Carrillo, 2017) y con repercusiones profundas en los llamados tejidos de la vida³.

Este modelo ha adquirido nuevos rostros y ha ampliado sus fronteras hacia nuevas esferas, lo que se ha denominado como neoextractivismo. Es decir, aunque las nuestras siempre han sido naciones exportadoras de recursos —y de ahí su rol geoestratégico—, lo cierto es que este modelo ha ampliado su radar extractivo hacia otras esferas, al mismo tiempo que ha radicalizado sus técnicas exfoliativas.

Estas nuevas fronteras se expresan en desarrollos y megaproyectos dentro de la industria pesquera, en la búsqueda de nuevos minerales y minerales no convencionales, en la explotación de recursos y bienes comunes para la generación de energías renovables y en las represas, pero, sobre todo, se expresa dentro de la industria agrícola. Nos enfocaremos en el análisis de este modelo neoextractivo en la sierra Norte de Puebla.

Proyectos extractivos en la sierra Norte de Puebla

Gracias a su riqueza en biodiversidad y a la presencia de una gran variedad de recursos naturales, en los últimos 10 años la sierra Norte de Puebla ha sido un territorio amenazado constantemente por la implementación de megaproyectos extractivos de diversos tipos. En

² No es este el espacio, pero hay un debate intenso acerca del génesis de esta dinámica geometabólica. Para mayor alcance, véase Foster (2006).

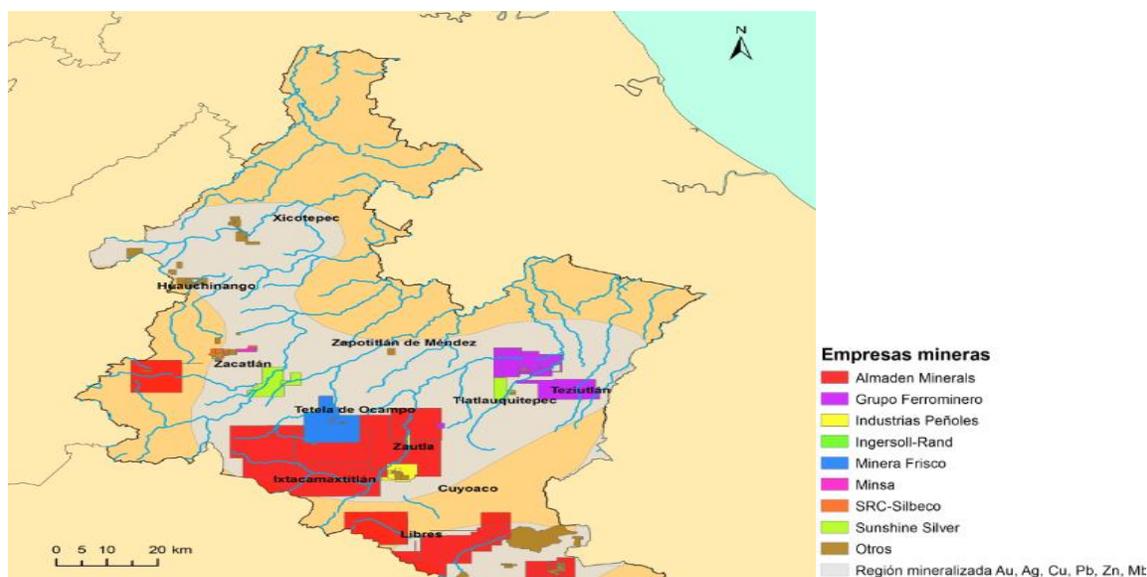
³ En su discurso de agradecimiento por el Premio Princesa de Asturias, la bióloga argentina Sandra Díaz, quien forma parte del grupo de especialistas del IPBES, dijo que “...el tapiz de la vida nos entreteje y nos atraviesa porque eso es lo que indica la más completa y actualizada evidencia científica”, arriesgando la noción de tejido de la vida. Para ver el discurso completo, véase <https://www.youtube.com/watch?v=712e1CfilPc>

2015, por ejemplo, 141 títulos que abarcaban un aproximado de 170 000 h habían sido ya concesionados a proyectos mineros (Bastidas-Orrego et al., 2019). Solo un año más tarde, este número había incrementado a 189 títulos, los cuales abarcaban un total de 370 000 h; para 2019 esta cifra se incrementó a 259 concesiones, con un total de 650 000 h abarcadas⁴.

Aunado a esto, actualmente 35 municipios en Puebla se encuentran involucrados en el desarrollo de megaproyectos para la extracción de hidrocarburos mediante la técnica de fractura hidráulica (*fracking*), abarcando una extensión de casi 450 000 h, con afectaciones de diverso tipo principalmente en 12 municipios: Francisco Z. Mena (42 500 h afectadas), Caxhuacan (38 000 h), Venustiano Carranza (32 397 h), Pantepec (21 849 h), Jalpan (20 426 h), Acateno (17 949 h), Jopala (16 905 h), Tenampulco (13 922 h), Ayototxco de Guerrero (10 595 h), Huehuetla (4 725 h), Tuzamapan de Galeana (4 161 h) y Jonotla (2 977 h)⁵.

Asimismo, es importante recordar que tanto la explotación minera como la fractura hidráulica exigen grandes cantidades de agua y energía eléctrica para su operación, hecho que ha generado que se dieran a conocer nueve proyectos hidroeléctricos en los tres ríos más importantes de la región: Apulco, Zempoala y Ajajalpan (Imagen 2), confirmando la idea de que los megaproyectos no funcionan como células extractivas independientes, sino como una red de proyectos a gran escala que integran el fenómeno extractivo en su conjunto.

Imagen 2. Megaproyectos extractivos en la sierra Norte de Puebla.



Fuente: Romero y Romero (2017).

⁴ Véase <https://www.colaboratorio.org/industria-extractiva-en-puebla-panorama-del-sector-minero-resumen/>

⁵ Véase <https://municipiospuebla.mx/nota/2018-03-11/huachinango/fracking-amenaza-territorio-de-12-municipios-en-la-sierra-norte>

Como consecuencia, han aflorado movimientos de resistencia ante tales proyectos, situándose como una de las regiones del país con el mayor número de problemáticas socioambientales en los años recientes (Bastidas-Orrego et al., 2019; Rojas y Fernández, 2019). En general, estas organizaciones son el resultado de movimientos comunitarios que datan de la década de los años 1980, sobre todo de organizaciones campesinas e indígenas de corte agrarista (Pérez, 2021).

Ahora bien, nos interesa analizar un fenómeno extractivo específico y su repercusión en los territorios y las comunidades en la sierra Norte de Puebla: la agroindustria y su repercusión en el sistema agroproductivo milpa, el cual es un elemento fundamental dentro del patrimonio biocultural maseualmej.

La agroindustria ha sido analizada por su alto impacto extractivo y su tendencia hacia el monocultivo, así como ha sido estudiada y criticada por su carácter altamente invasivo y por su insostenibilidad, ya que promueve y se basa en prácticas como la deforestación, la extracción intensiva de recursos, el agotamiento de acuíferos, la contaminación de las tierras por agroquímicos, la extinción de especies nativas, la fractura de los ciclos del agua, entre otras, y es sostenida por la imposición de una cartera de valores guiados por ideas como el progreso a ultranza, el mercantilismo, la monoproduktividad frente a la biodiversidad y a la cosificación de la naturaleza (Alimonda, 2011).

Una de las esferas más golpeadas por este choque de cosmovisiones es el sistema agroproductivo milpa, alrededor del cual se han hecho una gran cantidad de estudios en los que se ha resaltado la importancia del valor simbólico de los rituales que lo componen, de los simbolismos que encierran una visión sociocósmica compleja que involucra tanto a seres vivos (animales, plantas y seres humanos) como a seres no vivos (espíritus dueños del territorio, guardianes y divinidades), así como la intervención de la fuerza y la presencia de seres ancestrales que facilitan u obstaculizan la buena producción, por lo que las celebraciones alrededor de la milpa y las ofrendas ritualizadas son fundamentales (Ellison, 2020). La milpa es, pues, un elemento primordial para la comprensión del patrimonio biocultural de las comunidades (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Producto de este sistema agroproductivo, existen hoy en día un centenar de nuevas especies de plantas domesticadas y miles de variaciones, nuevos paisajes que resultan de la implantación y el perfeccionamiento de sistemas de producción adaptados a las condiciones locales y a una comprensión del bioritmo productivo de la tierra con tecnologías peculiares, conocimientos de las propiedades culinarias y medicinales de la herbolaria, adaptación de vestimentas, saberes profundos sobre los ciclos de producción acordes al bioritmo ecosistémico, conocimientos del cambio estacional climático, entre otros (Reynoso, 2006).

Hacer milpa, por lo tanto, es un proceso que explica un tipo particular de coevolución, ya que las y los campesinos, por un lado, y los ecosistemas que habitan, por otro, se han moldeado y recreado mutuamente a lo largo del tiempo en un proceso que no se ha detenido. Es decir, la agricultura campesina a través del sistema milpa no es una actividad estática y monocromática o que tienda al monocultivo; se basa, más bien, en una permanente innovación

y resiliencia frente a los problemas cambiantes que se dan en el entorno ambiental, económico y social en el cual se encuentra inmersa (CEMDA, 2017).

El conocimiento ancestral y pragmático del indígena campesino incluye un conocimiento del clima, de los ciclos de lluvia y los ciclos regenerativos de la tierra, de las relaciones con los animales residentes y las especies migrantes en una región determinada, entre otros saberes. Por tanto, se puede afirmar que no existe una sola milpa, sino muchas con particularidades propias, lo que se refleja en la amplia diversidad de especies domesticadas y cultivadas, así como en la diversidad y riqueza de conocimientos, técnicas de producción, rituales, celebraciones y manifestaciones artísticas alrededor de este sistema (Ortega-Paczka, 2003).

A través de este sistema los pueblos originarios han logrado domesticar y generar alrededor del 15 % de las plantas cultivadas en México (Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad [Conabio], 2006), siendo el maíz nativo el cultivo central. En nuestro país, las comunidades indígenas siembran 64 razas de este grano, lo que representa casi el 80 % de los productores en más de la mitad del área destinada a este cultivo en México (Conabio, 2011).

Para el caso de Cuetzalan, observamos que más de la mitad de los productos de la milpa se utilizan para la alimentación directa de los campesinos y sus familias. Además, las y los trabajadores del campo seleccionan y guardan sus semillas y las de otros cultivos, las cuidan y las intercambian entre la comunidad y prueban semillas exitosas de otros campesinos en sus parcelas. Este intercambio posee no solo un valor ambiental y productivo, sino también simbólico, ya que representa el fruto del trabajo comunitario y del *Altepet* (comunidad/territorio), noción que se explicará más adelante.

En este sentido, la Cooperativa Tosepan Titataniske (2017) de los pueblos maseual y tutunaku de la región de Cuetzalan afirma que:

El *milha* (la milpa) es la base de la dieta saludable de nosotros, los maseualmej, y nos permite practicar valores propios, por ese motivo hacemos una ceremonia especial cada que realizamos la siembra: iniciamos utilizando el sahumero para que las semillas tengan buen prendimiento, luego le hablamos a *Totaltikpaknantsin* (la madre tierra) para pedirle permiso porque la vamos a lastimar, en cada esquina del terreno sembramos *achichilyahuit* (maíz rojo) porque es fuerte y detiene el viento [...] Cuando se hace la siembra, las mujeres nos encargamos de llevar la comida al mediodía a la milpa y compartimos los alimentos con todos los hombres que están labrando la tierra para que las mazorcas se den bien y llenas de maíces. Durante todo el proceso, la familia participa en las diferentes etapas de la producción: siembra, limpia y cosecha. La milpa es una muestra de la relación tan cercana que mantenemos los maseualmej con nuestro territorio [...]. En la milpa acompañamos al *taol* (maíz) con *et* (frijol), *ayot* (calabaza), chiltepin, *papalo kilit* (pápalo), *tomat* (tomate), yuca y otros *kilitmeth* (quelites). (pp. 68-69)

Por tanto, se puede asegurar que el agrosistema productivo milpa no solo observa a la tierra como generadora de alimento, sino que tras ella hay todo un imaginario simbólico que genera un particular vínculo de identidad del campesino y del indígena con su territorio. Para

ellas y ellos, los verdaderos productores del maíz y de cualquier alimento proveniente de la tierra son los dioses y los santos; el trabajo humano es percibido solo como un servicio que se presta a su voluntad. De ahí la importancia de un ritual inicial adecuado, ya que este determinará el logro de un buen o un mal ciclo agrícola al considerarse parte del ciclo mismo de reproducción. Este simbolismo promueve, a su vez, un vínculo comunitario que cobra vida alrededor de la siembra y la cosecha.

Entre los maseualmej tal vínculo se nombra *Altepet*, noción indígena que nos señala la profundidad biocultural en la región y cuya traducción al castellano sería comunidad/territorio. Con el vocablo *altepet* los maseuales designan al territorio comunitario y, al mismo tiempo, a la misma comunidad de personas y seres que lo conforman —que incluye, como ya hemos mencionado, a seres vivos y no vivos—.

Este patrimonio refiere la existencia de la memoria biocultural, entendida como el conjunto de saberes que integran tanto la cosmovisión de estos pueblos como el sistema de conocimientos productivos y prácticas a través de las cuales los indígenas y campesinos interpretan el acontecer y guían su actuar diario (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Así, la materialización de esta memoria engloba los recursos naturales bióticos, su uso de acuerdo con sus patrones culturales y los agrosistemas tradicionales en tanto expresión de la diversidad biológica domesticada tras siglos de prácticas en la milpa y experiencias compartidas de generación en generación (Boege, 2008).

El patrimonio biocultural maseualmej puede estudiarse, pues, desde el bien común de los pueblos indígenas y de las comunidades campesinas, un bien común que es indispensable para el bienestar y el buen vivir de esta comunidad y sobre el cual han estructurado su identidad cultural. Son, en este sentido, “...bienes que pertenecen y responden al interés de todos y cada uno de los integrantes de una comunidad” (Vercelli y Thomas, 2008, p. 50). De hecho, algunos estudios afirman que estos bienes comunes son una pieza fundamental para el logro de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, ya que se conforman por lazos comunitarios de confianza entre los miembros y, en el caso del sistema milpa, implican también la capacidad de resiliencia que pueden tener en caso de alterarse, particularmente en modelos que dependen de factores variables como los cambios en los patrones climáticos, las tormentas, las heladas inesperadas, o bien determinantes no humanos como, desde su cosmovisión, la voluntad de seres no vivos. (Ostrom, 2003).

Para ejemplificar esto, introducimos algunas reflexiones acerca del trabajo etnográfico en la región. La organización del trabajo de campo que realizamos en Cuetzalan constó de dos etapas: la primera durante la primera semana de abril de 2021, época de siembra de la milpa; y la segunda durante la última semana de agosto y la primera de septiembre del mismo año, época de cosecha. La delimitación de tales periodos se basó en la idea de acompañar las labores de campo en ambos momentos, recabando información sobre los rituales, costumbres y patrones simbólicos que acompañan los procesos de siembra y cosecha, así como la recuperación de experiencias y saberes comunitarios. A través del contacto que se tiene con la dirigencia de la Cooperativa Tosepan Titataniske, se lograron establecer vínculos con algunos habitantes de la región sur de la comunidad, con quienes se sostuvieron entrevistas no

estructuradas y acompañamientos a otras labores comunitarias, algunas de las cuales se narrarán a lo largo del texto.

Para algunas y algunos miembros de la comunidad, la preservación de rituales alrededor de la milpa es fundamental para garantizar la buena cosecha. La idea de equilibrio entre los espíritus del monte y las o los cuidadores es básica, equilibrio que se pide a través de la *danza de los voladores*. Acompañamos, para ello, a Moisés E. y Aldegundo G., danzantes pertenecientes al grupo Coetic Cuetzalan, con quienes fui partícipe del proceso alrededor de la preparación de esta danza/ritual con la que se pide a los guardianes del agua la presencia del líquido vital para la cosecha anual.

Moisés practica la danza desde los 10 años, costumbre heredada de su padre, y es caporal desde hace 5; Aldegundo es danzante desde los 12 y aspira a ser caporal. En un primer momento, el grupo de danzantes debe iniciar el ritual de veneración a *Talokan*, sitio sagrado donde se encuentran los ancestros maseualmej y donde se resguardan las semillas, las plantas, los animales, el agua, el fuego... Allí habitan también los guardianes de la naturaleza, seres no vivos que los guiarán hacia el sitio donde deben elegir el árbol que servirá para la fabricación del mástil de la danza.

Moisés me explica, mientras se alista para partir al bosque, que para los maseualmej el *Talokan* se encuentra bajo tierra, en el subsuelo, en esa parte —me dice con un tono de sarcasmo— que nuestra constitución señala como propiedad de la nación y donde el Gobierno ha hecho concesiones para la explotación minera o donde se permite entubar ríos para hacer hidroeléctricas o perforar el suelo para la extracción de gas y petróleo. En el *Talokan* —me dice para cerrar su idea— está el árbol de la vida, donde están las raíces maseuales. Por ello, defender el territorio no es solo una cuestión de hectáreas, es defensa de la espiritualidad y de los seres no vivos que los han preservado desde siempre.⁶

El mástil que irán a conseguir al bosque es una extensión de este árbol de la vida, el cual se debe colocar en el centro del poblado, garantizando así el ciclo hídrico para la milpa. En el trayecto, Moisés debe prestar especial atención a las señales del colibrí, su *tonal* (el animal con quien se identifica a una persona de acuerdo con las características de su nacimiento). El *tonal* de ambos, de Moisés y de Aldegundo, es un animal que no le teme a las alturas, y por eso ellos fueron elegidos para participar en la danza de los voladores.

Moisés me narra cómo él debe procurar el bienestar de su *tonal* y, desde una perspectiva comunitaria, debe procurar también el cuidado y la protección del *tonal* de otros para garantizar el equilibrio comunitario, en un respeto por la diversidad biocultural maseual. De no hacerlo y faltarle al respeto, lo que no solo se reduce a un animal, sino también a los elementos que componen al sistema natural en su conjunto, puede “desequilibrar” su esencia y,

⁶ Seres no vivos es una noción que simboliza la entidad espiritual que, bajo la cosmovisión maseualmej, se encuentra presente en la naturaleza. Así, las piedras, las montañas, los volcanes, los ríos y las mareas poseen una entidad que, pese a no encarnar una entidad viva, posee fuerza y energía vitales. Para profundizar, véase Reynoso (2006).

como consecuencia, su espíritu se quebrantará; para restaurarlo, tendría que realizar un ritual complejo para pedir por ello a los guardianes del entorno.⁷

La idea de vincular a una persona con un elemento de la naturaleza es un rasgo característico de las culturas amerindias (Lewy, 2015) que expresa su profundo sentido de la ecodependencia, lo que implica, a su vez, un sentido comunitario de respeto hacia los otros a través del cuidado de los *tonales*. La pérdida de este equilibrio significaría, en el fondo, una pérdida del sentido comunitario que impactaría a toda la población, eventualmente. Indudablemente, este es uno de los elementos simbólicos más sólidos entre los maseualmej, el cual se encuentra en la base ideológica de su resistencia y defensa del territorio: es la defensa de sus *tonales*, de sus espíritus y de los seres que los resguardan, elementos fundantes de su patrimonio biocultural.

Ya elegido el árbol, se debe solicitar permiso al dueño de los terrenos para que done el árbol y participe así de la ofrenda comunitaria, no sin antes realizar un ritual para agradecer a los guardianes de los bosques, reconociéndolos por las cosechas y la salud de la comunidad, al tiempo que se les pide por la protección continua, vertiendo aguardiente en la base del árbol y en dirección a los cuatro puntos cardinales, encendiendo velas, cantando y bailando alrededor del árbol. Es un ritual festivo lleno de simbolismos en la vestimenta, en los alimentos y la bebida, en la hora del día en la que debe iniciar el ritual, así como en el rol de cada uno de los participantes. Dura varias horas y los danzantes, encabezados por el caporal, el único responsable de tocar un instrumento musical, rezan y sienten el árbol, lo abrazan y lo veneran.

Constantemente, Moisés y Aldegundo me resaltan cómo las emociones que acompañan a este ritual —lo que también es un elemento común en las tradiciones amerindias— son fundamentales para el resultado de la acción ritual, ya que las energías positivas o negativas de todas y todos los que están involucrados influyen en todo el proceso.

Una vez finalizado, cortan el árbol a machetazos, lo limpian e inician el traslado hacia la capilla donde realizarán su limpieza final y el ritual para la danza. Recurren poco a la fuerza de las máquinas, ya que confían en que la comunidad logrará realizar el trabajo. Se requirió la fuerza de casi 50 hombres para, después de 4 horas de traslado, ubicarlo en el sitio exacto: casi 10 km. de una labor comunitaria cargada de energía, de orgullo, de mucho sacrificio y esfuerzo, pero rodeados de una atmósfera de alegría, de humor, de música, pulque, cantos y sudor; varias veces repetían a coro “*iakinin altepet!*”, inosotros somos comunidad/territorio! “*Tepeyolot*⁸ te ha puesto ahora aquí”, me dijo Moisés al finalizar todo, dándome un vaso de aguardiente, involucrándome y tomándome del hombro.

Como también ha sido ya estudiado desde la antropología cultural (Reynoso, 2006), las danzas rituales acompañan a todo el ciclo agrícola de la milpa. No es un evento aislado, sino que compone un proceso largo que requiere del esfuerzo comunitario para asegurar la buena

⁷ Para un análisis de este ritual véase el estudio de los nahuas y teenek en la Huasteca veracruzana, encabezado por Ariel de Vidas (2019).

⁸ Dueño del monte.

cosecha, convirtiéndolo así en un elemento biocultural clave para preservar el bienestar de la comunidad.

Hombres y mujeres acostumbramos a darnos la mano vuelta, donde el trabajo no se paga con dinero, sino con trabajo. Utilizamos *tamakepalis* (mano vuelta) para realizar labores del campo, para construir las viviendas, para las fiestas patronales con las danzas y hasta para los velorios. Cuando una familia maseual ayuda a otra con la mano vuelta, sabe que cuando la necesite también la recibirá. (Cooperativa Tosepan Titataniske, 2017, p. 68)

Ciclos agrícolas, buenas cosechas y la energía positiva de las personas que participan, es decir, la buena relación entre las personas vivas con los seres no humanos (plantas, animales, espíritus, guardianes, divinidades...) se consideran piezas clave para comprender la cosmovisión maseualmej tras su identidad proveniente desde el sistema milpa, tras el sentido comunitario que establecen con el *kuojtakiloyan* (monte donde producimos).

Esta interacción se encuentra en la base de la defensa de su territorio: es la defensa de la diversidad cultural equiparable a la importancia de la diversidad biológica de la región, ya que son piezas indisolubles debido al nivel profundo de compenetración de estas comunidades con su entorno, hecho que les ha permitido el desarrollo de características socioculturales basadas en un equilibrio sociometabólico con el sistema natural.

Es por ello que las particularidades de los hábitats y de los territorios reflejan la cultura de dicha sociedad.

Es precisamente la diversidad cultural que ha permitido al ser humano poblar el planeta y de hacer un uso intensivo, y frecuentemente sustentable, de los recursos naturales correspondientes a su biodiversidad (...) muchas de las reglas culturalmente definidas y transmitidas por los diferentes pueblos (...) nos revelan una sistematización de conocimientos y experiencias acumuladas durante largos periodos anteriores a la economía del mercado mundial. (Grünberg, 2003, p. 88)

Esta profundidad denota lo que se denomina la cosmopolítica del territorio (Ellison, 2020), resumido, como ya hemos visto, en un modelo sociocósmico en el que seres humanos y no humanos (seres celestes y del inframundo) interactúan en un espacio-tiempo indeterminado, integrándose a través de una serie de rituales que garantizan la continuidad de los ciclos de vida naturales.⁹ Este complejo sistema de representaciones, rituales y percepciones (es decir, entre aspectos fenomenológicos, praxis y cosmovisión indígena) conforman un modelo ontológico de relación con el territorio o la cosmopolítica territorial, “hacer mundo” o *mundiación*, en términos de Descola (2012). Es, en suma, lo que se denomina patrimonio biocultural.

⁹ Ellison (2020) desarrolla de manera excepcional esta noción discursiva sobre el patrimonio biocultural a través del análisis del *altepetl/chuchutsipi*, el heliocentrismo mesoamericano, la asociación cardinal con los colores del maíz y los completos vínculos entre el micro y macrocosmos indígena.

A pesar de haber un debate intenso sobre el uso político de esta noción, ya que reduce la complejidad del pensamiento, las prácticas y las representaciones ecológicas indígenas, lo cierto es que ha otorgado una posición política inicial para la defensa de los cuerpos y los territorios campesinos e indígenas con un sentido ontológico ampliado. A través de la noción de patrimonio biocultural se busca explicar la defensa del territorio desde una comprensión no occidentalizada de los hilos complejos que establecen las comunidades con el entorno, con el territorio y el paisaje, con el monte y con la milpa. De ahí que, en su defensa, se organicen movimientos de resistencia territorial comunitaria.

La defensa del territorio: acciones colectivas y movilización de la comunidad maseualmej

Los movimientos sociales por la defensa del territorio tienen raíces y motivaciones de diversos tipos. En nuestro caso, hay dos elementos que pueden explicar el surgimiento de las organizaciones indígenas de la sierra Norte de Puebla: el primero es de carácter sociopolítico y responde al repliegue del apoyo gubernamental gracias al viraje que en Latinoamérica se experimentó en la década de los años 1980 hacia una economía neoliberal; el segundo elemento es de carácter cultural: el surgimiento explosivo del movimiento indígena nacional impulsado por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) a mediados de los años 1990 en el sureste mexicano (Báez, 2004), lo que impulsó al movimiento indígena a nivel nacional.

Ambos hechos impulsaron la apertura de espacios de respuesta comunitaria, lo cual, para el caso de los maseualmej, derivó en la creciente participación política de las comunidades indígenas y en la progresiva capacidad organizativa a través de movimientos sociales y de cooperativas, lo que devino en la creación de diversas organizaciones políticas indígenas en la región con diversos tópicos (Cuadro 3).

Cuadro 3. Organizaciones cooperativistas maseuales con influencia en Cuetzalan.

Año	Organización	Giro
1997	Cooperativa Maseual Xicaualis (fuerza indígena en náhuat)	Cooperativa cuya función inicial fue mejorar precios para sus socios (café, pimienta y miel virgen). Hoy en día, esta organización ofrece café orgánico a través de la marca Café Tosepan, y miel a través de la marca Miel Virgen, producto que, por su alta calidad, se ofrece exclusivamente a consumidores mexicanos.
1997	Movimiento Cooperativo Indígena Tosepan Titataniske (unidos venceremos en náhuat)	Conformada inicialmente como cooperativa de consumo para combatir la carestía de productos en la sierra en la década de los años 1980.

Año	Organización	Giro
1997	Cooperativa Tosepan Siuamej (mujeres unidas en náhuat)	Cooperativa de gestión de unidades productivas locales, de proyectos ecoturísticos y de defensa de derechos de las mujeres. Este organismo ha logrado visibilizar problemáticas de género, de la cultura del cuidado, del impacto económico de la incorporación de la mujer a la economía local, de derechos sobre el cuerpo, etc.
1998	Cooperativa Tosepantomin (dinero de todos en náhuat)	Cooperativa que ofrece servicios financieros a campesinos (capta ahorros, otorga créditos, ofrece seguros de vida, paga remesas, etc.) y ha creado 13 <i>kaltomineualoyan</i> (casa donde se guarda el dinero). Hoy en día está registrada ya como Cooperativa de Ahorro y Préstamo ante la Comisión Nacional Bancaria.
2000	Tosepan Tichanchiuaj (juntos construimos nuestros hogares en náhuat)	Cooperativa que permite alternativas de construcción de viviendas para convertirlas en viviendas sustentables a través de ecotécnicas tendientes al ahorro de energía, el aprovechamiento de agua, tratamiento de aguas residuales, el reciclaje de residuos domésticos y de la parcela, así como la producción de alimentos de traspatio.
2003	Centro de Formación Kaltaixpetaniloyan (lugar donde se abre el espíritu en náhuat)	Centro para la formación de cooperativistas en diversos temas a través de la socialización de conocimientos.
2004	Cooperativa Tosepan Ojta Sentikitinij (juntos trabajamos el bambú en náhuat)	Cooperativa que genera empleos a jóvenes en talleres de fabricación de muebles, materiales de construcción y artesanías basados exclusivamente en bambú producido en la región.
2004	Cooperativa Tosepan Kali (casa a todos en náhuat)	Cooperativa que ofrece servicios de ecoturismo a visitantes de Cuetzalan, otorgando actividades que involucren la visita a productores locales y con servicios de educación e interpretación ambiental.
2006	Centro de Formación Tosepan Kalnemachtiloyan (escuela de todos en náhuat)	Centro educativo que ofrece un modelo alternativo al ofrecido por la Secretaría de Educación Pública (SEP), en el que se recuperan conocimientos y costumbres de la población indígena, rescate de lenguas nativas, conocimiento del sistema milpa y valoración del trabajo comunitario.
2009	Cooperativa Tosepan Pajti (salud para todos en náhuat)	Cooperativa que diseña programas de salud enfocados en la prevención de enfermedades con atención a familias pobres, privilegiando alternativas de curación poco agresivas.
2012	Radio comunitaria Tosepan Limaxktum (universo de todos en náhuat y totonaco)	Radiodifusora trilingüe (en náhuat, totonaco y español) que busca fortalecer tradiciones, costumbres, prácticas y valores nahuas y totonacos. Su importancia es tal, que la comunidad asegura que es,

Año	Organización	Giro
		después de las asambleas, el medio de comunicación más exitoso entre la población.
2015	Cooperativa Guendaliza'a	Cooperativa cuyo objetivo es la construcción de un espacio de vida digno para 48 familias.

Fuente: Elaboración propia con base en Unión de Cooperativas Tosepan (2017).

Estas cooperativas han sido analizadas como producto de las necesidades sociales que resultaron del retiro paulatino de las instituciones gubernamentales, hecho que generó un alto índice de marginación y el nacimiento de fuertes cacicazgos en la región (Unión de Cooperativas Tosepan, 2017). La carencia de alimentos, usura e intermediarismo perpetuaban estas condiciones, lo que motivó a la organización comunitaria (Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2018).

La respuesta comunitaria logró conformar, con el paso del tiempo, una de las organizaciones con mayor presencia en la región: la Unión de Cooperativas Tosepan (en adelante, U. C. Tosepan). Actualmente, este organismo reúne a 395 cooperativas locales con más de 30 000 socios cooperativistas, en su mayoría indígenas (73 %), con una amplia participación de las mujeres indígenas (64 %) y cerca de 9 000 niñas y niños incorporados como ahorradores. Llama la atención que esta organización comunitaria buscó asirse de una narrativa que les permitiera comprender y debatir con la cosmovisión occidental, representada por los representantes gubernamentales y los representantes empresariales. Por ello, en la actualidad, esta organización cuenta con un cuerpo de asesores conformado por 25 profesionistas y 60 promotores comunitarios que asumen la asistencia técnica del organismo (Unión de Cooperativas Tosepan, 2017).

Por tanto, se comprende por qué este organismo ha jugado un papel vital en la intermediación regional, ya que sus miembros pasaron de ser intérpretes de leyes de importancia en la vida de la localidad (por ejemplo, transcribieron lo estipulado en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo acerca del derecho sobre los territorios indígenas) a ser artífices de la movilización indígena por la defensa del territorio tras el intento por imponer megaproyectos de explotación minera en la zona, tras la búsqueda de introducir la agroindustria en la sierra Norte de Puebla y granos genéticamente modificados. Se ha documentado un gran número de movilizaciones encabezadas por este organismo, cuyo objetivo esencial es detener la implementación de megaproyectos en la región, algunos de tipo minero, forestal, acuífero, entre otros¹⁰. Presentamos algunas de ellas:

Si bien hay datos de defensa del territorio desde los años 1980 vinculados con la prohibición de la tala inmoderada e ilegal en la sierra, no es sino hasta principios de este siglo

¹⁰ Para un análisis periodístico completo de este fenómeno véase <https://poderlatam.org/2022/07/llaman-a-defender-los-bosques-y-el-territorio-de-la-sierra-norte-de-puebla-frente-a-extractivismo-y-sobre-explotacion/>

que las organizaciones cobran fuerza a raíz de su lucha en contra de la introducción del maíz transgénico (Ellison, 2020). El mejor ejemplo es la Organización Unidad Indígena Totonaca-Nahua (Unitona), organismo que establece vínculos con el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami) y con el Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (CECCAM), organismos de la sociedad civil especializados en materia ambiental y derechos humanos que dotan de una narrativa científica, de un discurso socioambiental y de derecho fundamental para comprender el proceso de lucha que sirvió de catalizador de la movilización regional y de la emergencia del discurso de defensa del territorio enarbolado por los indígenas maseualmej de Cuetzalan, en la búsqueda de la preservación del patrimonio biocultural.

Como resultado de esta movilización, Unitona organizó entre 2003 y 2005 una serie de encuentros regionales con indígenas de la región para informar sobre las consecuencias de la siembra con maíz transgénico, el daño a la biodiversidad local de la región y el daño del monocultivo a la diversidad del maíz¹¹. Estos encuentros afianzaron la idea de la defensa del territorio y del maíz como bandera de organización para la preservación del patrimonio biocultural maseualmej. Concluyeron, además, que los apoyos gubernamentales recibidos a través de programas como Prospera y Procampo mostraron ser ineficientes, ya que estaban altamente burocratizados y promovían la siembra a partir del uso de insumos comerciales, lo que en esencia rompe con el quehacer de la milpa. Asimismo, se valoró el acercamiento tanto con universidades como con instituciones que incorporaran valor al trabajo comunitario y conocimiento sobre mejora en las técnicas agrícolas¹².

Hoy en día la presencia y las movilizaciones se centran en la defensa del territorio ante las amenazas que representan las concesiones a grandes empresas transnacionales que buscan explotar la riqueza minera de la región, así como en obstaculizar la puesta en marcha de los megaproyectos de construcción de plantas hidroeléctricas que afectan directamente a la distribución hídrica (Rojas y Fernández, 2019).

Aunado a lo anterior, y como estrategia para garantizar la defensa de su territorio, Cuetzalan cuenta con un Ordenamiento Territorial (OT) que funge como herramienta legal para la gestión de su territorio. La estructuración del OT contó con la participación de amplios sectores de la población, encabezados por U. C. Tosepan, y buscó responder al mantenimiento del estilo de vida de los indígenas de la región y, gracias a ello, a los lineamientos y políticas establecidos en el documento: el uso del suelo se restringe y prohíbe el establecimiento de megaproyectos en sus territorios (Durán, 2014).

Para ello, se conformó el Comité del Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC) en 2012, el cual cuenta con un Órgano Ejecutivo y un Órgano Técnico, quienes se encargan de estudiar y valorar los megaproyectos a la luz del impacto sobre sus territorios¹³. Las organizaciones locales y regionales se encuentran representadas en el COTIC y celebran acciones de resistencia a través de asambleas regionales, encabezadas por la Unitona y la U. C.

¹¹ Véase <https://www.jornada.com.mx/2013/04/13/oja-sierra.html>

¹² Véase http://www.biodiversidadla.org/Autores/Unidad_Indigena_Totonaca_Nahuatl_Unitona

¹³ Véase <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/tosepan-semarnat-ordenamiento/>

Tosepan, las cuales realizan asambleas en puntos amenazados para mostrar su organización y solidaridad ante las amenazas¹⁴.

A partir de esto, se creó el Consejo Tiyat-Tlalli, el cual actúa como coordinador regional. El discurso de la defensa del territorio se basa en el resguardo del patrimonio biocultural, el cual ha logrado detener megaproyectos encabezados por capital privado (sobre todo, enfocados en la extracción minera)¹⁵ y proyectos de extracción petrolera de la paraestatal Petróleos Mexicanos (Pemex)¹⁶.

Asimismo, un elemento básico para comprender la importancia de la resistencia maseualmej fue evitar la terciarización laboral posterior a la declaratoria en 2002 de Cuetzalan como Pueblo Mágico¹⁷ a través de la participación comunitaria; este concepto ha sido utilizado desde distintos ámbitos en tanto requisito fundamental para el proceso de desarrollo local (Mathbor, 2008). Aunado a esto, de acuerdo con las características del territorio y con los recursos bioculturales de una región, se ha tomado al sector turismo como un estandarte del desarrollo regional (Secretaría de Turismo [Sectur], 2007). Sin embargo, es importante el abordaje sobre las afectaciones profundas del turismo tradicional (Navarro et al., 2019), por lo que el turismo alternativo ha sido propuesto como una dinámica no depredadora, sostenible e incluyente, ya que en este tipo de turismo la gestión territorial recae en los pobladores originales.

En México, las comunidades que han adoptado entre sus estrategias el turismo alternativo como una opción para la diversificación económica lo han hecho desde diferentes esquemas y bajo diferentes modelos de cooperación comunitaria (Sánchez et al., 2013). En Cuetzalan sobresale Masehual Siuamej Mosenyolchicauanij (mujeres que trabajan juntas y se apoyan), cooperativa que inicia gestionando el hotel Tazelotzin, el cual, además de ofrecer el servicio de hospedaje bajo criterios de sostenibilidad, promueve la venta de artesanías elaboradas por un conjunto de cerca de 300 mujeres socias de la iniciativa Masehual, talleres sobre conocimientos de herbolaria tradicional y recorridos rurales en la región. La asociación recibe el apoyo gubernamental de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol, hoy Secretaría del Bienestar) y pertenece, desde 2010, a la Red de Turismo Indígena de México y a la Red Estatal de Turismo Indígena de Puebla.

¹⁴ Véase <https://rights.culturalsurvival.org/el-ordenamiento-territorial-como-herramienta-para-la-defensa>

¹⁵ En 2013, los Órganos Ejecutivo y Técnico dieron marcha atrás a proyectos de explotación minera encabezados por la Compañía Minera Autlán. Para mayor detalle, véase <https://hijosdelatierra.espora.org/comite-de-ordenamiento-territorial-de-cuetzalan-exige-cese-de-amenazas-contra-sus-miembros/>

¹⁶ En 2016 dieron marcha atrás al Proyecto Regional Petrolero Poza Rica-Altamira y Aceite Terciario del Golfo 2013-2015 de Pemex, el cual intentaba atravesar gasoductos por la región y llevar a cabo labores de exploración y producción de hidrocarburos. Para mayor detalle, véase <https://hijosdelatierra.espora.org/category/temas/extractivismo/>

¹⁷ El programa estatal del Gobierno mexicano denominado Pueblos Mágicos busca generar una marca distintiva a ciertas localidades con atractivo turístico debido a sus características geográficas, arquitectónicas, culinarias y de tradiciones. Hay un serio debate sobre las bondades del programa, ya que en algunos casos ha generado fenómenos como gentrificación, terciarización, despojo y explotación laboral, así como impactos ecológicos profundos en ciertas regiones (López, 2018; Shaadi et al., 2017).

Conclusiones

Las poblaciones no inmersas totalmente en el sistema capitalista de producción y en el proyecto civilizatorio moderno constituyen hoy en día alternativas otras de bienestar social y ambiental, con cosmovisiones que distan totalmente del crecimiento económico ilimitado que enarbola dicho proyecto. Estos estilos de vida se fundamentan en alternativas productivas ancestrales como la milpa que, más allá de poseer un sentido económico, engloban una visión sociocósmica que escapa a la interpretación ontológica y epistémica occidental. La resistencia que ofrecen al capital global permite la conservación de su patrimonio biocultural, el cual, ante la crisis civilizatoria contemporánea, otorga una vía de exploración a estilos de vida con intercambios metabólicos más equilibrados con el sistema natural.

Por ello, es fundamental comprender y valorar los vínculos profundos que su acontecer cotidiano, sus costumbres, sus rituales, su sentido de vida y su acercamiento al mundo de los no vivos posee, además de comprender cómo están totalmente ligados a la percepción, al conocimiento y a un incuestionable respeto por los ciclos naturales de la vida y de la naturaleza. El control sobre sus territorios es, por ello, de vital importancia, ya que permite pensar en alternativas productivas, distributivas y de consumo responsable y a escala local que posibiliten el buen vivir de la población.

En ese sentido, creemos que debemos reflexionar sobre sus dinámicas de relación basadas en la vida en comunidad que atestiguan una coevolución con el entorno que los rodea y que han asegurado la perpetuación de la vida comunitaria basada en entendidos de solidaridad, ayuda (*quipalehuiya*), comunidad/territorio (*altepet*) y “mano vuelta” (*amakepalis*).

Las poblaciones campesinas indígenas del *Totonacapan* no solo comprendieron que la explotación irracional de los recursos naturales en su región los colocaría en una situación de completa vulnerabilidad ante los embates del capital global, sino que lograron valorar en su justa dimensión el valor de sus saberes milenarios, de su lengua, sus tradiciones y su cosmovisión, retomando el trabajo colectivo para organizarse y generar cooperativas que promovieran la participación de la comunidad, que visibilizaran el papel de la mujer indígena en contextos complejos como el mexicano y que lograran unirse en torno al ordenamiento territorial para autogestionar el destino en sus territorios.

Ha sido una lucha no exenta de conflictos, con distanciamientos y luchas internas que han quebrantado a la comunidad en múltiples ocasiones. Sin embargo, el ideal de pertenencia maseualmej ha imperado y el bienestar comunitario les ha permitido encauzar sus movilizaciones. El control de sus territorios es, en fin, el control de sus espacios, donde tejen su vida y tejen hoy su propia historia.

Referencias

Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En H. Alimonda (Coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología Política y minería en América Latina* (pp. 11-20). Clacso.

Altieri, M. (2009). Agroecology, Small Farms and Food Sovereignty [Agroecología, pequeñas granjas y soberanía alimentaria]. *Monthly Review*, 61(3), 102-113. https://doi.org/10.14452/MR-061-03-2009-07_8

Ariel de Vidas, A. (2019). El arte de combinar. La gestión ritual de horizontes religiosos distintos en medio nahua y *teenek* de la Huasteca veracruzana (México). *Anales de Antropología*, 53(1). <https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2019.1.64622>

Azamar, A. y Carrillo, G. (2017). Extractivismo y deuda ecológica en América Latina. *Revista Luna Azul*, (45), 400-418. <https://doi.org/10.17151/luaz.2017.45.20>

Azamar, A. y Ponce, J. (2015). El neoextractivismo como modelo de crecimiento en América Latina. *Economía y Desarrollo*, 154(1), 185-198.

Báez, L. (2004). *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Bastidas-Orrego, L., Ramírez-Valverde, B., Cesín, A., Juárez, J., Martínez, D. y Vaquera, H. (2019). Las comunidades de la Sierra Norte de Puebla, México, frente a los megaproyectos de minería. *Revista de El Colegio de San Luis*, 9(18), 183-207. <https://doi.org/10.21696/rcsl9182019899>

Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral Totamachilis. (2018). Antropología crítica, antropología compartida y autoetnografía entre los maseualmej de la sierra nororiental de Puebla (1984-2015). *Anales de Antropología*, 52(1). <http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.03.002>

Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bunker, S. (2011). Materia, espacio y tiempo en la globalización: el caso de Carajás en la Amazonia brasileña. En H. Alimonda (Coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 127-134). Clacso.

Cardoso-Ruiz, R., Gíves-Fernández, L., Lecuona-Miranda, M. y Nicolás-Gómez, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del Buen Vivir/Sumak kawsay. *Contribuciones desde Coatepec*, (31). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150017005>

Centro Mexicano de Derecho Ambiental. (2017). *Derechos Humanos y Patrimonio Biocultural, El Sistema Milpa como cimiento de una política de Estado cultural y ambientalmente sustentable*. CEMDA.

Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. (2006). *Documento base sobre centros de origen y diversidad en el caso del maíz en México*. https://www.biodiversidad.gob.mx/media/1/genes/files/Elementos_2006.pdf

Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. (2011). *Base de datos del proyecto global “Recopilación, generación, actualización y análisis de información acerca de la diversidad genética de maíces y sus parientes silvestres en México”*. Conabio.

Cooperativa Tosepan Titataniske. (2017). *Código Masewal. Plan de vida. Soñando los próximos 40 años de Tosepan. Reflexiones*. Cooperativa Tosepan Titataniske.

Delgado, G. (Coord.). (2014). *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.

Durán, L. (2014, 17 de junio). *El ordenamiento territorial ecológico de Cuetzalan, una herramienta para la defensa del territorio ante megaproyectos*. La Jornada de Oriente. <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/el-ordenamiento-territorial-ecologico-de-cuetzalan-una-herramienta-para-la-defensa-del-territorio-ante-megaproyectos-el-caso-del-proyecto-de-pemex/>

Ellison, N. (2020). Altepét/Chuchutsipi: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla, México. *Trace*, (78), 78-122. <https://doi.org/10.22134/trace.78.2020.742>

Escobar, A. (2011). Ecología Política de la globalidad y la diferencia. En H. Alimonda (Coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología Política y minería en América Latina* (pp. 61-92). Clacso.

Fernández-Suárez, R., Morales-Chávez, L. y Gálvez-Mariscal, A. (2013). Importancia de los maíces nativos de México en la dieta nacional. Una revisión indispensable. *Revista Fitotecnía Mexicana*, 36(3-A), 275-283. <https://doi.org/10.35196/rfm.2013.3-S3-A.275>

Foster, J. (2006). *El redescubrimiento del imperialismo*. Clacso.

García, B. (1987). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México.

Grünberg, G. (2003). ¿Existe una política de desarrollo compatible con la diversidad cultural? Apuntes desde Guatemala. En E. Gugenberg (Ed.), *Comunicación intercultural en América Latina: ¿del conflicto al diálogo?* (pp. 54-76). International Academic Publishers.

Gudynas, E. (2013). *Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales*. Observatorio del Desarrollo, Centro Latinoamericano de Ecología Social.

Gudynas, E. (2018). Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (143), 61-70. https://www.fuhem.es/papeles_articulo/extractivismos-el-concepto-sus-expresiones-y-sus-multiples-violencias/

Harvey, D. (2004). *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*. Clacso.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Censo de Población y Vivienda*. https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/?ps=microdatos#Resultados_generales

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). *Encuesta Intercensal*. <https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/214>

Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. (2015). Atlas de Pueblos Indígenas de México. <http://atlas.inpi.gob.mx/puebla-2/>

Leff, E. (2003). La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción. *Polis Revista Latinoamericana*, (5), 1-17. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922003000100003>

Lewy, M. (2015). Más allá del ‘punto de vista’: socorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas. *Estudios Indiana*, (8), 83-98. https://www.academia.edu/17243740/M%C3%A1s_all%C3%A1_del_punto_de_vista_sonorismo_amerindio_y_entidades_de_sonido_antropomorfas_y_no_antropomfas2015_

Lindholm, K. y Ekbiom, A. (2019). A framework for exploring and managing biocultural heritage [Un marco para explorar y gestionar el patrimonio biocultural]. *Anthropocene*, (25). <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2019.100195>

López, L. (2018). Las territorialidades del turismo: el caso de los Pueblos Mágicos en México. *Ateliè Geográfico*, 12(1), 6-24. <https://doi.org/10.5216/ag.v12i1.45803>

Machado, 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 (Coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 135-180). Clacso.

Mathbor, G. (2008). A Typology of Community Participation [Una tipología de la participación comunitaria]. En G. Mathbor (Ed.), *Effective Community Participation in Coastal Development* [Participación comunitaria efectiva en el Desarrollo costero] (pp. 87-109). Oxford University Press.

Navarro, M. (2008). *Community Participation in the Alternative Tourism Center Ecoturixtlan, Municipality of Ixtlan de Juárez Oaxaca, Mexico* [Participación comunitaria en el Centro de Turismo Alternativo Ecoturixtlán, municipio de Ixtlan de Juárez, Oaxaca, México] [Tesis de maestría, Universidad Autónoma de San Luis]. Repositorio Institucional de la UASLP.

Navarro, M., Vázquez, V., Van 't Hoff, A. y Reyes, J. (2019). Participación comunitaria y turismo alternativo en zonas indígenas en el contexto mexicano: cuatro estudios de caso. *El periplo sustentable*, (36), 7-33. <https://doi.org/10.36677/elperiplo.voi36.9081>

Ortega-Paczka, R. (2003). La diversidad del maíz en México. En G. Esteva y K. Marielle (Coords.), *Sin maíz no hay país* (pp. 123-154). Dirección Nacional de Culturas Populares e Indígenas. https://www.academia.edu/10270940/Sin_maiz_no_hay_pais

Ostrom, E. (2003). *Governing the commons, The evolution of institutions for collective action* [Gobernando los comunes. La evolución de las instituciones para la acción colectiva]. Cambridge University Press.

Perales, H., Benz, B. y Bush, S. (2005). Maize Diversity and Ethnolinguistic Diversity in Chiapas Mexico [Diversidad de maíz y diversidad etnolingüística en Chiapas, México]. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102(3), 949-954. <https://doi.org/10.1073/pnas.0408701102>

Pérez, S. (2021). *La remodelación extractivista de la Sierra Norte de Puebla y su deriva local en el municipio de Ixtacamaxitlán a través de la minería (2001-2021)* [Tesis de doctorado, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla]. RIAA.

Reynoso, A. (2006). *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla*. (Vol. I). Universidad de Guadalajara.

Rojas, O. y Fernández, L. (2019). La defensa del territorio y el agua: un bien común desde la perspectiva maseualmej, Cuetzalan del Progreso, Puebla. *Revista de Paz y Conflictos*, 12(2), 135-154. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v12i2.11542>

Romero, G. y Romero, J. (2017, 15 de agosto). *Mapas*. La Sierra Norte de Puebla: la geografía del despojo. <https://lageografiadeldespojo.wordpress.com/2017/08/15/mapas/>

Sánchez, J., Montoya, G. y Bello, E. (2013). Autogestión y participación local en el centro ecoturístico “Cascadas el Corralito”, Oxchuc, Chiapas. *Teoría y Praxis*, (13), 107-132. <https://doi.org/10.22403/UQROOMX/TYP13/05>

Secretaría de Turismo. (2007). *Elementos para evaluar el impacto económico, social y ambiental del turismo de naturaleza en México*. <https://docplayer.es/13313229-Elementos-para-evaluar-el-impacto-economico-social-y-ambiental-del-turismo-de-naturaleza-en-mexico.html>

Shaadi, R., Pulido-Fernández, J. y Rodríguez, I. (2017). El producto turístico en los Pueblos Mágicos de México. Un análisis crítico de sus componentes. *Revista de Estudios Regionales*, (108), 125-163. <https://www.redalyc.org/pdf/755/75551422005.pdf>

de Sousa, B. y Meneses, M. (2016). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Clacso.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2f9xs4v>

Toledo, V. (2013). El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales. *Revista Sociedad y Ambiente*, (1), 50-60. <https://doi.org/10.31840/sya.v0i1.2>

Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia agroecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria editorial.

Unión de Cooperativas Tosepan. (2017). *Unión de Cooperativas Tosepan*. Producción social del hábitat. <https://produccionsocialhabitat.wordpress.com/galeria-de-casos/tosepan/>

Vercelli, A. y Thomas, H. (2008). Repensando los bienes comunes. Análisis sociotécnico sobre la construcción de los bienes comunes. En S. Helfrich (Comp.), *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía* (pp. 49-62). Ediciones Böll. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662008000300010>