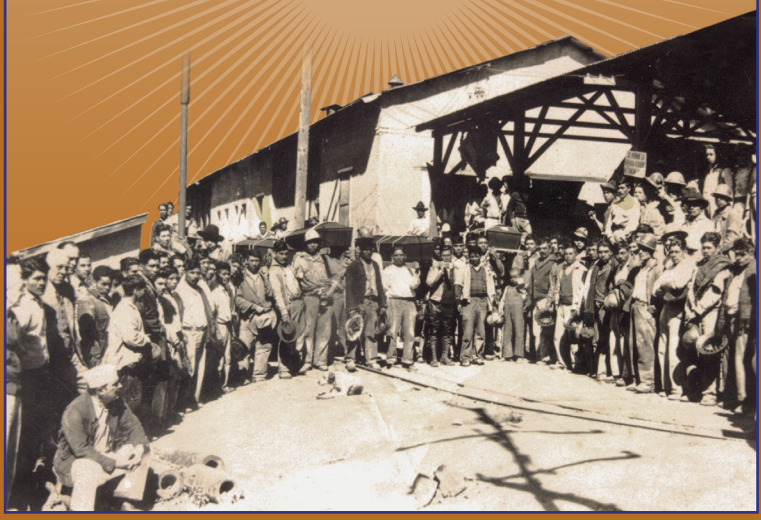
Cátedra Jorge Alonso

De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común



Elia Méndez García

De relámpagos y recuerdos...
Minería y tradición
de lucha serrana
por lo común

De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común

Elia Méndez García

El CIESAS y la Universidad de Guadalajara han dado origen a la cátedra Jorge Alonso que, entre sus actividades, otorga un premio anual a la mejor tesis de doctorado en las temáticas de la cátedra. El premio lo decide autónomamente un jurado plural e interinstitucional que indica las modificaciones que se tienen que hacer a la tesis ganadora para que se convierta en libro. La presente publicación es producto de ese proceso.

Primera edición: 2017

De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común

Cátedra Interinstitucional
Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2017 Elia Méndez García*
D.R. © 2017 Cátedra Jorge Alonso
Calle España 1359 / C.P. 44190
e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

*Profesora-investigadora del Instituto Politécnico Nacional (IPN), adscrita al Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional (CIIDIR), Unidad Oaxaca.

Diseño de la colección, diagramación y portada: Postof

Coordinación editorial: Jorge Alonso

Foto de portada: *Entierro de mineros.* Comité Pro Defensa de Recursos Naturales. Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez.

Cuarta de forros. *Mural contra la minería 2009.* Capulálpam de Méndez. Foto: Juan José García

ISBN: 978-607-9326-67-8

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A los pueblos
de la Sierra Juárez,
Capulálpam de Méndez
y Natividad

Índice

Prólogo 11
Introducción 15

Capítulo 1
Tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez de Oaxaca
Preámbulo 25
Recuerdo 27
La lucha de Capulálpam contra la minería 29
Tradición de lucha serrana por lo común 35
Luchas por el bosque y organizaciones comunitarias para la gestión de lo común 43
Tensiones entre Capulálpam y Natividad 54

Capítulo 2
Recordar y olvidar en la tradición de lucha 65
Recordar y olvidar en la tradición de lucha 66
Recordar y olvidar 68
Desde el lenguaje 74
Desde las certezas 79
Recordar en medio de la crisis y como forma de esperanza 83
Violencia del olvido 86
Imposición de olvido histórico y producción de otra historia, crítica y negativa 93

Capítulo 3
Hoy como ayer: recuerdos y olvidos sobre la minería en la tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez 103
Rastrear recuerdos bajo las capas de olvido 105
Mega minería hoy 107
Tecnología 112
Legislación 117

Hoy como ayer: adecuaciones legislativas e introducción de tecnología 124
Tradición de lucha serrana por lo común 130
Abusos y defensas en las zonas mineras de la Sierra Juárez 138
Minera la Natividad y Anexas. Inicios 142
Resistencia al disciplinamiento laboral 144
Ocultamiento de accidentes 146
Primeras rebeldías 149
Auge e incautación: "somos dueños de estas tierras" 151
Luchas sindicales 154
Cierre y conflicto entre Capulálpam y Natividad 161
Formación comunal de Natividad como resistencia 162

Capítulo 4
Potencia del recordar: reconstruir otras historias 171
Separaciones del capital: destrucción de lo común 172
Potencia de recordar o la sabiduría es un tesoro
que se guarda en el corazón 176
Encuentro, conversación, saberes en diálogo 179
Lo político de recordar 185
Resignificaciones 189
Contra la enajenación del trabajo 190
Contra los abusos: formas creativas de la pepena o huato 198
Al cerro se le pide permiso 203
Capulálpam y Natividad: tensiones abiertas frente a la minería 212

Reflexiones finales 227
Bibliografía 235
Hemerografía 242
Varios documentos 243
Entrevistas 244

Anexo 1. Mapas comparativos de cambios de uso de suelo y vegetación
en la Sierra Juárez 1985, 1997, 2013 247
Anexo 2. Rabetzi 252

Prólogo

Raquel Gutiérrez Aguilar

I
Recuerdo

Hace ya varios años, un día como tantos, Elia Méndez llegó a mi cubículo a presentarme su proyecto de investigación doctoral. Ella sentía afinidad por la perspectiva que, por aquel entonces, nosotras comenzábamos a cultivar también de manera institucional en el ICSYH-BUAP. Elia conocía las luchas contra la minería en la Sierra Juárez, en Capulálpam y Natividad y, tal como ella misma narra, se había sentido profundamente impresionada al escuchar la forma en la cual, quienes luchan contra las amenazas que el extractivismo minero impone a la reproducción de la vida colectiva, hilvanan la memoria y expresan sus recuerdos. A mí me intrigó el enfoque que ella quería dar a su investigación y me agradó su condición de lingüista, dado mi añejo interés en la capacidad expresiva del lenguaje. Así comenzamos a trabajar juntas.

De Relámpagos y recuerdos. Minería y tradición de lucha serrana por lo común es una versión revisada de ese esfuerzo de investigación, sensibilidad y escritura, que ahora puede ser compartido con otros muchos gracias a los esfuerzos de Jorge Alonso y los colegas que trabajan con él, sosteniendo la intensa actividad de su bien merecida *cátedra* convertida en cantera de pensamiento crítico. En estas breves líneas que fungen de prólogo, prefiero hablar de Elia y sus inquietudes, para sugerir pistas de lectura.

Lectora lúcida y voraz, Elia estudió y se nutrió de un conjunto enorme de aportes diferentes: Benjamin, Thompson, Illich, Wittgenstein y Echeverría entre otros varones consagrados de la teoría crítica, la teoría de la historia y la filosofía del lenguaje... Pero también Luisa Muraro y el feminismo de la diferencia que ella ha contribuido a alentar, Silvia Federici y su revitalización de la crítica al patriarcado capitalista, y Jaime Martínez Luna y sus reflexiones sobre la comunalidad.

Esta variedad tan grande de posturas y debates en las que Elia se introdujo y a donde nos conduce la lectura de su trabajo podría tener como resultado un amasijo ecléctico y confuso. No es el caso: hay, en la escritura de Elia y en la manera en como va sosteniendo sus argumentos, una claridad y una constancia dignas de admiración; que a mi juicio proviene de su profunda reflexión acerca de la capacidad humana de producir sentido a través del lenguaje y de la manera en la cual, a través de la palabra compartida donde recuerdo y olvido no son antónimos, cuando se colocan "en círculo corazón y razón", se alcanza a organizar la experiencia colectiva e individual en sentidos comunes regenerados que abren senderos para escapar y desafiar la opacidad impuesta, también, por la producción globalizada de confusión y miedo.

A lo largo de su trabajo, Elia fue descubriendo y aclarando lo que se proponía entender y, a través de la palabra escrita, compartir: rastreando recuerdos y olvidos en el flujo de las insubordinaciones serranas buscaba hilos de esperanza y aperturas de posibilidades vitales y políticas de lucha siempre en tensión. Señala la autora:

> Recordar abre la posibilidad de organizar y compartir la experiencia de la vida entre generaciones. Rompe el tiempo lineal, abre lugar para las historias vivas y encarnadas en sujetos concretos y situados que no buscan datos precisos y verificables, sino el sentido de la vida, de la historia. Recordar pasa por el lenguaje, toma forma en él. La enunciación de recuerdos implica un proceso analítico que surge con la emoción.

Búsquedas diversas que se afanan en hacer visible la trama de interdependencia colectiva que sostiene la vida y posibilita su defensa y cultivo reiterado.

II
Recuerdos y olvidos

Unos meses antes de escribir estas líneas tuve la oportunidad de volver a estar en Cochabamba, Bolivia, con personas a las que quiero profundamente y con quienes he compartido exigentes y agridulces tiempos de lucha en otras décadas. Nos "encontramos en tiempos de fragmentación" tal como dijeron los anfitriones, jugando con el doble significado de ese

enunciado: como calificación de la calidad del tiempo y como oración con un pronombre implícito de la primera persona del plural —nosotrxs— que expresa la disposición de reunirnos. En esos días de encuentro y palabra compartida en Bolivia, los aportes de Elia —con quien dialogué tanto sosteniendo y alentando sus propias inquietudes— regresaron como potencia y claridad susceptible de ser compartida.

La reflexión de Elia alumbraba —para mí— lo que iba aconteciendo en el encuentro. En el momento que nos confrontamos colectivamente con la pregunta ¿cómo pasó lo que hoy ocurre? Esto es, cómo ocurrió que una enorme porción de nuestra energía vital puesta en la lucha por transformar las condiciones materiales y simbólicas de la reproducción de la vida en Bolivia quedara capturada y fuera devaluada en este agresivo extractivismo renovado que despoja, amedrenta y se propone tutelar los diversos mundos de la vida. En cuanto brotó el diálogo a partir de esa pregunta, fluyó un torrente de recuerdos, reflexiones y olvidos que poco a poco se fueron organizando a través de la palabra viva y de la escucha atenta. Nuestra experiencia compartida logró tejerse en la siguiente formulación: "Está en crisis, ahora, una forma de expropiar nuestra propia fuerza colectiva".

Es esa una expresión plena de sentido, que logra "hacer sentido": nos mueve del estéril lugar de las víctimas que se solazan afirmando que "nos traicionaron", aunque en gran medida sí lo hicieron. Nos reúne en la expresión colectiva del momento de fuerza que compartimos en otros tiempos y afirma que fuimos expropiados de esa fuerza, empujándonos a reflexionar acerca de cómo pasó tal cosa, de qué manera permitimos que ocurriera. Instala pues el asunto crucial de que el gobierno de Morales y del MAS es también nuestra creación aunque hace tiempo que nos hayamos dejado de reconocer en él. Reconoce al gobierno de Morales como expropiación de nuestra fuerza colectiva y, en tanto, las luchas vuelven a desplegarse y estamos dispuestos a encontrarnos; la formulación aprende, nota, sabe también que somos nosotrxs la fuente de la fuerza.

Se ponen pues, en círculo corazón y razón a través de la palabra compartida y se derrumban las mediaciones impuestas por un discurso ajeno. Estos trechos tan relevantes de conocimiento imprescindible para habilitar la regeneración de vínculos, en tanto comprendemos la experiencia compartida y la organizamos no como dilución de diferen-

cias sino como piso común para proseguir la conversación..., se los debo a Elia y se los agradezco de corazón en este breve prólogo, haciéndola parte de íntimos y queridos recuerdos.

La lectura cuidadosa de la reflexión de Elia Méndez nutre y dialoga pues, a fin de cuentas, al reflexionar sobre recuerdos y olvidos, podemos, cada quien, partir de sí para tejer con otros.

Introducción

La presente investigación partió una noche de marzo de 2010 en que escuché un recuerdo que cimbró mi mirada de forma radical. Iba a preguntar sobre las formas de organización del movimiento que luchaba en contra de la minería, pero lo que oí, rebasó lo pretendido:

> ...yo me acuerdo de unas historias que platicaban mi padre y mi abuelo... por ahí está un arbolito en el que se defendió mi jefe, en esa ocasión mataron a 16, platicaban que fue un 17 o 27 de junio y estaba un aguacero, entonces quien apoyaba al hacendado apoya ahora a la mina, entonces desde ahí viene. Por eso yo estoy aquí, luchando por las tierras por las que murió mi padre y ¡no se las voy a dejar a la mina![1]

El impacto de esta narración conmocionó a todos los compañeros que estábamos aquella noche en la tienda de raya de la que fue la Hacienda de San José del Progreso, Oaxaca. Fue el relámpago que describe Walter Benjamin (citado en Löwy 2003: 75) en su Tesis de la historia VI: "...adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro..." El peligro ya estaba en marcha, la comunidad ya vivía los estragos de la minería: falta de agua, explosiones que cuarteaban sus paredes. El compañero en lucha comparte su recuerdo que vincula la razón y el corazón, porque no solo alude al porqué lucha, a un argumento racional, sino que está intrínsecamente ligado a sus sentimientos, a la muerte de su padre, al sentido de su lucha contra el hacendado de ayer,

[1] San José del Progreso, Oaxaca, tienda de raya de la hacienda. Testimonio de un compañero durante la entrevista a Bernardo Vázquez el 19 de abril de 2011, quien fue asesinado el 15 de marzo de 2012.

y a su propia lucha hoy en contra de la minera. Aquí están dos claves que han ido guiando la reflexión de este trabajo: una es la potencia del recuerdo, que reconcilia una de las separaciones más aberrantes del capital: la escisión entre el pensar y el sentir, entre la razón y el sentimiento. Otra, pensar las luchas cronológicamente pasadas, no lo son; están presentes hoy y alumbran los rincones oscuros del olvido, al que habían sido condenadas por la historia como ciencia objetiva, escrita e impuesta desde el poder.

Esta investigación es producto de las inquietudes de este primer acercamiento a los recuerdos de la gente en lucha en contra de la minería, del acompañamiento de su lucha y del riquísimo espacio en que me he alimentado en el Seminario de Investigación Permanente Entramados Comunitarios y Formas de lo Político, así como del Seminario Subjetividad y Teoría Crítica en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). También es resultado de los encuentros constantes con la gente de Capulálpam de Méndez y Natividad, principalmente, pero enriquecida por el recorrido a muchos pueblos serranos más vinculados al trabajo en torno de la mina la Natividad y Anexas de 2011 a la fecha.

Metodológicamente pienso en los encuentros y conversaciones con la gente de la sierra, no solo como una entrevista a profundidad, sino como un acto de compartir, en una compartencia, recuperando una noción desde la comunalidad de Martínez Luna (2010). Un encuentro para recordar implica una relación personal, de trabajo, de confianza, amistad, compromiso y compadrazgo, en algún caso. Es decir, conversar con el otro, reconociendo mi propio lugar de mirada y enunciación: oaxaqueña por padres de Zimatlán de Álvarez en el Valle de Oaxaca, académica formada en letras, lingüística y sociología. Estos encuentros y conversaciones vivas pasan por mí, ahora son mis recuerdos y reflexiones de sus recuerdos. Implican un compromiso de fidelidad e interpretación apegada a lo que viví y después analicé a la luz de las lecturas hechas. Entiendo por fiel un rasgo que va más allá de la objetividad fría, es decir, pretendo sostener la lealtad al sentipensar, que emerge en los encuentros, donde se comparten los recuerdos, las formas de la organización de la experiencia, cuando la palabra nos vincula de corazón a corazón.

En este sentido, es muy importante pensar en la retribución a las personas que me han compartido sus recuerdos, su experiencia, su saber y, por ende, a las comunidades. En el ejercicio de la reciprocidad como respuesta a su hospitalidad es necesario reflexionar en los beneficios que les reporte la misma investigación, y también en las aportaciones para las fiestas, apoyo en eventos y materiales para el museo comunitario.[2]

¿Por qué estudiar, recordar y olvidar en la tradición de lucha en Capulálpam de Méndez y Natividad en la Sierra Norte de Oaxaca?

Capulálpam de Méndez es una comunidad indígena de la etnia zapoteca, de la que existen registros aproximadamente desde 1300, y cuyo nombre es de origen náhuatl que significa *capul-li* o sea el capulín o árbol del cerezo. Hacia 1785, Juan Francisco Echarri y Francisco de Goytia descubrieron vetas muy ricas en territorio de Capulálpam e iniciaron la extracción de oro y plata. Más tarde ahí formaron la Compañía Aviadora la Natividad y Anexas; su mayor auge se registra a finales del siglo XIX y después de la Revolución. A partir de la llegada de la empresa, se comienza a formar un asentamiento humano habitado principalmente por trabajadores de la mina, cuyo nombre es tomado de la misma empresa: Natividad. Hacia 1840 su nombre inicial fue Chuamín, que significa bocamina, por los jales en que se beneficiaban los metales. También se conoció como Casilleros, por las primeras construcciones de cuartos que sirvieron de vivienda para los primeros trabajadores de la empresa minera, quienes provenían principalmente de Capulálpam y de otros pueblos de la región serrana. Políticamente fue primero Agencia de Policía de Capulálpam y luego de Xiacuí, otro municipio que está pasando el río. Después de la Revolución en 1939 y por el auge económico de la mina, Natividad fue declarada municipio libre y soberano, con solo 28.5 hectáreas del área urbana, es decir, sin territorio.

---

[2] En Capulálpam, a través del Centro de Derechos Indígenas Flor y Canto, parte del Colectivo en Defensa de los Territorios, he acompañado varias actividades organizadas en la comunidad en contra de la minería. He apoyado con materiales para la festividad del día de muertos: máscaras y pinta de calaveritas para los niños. He acompañado los Encuentros de Mujeres de Sierra Norte con actividades para sensibilizar a las asistentes sobre la vida de mujeres serranas que han participado en las luchas de sus pueblos en diferentes momentos de su historia. En Natividad, cooperé con la elaboración de los maniquíes de papel maché para el Museo de Minería de la comunidad.

Capulálpam de Méndez emprende en 2005 una lucha contra la reapertura de la mina la Natividad y Anexas, que parte de su *memoria histórica* como la comunidad lo reitera, de los recuerdos vivos de experiencia de la minería: muertos, viudas, huérfanos, deterioros ambientales, fundamentalmente la contaminación del agua. Esta lucha se arraiga en una larga y vigorosa tradición de lucha por la defensa de sus bienes comunes. En los años 80 del siglo pasado, Capulálpam en conjunto con otras comunidades de la Sierra Juárez lucharon y rescataron el aprovechamiento forestal, que había estado concesionado a empresas privadas como la Papelera Tuxtepec y Maderas de Oaxaca.[3] Esta mina cerró en 1995 porque bajó la producción por el agotamiento de las vetas subterráneas. El consorcio canadiense Continuum Resources en 2005 realizó estudios de exploración en territorio de Capulálpam y encontró yacimientos de oro y plata en la superficie del cerro de los Sabinos, por lo cual propuso explotar los minerales a tajo o cielo abierto. Los Sabinos es un lugar sagrado para la comunidad, fue el primer lugar de asentamiento poblacional y ahí se encuentra el último manantial, que abastece de agua al pueblo.

Mientras Capulálpam lucha contra el regreso de la explotación minera en su territorio, con un profundo arraigo en sus recuerdos en su experiencia sobre el trabajo en la mina, Natividad desea que la mina vuelva a abrir, para que dé trabajo a la gente y renazca la comunidad, ya que es muy visible la alta migración, actualmente cuenta con alrededor de 586 habitantes. La tensión entre los dos municipios es propicia para analizar profundamente la relación entre recordar y olvidar. Uno de los retos de esta indagación ha sido superar la dicotomía simplista de pensar que solo quienes recuerdan luchan, como Capulálpam, y quienes olvidan se subordinan a las formas del asalariamiento capitalista, como Natividad.

---

[3] Esta lucha fue realizada por varios pueblos de la Sierra Juárez con áreas boscosas y que estaban bajo las concesiones privadas y gubernamentales. Participaron Macultianguis, Guelatao, Ixtlán, Capulálpam, Xiacuí, la Trinidad, Comaltepec y los Pueblos Mancomunados: Yavesía, Lachatao y La Nevería. Lograron que no se renovaran las concesiones a estas empresas y conformaron empresas comunitarias y unidades de aprovechamiento forestal comunitario, que realizan el manejo integral de los bosques y recientemente algunas incursionan en la producción de muebles. A partir de la recuperación del aprovechamiento del bosque, también iniciaron una embotelladora de agua, que beneficia a muchas comunidades de la sierra.

Precisamente por ello, empleo las nociones de tradición de lucha por lo común y reproducción de la vida social: material y simbólica. La primera profundiza nuestra visión a través de la densidad histórica, donde en estos pueblos guardan historias de rebeldía y lucha contra los excesos del capital, historias que vencen el olvido al que la dominación capitalista quiere reducirlas. La segunda es una apuesta del Seminario de Entramados por seriamente pensar en lo que nos puede iluminar la propuesta de Silvia Federici al partir no de la producción para el análisis de la realidad social, sino de la reproducción, es decir, todas las actividades concretas para reproducir la vida que históricamente, bajo el advenimiento del capitalismo, como modo de producción, han quedado en el olvido, o bien, minimizadas, casi invisibles.

Más allá de las actividades productivas principales en esta región serrana como la agricultura, el pastoreo, el comercio, el gambusinaje, después la minería y el aprovechamiento forestal, siempre están subyacentes las actividades de los cuidados para la salud, los niños, los ancianos, y también otras actividades como el cultivo de huertos familiares para la preparación de alimentos, remedios y para el mismo placer de la cercanía con lo natural. Ambas actividades constituyen la noción amplia de la reproducción de la vida social, tanto material como simbólica, que va guiando la producción colectiva de decisión política para ir construyendo y asegurando las condiciones para que la vida comunitaria pueda continuar, pueda ser reproducida. Estas actividades, pareciera que también han ido quedando en el olvido, son las que iluminan la escucha y análisis de los recuerdos serranos aquí contados.

La lucha de Capulálpam de Méndez está arraigada en un espacio mayor; singular por su persistente lucha por defender la vida y los medios que permiten su reproducción social de la vida, así como la producción de decisión política (Gutiérrez-Aguilar, 2015). Por ello, me aproximo a la descripción de la noción de *tradición de lucha serrana por lo común*, para señalar el rumbo del argumento central: leer recordar y olvidar en el flujo de las insubordinaciones serranas; rastreos de esperanza, aperturas de posibilidades en tensión. Discuto con las propuestas explicativas generadas en la misma Sierra Juárez sobre *comunalidad* para entender con más profundidad el hacer, decir y vivir de estas comunidades frente a los cercamientos del capital.

Este camino está iluminado por dos claves de interpretación: las luchas por la tierra y la defensa de ámbitos de autogobierno (Gutiérrez-Aguilar y Salazar, 2015). Exploro la relación con la lucha más cercana en la sierra en los años previos a 1980, en que las comunidades impidieron la renovación de concesiones forestales e iniciaron la compleja tarea de crear las formas organizativas para el cuidado y aprovechamiento del bosque. La tradición de lucha serrana por lo común se expresa en una estrategia barroca (Echeverría, 2006; Bonfil-Batalla, 1987; Martínez-Luna, 2010), que muestra caras diferentes cada vez: a veces de confrontación abierta, a veces de sutil silencio. Sin embargo, estas diferentes expresiones buscan relanzar el valor de uso sobre el de cambio, dar lugar a la relación con la naturaleza, con un énfasis profundo en los intercambios equilibrados de la civilización mesoamericana, y que tienen en lo festivo aquello que rompe las reglas establecidas y crea posibilidades nuevas para la reproducción de la vida social.

Parto de pensar que recordar y olvidar no son antónimos; se implican mutuamente. El olvido es una selección de recuerdos afines a propósitos concretos; así como recordar implica olvidar. Recordar algo, llevarlo a la memoria es a la vez olvidar lo demás, el resto. Este resto de recuerdos no elegidos para el fin propuesto, parecen destinarse al olvido, a la nada, a la no existencia, a la muerte; pero, en realidad, quedan latentes. Recordar dentro de ese olvido, dentro de estos recuerdos no elegidos, es un acto de resurrección; traer de los ámbitos del olvido, de la muerte, aquello que servirá para una nueva vida y que revivirá con otra forma, en una forma reactualizada, resignificada.

Me propongo pensar la *potencia de recordar* como la apertura de posibilidades, que surgen al recordar, y habilita la capacidad para crear alternativas ante los cercamientos del capital; las vivencias en el momento de ser recordadas organizan la experiencia y construyen un saber, que alumbra la oscuridad del olvido. Recordar no es sustantivo, sino verbo conjugado en forma personal; forma que vincula no solo la experiencia vivida y recordada en el momento de la enunciación: lo recordado. Sino también su organización en relación con las emociones del sujeto que recuerda y de los sentidos que le dota a lo recordado. Recordar encarna a un yo, pero no a un yo individual, sino a un yo que es parte de un nosotros. Siempre el yo es parte de una colectividad. Nunca vive un yo

en aislamiento. Esta ha sido la construcción de otra de las separaciones imaginarias del capital; simultánea a la separación emoción y razón: pensarnos como individuos. Imaginario fincado en otra ilusión: la libertad sin límites. Viejo artificio, que intenta que olvidemos que la vida ha sido posible siempre en comunidad, siempre en grupo, siempre en manada, siempre en plural, siempre en relación con los otros.

Recordar abre la posibilidad de organizar y compartir la experiencia de la vida entre generaciones. Rompe el tiempo lineal, abre lugar para las historias vivas y encarnadas en sujetos concretos y situados, que no buscan datos precisos y verificables, sino el sentido de la vida, de sus vidas, de la vida de sus pueblos. Recordar pasa por el lenguaje, toma forma en él. La enunciación de recuerdos implica un proceso analítico, que surge con la emoción. Así, recordar y olvidar están tanto en el lenguaje como en las acciones, en las formas del hacer de la vida cotidiana y en sus rupturas: celebraciones y luchas. Ambas se organizan a partir de resolver las apremiantes necesidades de la reproducción social de la vida material y simbólica. Los recuerdos emergen en la crisis capitalista como una forma de rastrear esperanza, forma reactualizada y resignificada, que impulsa al deseo de futuro porque la dominación capitalista nunca es total, siempre existen espacios en que se recrean formas para seguir reproduciendo la vida.

La potencia de recordar emerge para iluminar lo que parecía condenado al olvido: las historias de tantos hombres y mujeres invisibilizados en la historia oficial. Pienso también el olvido como un mecanismo violento desde el poder que pretende borrar las raíces, las creencias y los deseos de los pueblos, que somete. Procura que olvidemos las historias propias, las personas de carne, hueso y corazón que las vivieron, las ideas, las emociones, los dolores y alegrías, en fin, que olvidemos nuestras luchas en beneficio de la dominación capitalista, que intenta dirigir nuestros deseos. Como señala Benjamin (2005 [1942]: 42) en la Tesis B de las Nuevas Tesis:

> La noción de una historia universal está atada a la del progreso y a la de la cultura. Para que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser alineados en la cadena del progreso, tienen que ser puestos

sobre el común denominador de la cultura, de la Ilustración, del Espíritu objetivo o como se lo quiera llamar.

Es decir, la historia oficial, universal, es: "así es para todos"; está atada al progreso. Por eso, Benjamin introduce el carácter dialéctico de la historia, para poder pensarla en forma negativa y de ruptura. De ahí que inicia la Tesis VI: "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como fue en concreto" (citado en Löwy 2003: 75). Es un ataque directo a la objetividad ilustrada de la ciencia moderna. Aquí rastreo la potencia de los recuerdos de los mineros, que luchan contra la minería en Capulálpam de Méndez, y en la gente, que habita Natividad y desea la reapertura de la mina, para reflexionar sobre las múltiples formas, que gestan estos cuerpos sociales para seguir reproduciendo la vida y para defender lo común. Quiero mostrar la potencia de recordar en la densidad histórica de la tradición de lucha en la Sierra Juárez, con el fin de contar historias de hombres y mujeres comunes que no encajan en los relatos oficiales históricos construidos desde el poder. De ahí que una apuesta de este trabajo es rastrear la actualidad de la capacidad del narrador, que Benjamin creía cada vez más perdida: la posibilidad de contar historias que causaran sorpresa y reflexión.

En el capítulo 1, presento el planteamiento del problema de investigación, la relación entre recordar y olvidar, y las tensiones entre Capulálpam de Méndez y Natividad en torno a la minería. Contextualizo la región de la Sierra Juárez para abordar la noción de tradición de lucha serrana por lo común y la relaciono con la lucha forestal de los años 80.

En el capítulo 2, expongo el análisis teórico sobre la tensión recordar-olvidar en los diferentes momentos ordinarios y extraordinarios de la tradición de lucha, para encontrar claves de interpretación de las formas en que emergen los recuerdos que impulsan, por un lado, la lucha contra el capital que nos explota y destruye el entorno natural, así como las búsquedas creativas de formas de reproducción social de la vida material y simbólica no totalmente subsumidas al capital, en las cuales se pueden leer formas de esperanza ante la crisis actual del mundo capitalista, que dirige sus pasos hacia la catástrofe ecológica y pone en riesgo la vida en el planeta. Recupero a un conjunto variado de atores de tradiciones y disciplinas distintas, pero que en común han teorizado

sobre el lenguaje para reflexionar en torno a la tensión recordar y olvidar en su relación con la historia, el lenguaje, la crisis y esperanza; además, de pensarlas en relación con las acciones concretas y centradas en el antagonismo arraigado en la materialidad de las relaciones sociales, para proponer la noción de la *potencia de recordar*.

En el capítulo 3, indago las tensiones entre recordar y olvidar sobre la minería en un periodo determinado de la historia de la Sierra Juárez, específicamente en torno de la mina la Natividad y Anexas. Intento partir del presente para hacer un recorrido e ir al pasado, que no está concluido, precisamente por la potencia de recordar, que muestra hoy lo que parecía olvidado, y también, para evidenciar cómo se han repetido y refuncionalizado algunas estrategias del capital para seguir despojándonos de riqueza material y simbólica. Empleo dos ejes analíticos: el ámbito legal y el tecnológico, estatal y privado. La imposición del capital siempre se ha enfrentado a fuertes y decididas resistencias que han impedido el total aniquilamiento de las comunidades y su defensa por lo común. En este sentido, también exhibo la emergencia de las formas de lucha contra estas imposiciones, principalmente en los recuerdos testimoniales encontrados en distintos archivos históricos y en los encuentros en forma de entrevistas a profundidad, que he realizado desde 2011. Intento rescatar del olvido historias de insubordinación desde la negatividad y lo negado; recordar las historias silenciadas, omitidas en las narrativas oficiales; la resurrección de formas creativas para la defensa de la vida. Esta sistemática emergencia de revueltas para sostener la negatividad ante lo insoportable de la dominación capitalista implica también dar cuenta de la tradición de lucha serrana por lo común.

En el capítulo 4, discuto mi perspectiva teórica sobre la potencia de recordar, en su implicación con el olvido dentro de la tradición de lucha serrana bajo la mirada siempre atenta a la organización de la experiencia de los recuerdos en que se engarzan emoción y razón para reconstruir otras historias sobre la minería en Capulálpam de Méndez y Natividad. Estas narrativas desbordan la dualidad de pensar que recordar implica luchar y olvidar, subordinarse. Cuento y revivo historias encarnadas; recuerdos en que se actualizan formas claramente subversivas contra la enajenación del trabajo, que iluminan saberes, que alimentan la lucha abierta en el antagonismo de la postura antiminera

de Capulálpam, y que también abren vías para crear otras formas de la reproducción de la vida desde los recuerdos de gambusinos y orfebres de Natividad.

En estas historias, enfatizo la singular relación entre las personas y el entorno natural; relación que en diferentes momentos ha desplegado la oposición, la resistencia y la lucha en variadas maneras para defender y gestionar lo común, que va más allá de la cosificación de la naturaleza, sino de la relación que se establece con ella, como ser vivo, y que modifica la forma de la relación comunitaria. Además, profundizo críticamente en las actuales maneras en que cada pueblo está decidiendo la defensa y la gestión de lo común: uno como Pueblo Mágico, y otro, como un pueblo minero aún, que busca, en la reapertura de la mina y en el turismo, formas para la reproducción comunitaria.

Finalmente, a partir de estas reflexiones, intento pensar la vigencia de la propuesta de la persistencia de proyectos civilizatorios enfrentados desde la propuesta del México profundo e imaginario (Bonfil-Batalla, 1997), que no se agote en romanticismos y generalizaciones, sino que se despliegue en formas concretas, a veces en variadas tonalidades grises, barrocas, en la vida que se sigue reproduciendo hoy en estos pueblos serranos, que pueden leerse como una estrategia barroca reflexionando a partir de Echeverría, Bonfil Batalla y Martínez Luna. Me pregunto sobre los límites y capturas que amenazan la generación de decisión comunitaria por la relación institucional con el gobierno para ser Pueblo Mágico, en el caso de Capulálpam, y por la mirada subordinada a la forma asalariada de Natividad, que declara su deseo por la reapertura de la empresa Minera la Natividad y Anexas, cuyas deterioradas instalaciones son la reminiscencia del recuerdo de la bonanza que algún día tuvo.

Capítulo I

Tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez de Oaxaca

Preámbulo

> Ellos dieron sangre por las tierras... porque por ahí yo me acuerdo de unas historias que platicaban mi padre y mi abuelo... puedo hacer una lista desde cuando inició, de cuántos empezaron el movimiento y cuántos quedaron. Empezaron como 60 a pesar de que el hacendado los mandaba matar y nada más quedaron como 14, y siempre así han sido, los mismos, los que han apoyado a la empresa, y los que estamos en contra fueron los que lucharon por la primera dotación de tierras... Por ahí está un arbolito en el que se defendió mi jefe, en esa ocasión mataron a 16... platicaban que fue un 17 o 27 de junio y que estaba un aguacero, entonces quien apoyaba al hacendado apoya ahora a la mina, entonces desde ahí viene. Por eso yo estoy aquí, luchando por las tierras por las que murió mi padre y ¡no se las voy a dejar a la mina![4]

Mientras la empresa minera canadiense trabaja, el palacio municipal sigue cerrado y el pueblo dividido entre el grupo que apoya a la mina y el que la rechaza, justo donde fue la tienda de raya de la hacienda se reúnen los compañeros que siguen luchando contra la minera; ahí escuché el recuerdo de un hombre. El sentido de la vida y de la muerte de su padre: la lucha. Fue el punto de partida para la reflexión sobre la potencia del recuerdo que guía este trabajo. Parto de él para exponer la mirada que trato defender y seguir rastreando en las tensas formas comunitarias inscritas en el flujo del antagonismo que recorre la tradición de lucha que actualiza deseos y enfrenta retos, que están en el pasado y no solo: que están hoy vivos y que anhelan un futuro.

---

[4] San José del Progreso, Oaxaca, tienda de raya de la hacienda. Testimonio de un compañero durante la entrevista a Bernardo Vázquez el 19 de abril de 2011.

En este capítulo, abordo la potencia del recuerdo, escuchando y pensando la palabra más que como sustantivo, como forma personal conjugada en presente, forma que vincula no solo la experiencia vivida y recordada en el momento de la enunciación: lo recordado, sino también su organización en relación con las emociones del sujeto que recuerda. Para ello presento la lucha de Capulálpam de Méndez que ha enfrentado y detenido un nuevo proyecto minero de explotación a cielo abierto en su territorio, cuya base fundamental está como la comunidad misma lo señala en su *memoria histórica* como pueblo zapoteca de la Sierra Juárez, dónde hubo explotación minera desde finales de la época colonial, hacia 1785, y hasta los primeros años de este siglo.

Esta lucha está arraigada en un espacio mayor; singular por su persistente lucha por defender la vida y los medios que permiten su reproducción social, así como la producción de decisión política. Rastreo la emergencia de recordar en la tradición de lucha en la Sierra Juárez de Oaxaca. Por ello, me aproximo a la descripción de *tradición de lucha serrana por lo común*, para señalar el rumbo del argumento central: leer recordar y olvidar en el flujo de las insubordinaciones serranas; rastreos de esperanza, aperturas de posibilidades en tensión. Este camino está iluminado por dos claves de interpretación: las luchas por la tierra y la defensa de ámbitos de autogobierno (Gutiérrez-Aguilar *et al.* 2015), así como las reflexiones desde la comunalidad (Martínez-Luna, 2010). Enseguida, la relaciono con la lucha más cercana en la sierra en los años previos a 1980, en que las comunidades impidieron la renovación de concesiones forestales e iniciaron la compleja tarea de crear las formas organizativas para el cuidado y aprovechamiento del bosque.

Finalmente, pensando tanto en los horizontes de deseo, que se abren en las luchas serranas, como en los alcances prácticos en las tensas relaciones comunitarias, tejidas tras el momento extraordinario, justo en la vida cotidiana, en los momentos ordinarios, presento las tensiones actuales entre Capulálpam y Natividad frente a la actividad minera. Expongo uno de los problemas centrales de esta investigación: recordar y olvidar entre un pueblo que rechaza y otro que desea el retorno de la explotación minera. Analizo los límites y capturas que amenazan la generación de decisión comunitaria por la relación institucional con el gobierno federal y estatal para ser Pueblo Mágico, en el

caso de Capulálpam. Y en el caso de Natividad, problematizo la mirada subordinada a la forma asalariada al declarar su deseo por la reapertura de la empresa Minera la Natividad y Anexas, cuyas deterioradas instalaciones son la reminiscencia del recuerdo de la bonanza que algún día tuvo.

Recuerdo

Recuerdo es un verbo, no un sustantivo (Holloway, 2013). Está conjugado en presente. Encarna a un yo, pero no a un yo individualista, sino a un yo que es parte de un nosotros. Siempre el yo es parte de una colectividad. Nunca vive un yo en aislamiento. Esta ha sido la construcción de una de las separaciones imaginarias del capital: pensarnos como individuos. Imaginario fincado en otra ilusión: la libertad sin límites. Viejo artificio que intenta que olvidemos que la vida ha sido posible siempre en comunidad, siempre en grupo, siempre en manada, siempre en plural, siempre en relación con los otros. De esta manera, el acto de recordar implica a un nosotros, colectivo: ¡nosotros recordamos!

Escuchar un recuerdo es compartir una experiencia. El encuentro de por lo menos dos personas hace posible organizar la vivencia en experiencia trasmisible. En el lenguaje, en la forma palabra, el recuerdo cobra vida; es una de sus formas. El recuerdo es una expresión de la sujetidad (Echeverría, 2001). Quien recuerda da forma a su vida, ha ejercido la capacidad semiótica, la capacidad de dar forma y sentido al hacer en la vida. Por ejemplo, la forma singular de la vida del campesino del Preámbulo, que aquella noche compartió el sentido de estar luchando contra la minera. Es la concreción de la frase de Benjamin (citado en Löwy 2003: 75) en la Tesis VI de la historia: "Adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro." El peligro es la minería, y amenaza la vida del pueblo, del campesino que recuerda el sentido de la muerte de su padre, y por tanto, también de su vida. Porqué se recuerda, qué detona el recuerdo. Lo que está en peligro es la posibilidad de la reproducción social de la vida material y simbólica. La tierra para el campesino es su principal medio de vida. En la medida en que el capital limita y cerca los medios de existencia las personas niegan esta situación. Pero no solamente. Lo insoportable también es sentir que aquello que con

su vida defendió su padre, hoy quede a merced de la empresa minera y traiga miseria, enfermedad y muerte.

Recordar vincula el pensamiento y el sentimiento. Recuerdo implica no solo al contenido, a lo recordado, a la anécdota, al acontecimiento, sino también a las inherentes emociones, que reviven, que vuelven a pasar por la carne, por el corazón. Esta es otra de las potencias de recordar: fracturar otra de las separaciones ficticias de la modernidad capitalista. La separación de mente y corazón, la separación aberrante de ser razonables, de limitar los sentimientos, de impedirles la expresión y su vinculación con el ejercicio científico, que busca la objetividad como única posibilidad de la verdad, del conocimiento aceptado. Recordar abre el paso a una episteme sensible; defiende la estrecha relación de pensar y sentir: siempre que pensamos en algo, sentimos, y cuando sentimos algo, también estamos pensando.

Sentir/pensar expresa la fuerza que desafía la verdad histórica oficial y consagrada, que se funda en la objetividad, en los datos que comprueben y corroboren los hechos. Ilumina el sentido profundo de la subjetividad insurrecta. Abre el camino para narrar otra historia, una historia cepillada a contrapelo (Benjamin, 1942 y Gilly, 2006). Rescata del olvido las múltiples vivencias de rebeldía. No importa si fue un 17 o 27 de junio, importa que el hijo recuerda la muerte del padre en la lucha por la tierra; comprende lo que la tierra significa: vida. Por ella, arriesga y entrega la vida. Esa misma tierra hoy está en peligro por la minería. No importa que las fechas y los lugares sean imprecisos; importa que reviven los muertos para trasmitir su experiencia, su sabiduría de la vida vivida.

La vida de los muertos es luz que irradia como la del relámpago de Benjamin, que ilumina el presente para ver lo que la Historia con mayúscula, la oficial y verdadera ocultaba, para comprender la crisis de hoy. Al contar el compañero del recuerdo del Preámbulo esta historia, él y quienes lo escuchamos podemos entender la fragmentación del pueblo; entender la crisis, la división, que vive su comunidad hoy. Resulta fértil para este análisis recordar a Bonfil-Batalla (1987) en la escisión entre el *México profundo e imaginario*, cuando el campesino señala que siempre ha sido así: los que apoyaron al hacendado hoy apoyan a la empresa minera, y los que defendieron las tierras entonces, hoy luchan contra el regreso de la minería. Se abren caminos que marcan modos de recordar distintos.

Los proyectos civilizatorios se siguen enfrentando: quienes persiguen la promesa moderna del desarrollo capitalista a través del regreso de la empresa minera, y quienes aún defienden una mirada arraigada en la vida, en la tierra. Miradas profundamente diferentes: siguiendo a Bonfil, la primera apunta a la occidental en el *México imaginario*, y la segunda, al *México profundo*, a la que proviene de una matriz mesoamericana con raíz en la tierra y animada por una religiosidad vinculada a la naturaleza. Los muertos de ayer, hoy, siguen luchando. Entendemos la crisis de hoy, que es la de ayer actualizada. Esta experiencia verbalizada en el recuerdo fractura el tiempo vacío, lineal y homogéneo del capital (Tischler, 2005). El pasado no ha pasado, hoy tiene vigencia, es presente con deseo de futuro, con prefiguraciones de lo que se desea.

Recuerdo aparece en el lenguaje, pero no solamente, también en las acciones. Otra forma de recordar está en el hacer concreto de la vida. El campesino del preámbulo milita en el movimiento que está resistiendo contra el despojo de la minería. Al estar ahí, cada noche, al resistir, al luchar, está recordando, reviviendo, la misma lucha de su padre por la defensa de los medios de existencia: la tierra, y con ella, por el sentido de la vida en su conjunto. El hacer concreto en la vida cotidiana es un recuerdo. Apunta a revivir experiencias en las que aprendimos y, a la vez, ellas se actualizan en los tiempos presentes. Recordamos y olvidamos de forma complementaria. Algo continúa; algo se renueva. La potencia de recordar está ahí, en lo nuevo, que emerge en los recuerdos y abre el camino a la lucha por la vida, por su defensa; ahí se trasmite la experiencia vinculada a un saber racio-emocional. El recuerdo del campesino del Preámbulo, articulado en la lengua aquella noche, lo asemeja al narrador que describe Benjamin (1991 [1936]): aquel que cuenta historias que provocan sorpresa y reflexión, es decir, emoción y razón.

La lucha de Capulálpam contra la minería

La lucha contra la minería a cielo abierto de Capulálpam de Méndez, en la Sierra Juárez de Oaxaca, parte de los recuerdos vivos de su experiencia minera en su historia reciente, y se arraiga en una larga y vigorosa tradición de lucha (Gutiérrez-Aguilar, 2010; Echeverría, 2001; Benjamin,

1942) por la defensa de sus bienes comunes naturales;[5] lucha que será abordada con profundidad más adelante. En 2004, la empresa canadiense Continuum Resources realizó estudios de exploración y encontró yacimientos de oro y plata en la superficie del cerro de los Sabinos, por lo cual la opción para explotar los minerales descubiertos sería a tajo o cielo abierto. Sin embargo, este lugar es muy importante para la comunidad, ya que fue el primer asentamiento poblacional de Capulálpam y lugar del manantial que abastece a la población.

Capulálpam de Méndez es una comunidad indígena de la etnia zapoteca, del que existen registros aproximadamente desde 1300, y cuyo nombre es de origen náhuatl que significa *capul-li* o sea el capulín o árbol del cerezo. Hacia 1785, Juan Francisco Echarri y Francisco de Goytia descubrieron vetas muy ricas en territorio de Capulálpam e iniciaron la extracción de oro y plata.[6] Más tarde ahí formaron la Compañía Aviadora la Natividad y Anexas; sus momentos de mayor auge se registran a finales del siglo XIX y después de la Revolución.

A partir de la llegada de la empresa, se comienza a formar un asentamiento humano formado principalmente por trabajadores de la mina, cuyo nombre es tomado de la misma empresa: Natividad. Hacia 1840 su nombre inicial fue Chuamín, que significa bocamina, por los jales en que se beneficiaban los metales. También se conoció como Casilleros, por las primeras construcciones de cuartos que sirvieron de vivienda para los primeros trabajadores de la empresa minera, quienes provenían principalmente de Capulálpam y de otros pueblos de la región serrana. Políticamente fue primero Agencia de Policía de Capulálpam y luego de Xiacuí, otro municipio que está pasando el río. Después de la Revolución en 1939 y por el auge

---

[5] Lucha en los años 80 del siglo pasado, que dieron varias comunidades serranas y que rescató los bosques de las concesiones a empresas estatales con participación privada.

[6] La literatura más importante sobre historia de Capulálpam, la formación y operación de la empresa Minera la Natividad y Anexas, así como del ahora municipio de Natividad es: Sigüenza, S. 1996. *Minería y comunidad indígena: el mineral de Natividad, Ixtlán, (1900-1940)*. México, CIESAS. Cosmes, M. 2003. *Monografía de Capulálpam de Méndez.* Oaxaca: Carteles Editores. Libros de historia. Pérez García, R. 1996 y 1997. *La Sierra Juárez Tomo I y Tomo II*, respectivamente. México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas. Ríos M., M. (Comp.). 1994. *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica.* México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

económico de la mina, fue declarado municipio libre y soberano, con solo 28.5 hectáreas del área urbana, es decir, sin territorio.

El consorcio canadiense Continuum Resources en 2005 prometió a Capulálpam desarrollo, trabajo, calles, servicios, e incluso, si faltaba el agua se comprometió a llevarla en pipas. Con este discurso encubridor, esta compañía supuso que Capulálpam había olvidado ya todos los estragos que la explotación minera dejó a su paso por más de 100 años. Pensó que las familias habían olvidado las enfermedades, los accidentes, las muertes, los sueldos precarios en comparación de las ganancias de la empresa. Creyó que se alegraría y agradecería su retorno. Pero en Capulálpam aún viven ancianos que trabajaron en la mina la Natividad y Anexas, quienes han dado testimonio de las afectaciones del trabajo minero, de la contaminación de ríos, de la desaparición de nacimientos de agua, de las enfermedades de sus padres y otros parientes que trabajaron en la mina. Dan testimonio de los accidentes que costaron la vida a muchos hombres, cuyas viudas e hijos viven. Los exmineros alzaron la voz en la Asamblea para recordar el trabajo en la mina, organizar esta experiencia e iluminar el significado que tuvo en sus vidas y en las de sus muertos, en los ríos contaminados, en la paulatina desaparición de manantiales y en los suelos infértiles.

Para hacer frente a la pretensión de la empresa transnacional, en 2005 formaron el Comité Pro Defensa de Recursos Naturales en que los exmineros, junto con comuneros jóvenes, realizaron recorridos por el territorio para dar cuenta y documentar la contaminación y, sobre todo, la desaparición de 13 mantos acuíferos. Con la información recabada y con los resultados de los análisis de agua hechos a iniciativa de la misma comunidad se mostraron los niveles de arsénico y plomo superiores a toda norma.[7] Capulálpam en 2006 declaró que no aceptaría la reapertura de la mina, ni permitiría trabajos de extracción de minerales en su territorio. Entabló la demanda ante la Procuraduría de Protección

[7]Estudios independientes hechos por la comunidad de Capulálpam en la primera semana de abril de 2011 demuestran que el agua del Río Capulálpam a donde la Minera Natividad vierte sus desechos tiene niveles alarmantes de arsénico y plomo, que son nocivos para la salud y niveles muy superiores a los permitidos por las normas internacionales: nivel de arsénico 177 PPM y nivel de plomo 117 PPM. http://www.capulalpam.mx/category/minera-natividad/

al Ambiente (PROFEPA) para que realizara una auditoría ambiental, reconociera los daños ecológicos y clausurara definitivamente la mina la Natividad y Anexas.

En Capulálpam las autoridades municipales en coordinación con las comunales han encabezado la lucha en contra del proyecto minero a cielo abierto y de la reapertura de la mina la Natividad y Anexas. Este hecho de que la conducción de la lucha sea por parte de las personas, que en el momento del despliegue del antagonismo estaban en los cargos comunitarios, ha funcionado como una estrategia de defensa ante el mecanismo de dominación de la captura y cooptación, que ha causado tanto daño en otros movimientos que luchan contra la minería y otros megaproyectos. Los cargos son rotativos; quienes son nombrados por la Asamblea tienen la responsabilidad y obligación de actuar en consecuencia de las decisiones que el pueblo manda. Sobre todo el carácter rotativo funciona como una forma de protección porque a pesar de que el capital en contubernio con el Estado intente cooptar al Comisariado de Bienes Comunales o al presidente municipal, ellos no durarán en el cargo más que un corto periodo. A diferencia de otros movimientos antimineros, donde hay un líder visible sobre el cual despliegan el repertorio de estrategias de dominación[8] (Navarro, 2012) desde la cooptación, la criminalización e incluso hasta el asesinato, en el caso de Capulálpam de Méndez la solidez de la organización comunitaria ha permitido que no haya una persona que se distinga como líder, cabecilla del movimiento, sino diferentes personas nombradas por el pueblo.

La comunidad desplegó su fuerza antagónica, cerró calles y carreteras, se manifestó en la capital del estado, y logró en octubre de 2007 la clausura parcial de la mina y la imposición de una multa a la empresa minera por los daños causados. Sin embargo, el peligro sigue latente, esta empresa vendió sus concesiones a otra similar, Sundance, también de capital canadiense, con este nombre vuelve a presionar para lograr la reactivación del proyecto minero en su territorio.

---

[8] El repertorio de estrategias de dominación es propuesto por Mina Navarro en su investigación sobre el despojo múltiple en los movimientos socio-ambientales entendidos como luchas por lo común. En el capítulo 3, abordaré con más detalle estos procesos en relación con otras luchas socioambientales.

Capulálpam se ha vinculado con diferentes organizaciones sociales para sostener su lucha, por ejemplo, con el Colectivo Oaxaqueño en Defensa de los Territorios, la Asociación Nacional de Afectados Ambientales, la Red Mexicana de Afectados por la Minería, y el Movimiento Mesoamericano Contra el Modelo Extractivo Minero, entre otras. Ha sido sede de importantes eventos contra la minería y en defensa del territorio para difundir los graves impactos ambientales y sociales que conlleva el desarrollo de proyectos de megaminería. Entre ellos, el 3er Encuentro Regional en Defensa del Territorio y el Encuentro de Pueblos de Mesoamérica: Sí a la Vida, No a la Minería, en los cuales ha ratificado su determinación de no aceptar ningún proyecto minero (EDUCA, 2010).

En estos eventos y otros en los que Capulálpam es solidario con otras luchas antimineras, se expresan denuncias muy potentes: como señalar que el desarrollo usa varias máscaras como obras de infraestructura, pavimentación de calles, canchas deportivas, apoyos para cocinas económicas, letrinas escolares, y demás migajas que ofrece el capital; sin embargo, no paga el costo de la contaminación que dejarán los químicos lixiviados en los mantos acuíferos, en la infertilidad de las tierras y en la muerte de la naturaleza, vista no con un romanticismo del paisaje, sino en su dimensión real y material: naturaleza-vida, naturaleza: agua y alimento, es decir, fuente para la reproducción social de la vida material y simbólica.

En el ámbito de la Sierra Juárez, a través del Festival de los Pueblos de Tierra Caliente, Capulálpam ha reactivado los lazos con varias comunidades de río abajo, con el propósito de compartir las reflexiones sobre los estragos que la actividad minera dejó. La minera contaminó ríos comunes y tierras; aspecto que se agudizó en 2010 con el desborde de las presas de jales por las lluvias atípicas de aquel año. Estos encuentros anuales han servido para estrechar vínculos solidarios entre los pueblos de esta región. Las relaciones intercomunitarias han sido muy importantes en la Sierra Juárez, ya que los pueblos lograron el retiro de las concesiones forestales a empresas privadas en los años 80. De estas luchas serranas, iniciaron actividades económicas importantes no solo para Capulálpam, sino para los pueblos del entorno regional, como el manejo forestal comunitario que permitió el surgimiento de nuevos espacios de organización y participación, como las empresas comunales, que conservan y aprovechan los bienes naturales y generan recursos económicos,

con los cuales han mejorado las condiciones de la vida del pueblo, por ejemplo, la Unidad Económica Especializada de Aprovechamiento Forestal San Mateo[9], la envasadora de agua Anda Gagüi y el centro de Turismo Ecológico Comunitario Capulálpam.

Los recuerdos de los exmineros de Capulálpam van conformando la memoria comunitaria sobre la minería y, a la vez, generando los argumentos para su lucha. Por ejemplo, don Aniceto Pérez, exminero de 78 años[10] recuerda los abusos de la empresa con los empleados:

> Los administradores con la policía entraban a las casas de los empleados de la minera a buscar metal que se hubieran robado. Si lo encontraban, los corrían sin miramientos... Eso era injusto, los trabajadores no se merecían ese trato; que robo, realmente, era lo que hacía la empresa: llevarse el oro y la plata fuera de la comunidad... los que se dicen dueños de la mina no son gente de aquí, sino de fuera, ellos son los verdaderos ladrones. Además, con el trabajo de la gente, y con el oro del suelo de Capulálpam, se hinchaban de dinero, además, despreciaban a la gente. Ellos vivían aparte, nunca convivían con los trabajadores; tenían su propia ciudad dentro de la empresa.

Recuerda las condiciones de trabajo en los niveles más peligrosos de la mina:

> En los niveles 5 y 6 le llamaban el "infierno", porque eran muy calientes... sin oxígeno y agua era imposible trabajar... y después salir al frío y bañarse con agua fría; pues la gente se enfermaba.

La reflexión sobre lo que se recuerda produce un saber que permite la emergencia de lo oculto, que permite ver lo que parecía haber quedado en el olvido. Recuerda los peligros a los que estaban expuestos los mineros, el origen de las enfermedades, la discriminación de los "dueños" de la empresa. Al recordar organizan lo vivido, al pasar a la palabra emerge la experiencia, la sabiduría, que permite comprender lo que hoy viven.

---

[9] De 2013 a 2016 estuvo cerrada porque la SEMARNAT no autorizaba su plan de manejo forestal argumentando conflictos por límites con Natividad, lo cual era percibido por la gente de Capulálpam como una obstaculización de la minera.

[10] Aniceto Pérez. 78 años. Gambusino y minero, jefe de cuadrilla en la mina. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado de 2012 a 2015. Fallecido en marzo de 2015.

Esa distancia entre la vivencia y la organización de la experiencia está mediada por el recuerdo.

Los recuerdos de este minero anciano alumbran saberes muy viejos, que rebasan la lucha contra la minería que destruye los medios de existencia y la vida misma. Sus recuerdos apuntan más lejos, iluminan una relación profunda de larga data: la relación con la naturaleza; una relación viva en las prácticas de conservación y aprovechamiento del entorno natural. Comparte una mirada que, desde su experiencia en el trabajo minero, no solo está bajo la forma asalariada en la empresa, sino que se dirige a la relación directa con el cerro. Sabía que de por sí el trabajo era difícil, aprendió a identificar las señales importantes, dice: "el cerro avisa", "la madera avisa"... Siempre preveía dos caminos para tener por dónde sacar a su gente. Recuerda a su abuelo y a su padre que trabajaban como "los viejitos, sin perjudicar". Ellos se dedicaron a la minería artesanal, trabajaban a mano, a "puro marro". De ellos aprendió a hablar con el cerro a "pedirle permiso": "No vine por mi gusto, vine por mi necesidad". Afirma la relación de intercambio respetuoso entre las personas y la naturaleza; sustentada en la apremiante necesidad de satisfacer los medios para la reproducción social de la vida y no para la acumulación.

Tradición de lucha serrana por lo común

La lucha de Capulálpam contra la devastación de su entorno natural por la minería a cielo abierto obedece a una fuerza que fluye en la historia serrana. Capulálpam está inmerso en un contexto mayor: la región de la Sierra Juárez o Sierra Norte. Ahí existe una tradición de lucha en defensa de los bienes comunes. Las experiencias de lucha por la defensa de lo común de los pueblos serranos están vivas en los recuerdos de su gente hoy, y abrevan de una larga tradición.

Intento aproximarme a la noción de tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez de Oaxaca, recuperando en primer término la mirada de Benjamin (citado en Löwy 2003: 96) en la Tesis VIII sobre el concepto de historia: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la historia que corresponda a ese estado". Los medios de existencia en el sistema capitalista están en constante cercamiento

y ataque; esta es la regla, no la excepción. No obstante, la respuesta es la lucha contra estos embates. En este sentido, los oprimidos siempre están en lucha y trasmiten su aprendizaje, y justamente el reto de la historia "peinada a contrapelo" es estar a la altura para rastrear su tradición; desdeñada por la historia institucional escrita desde el poder. Ellos, los oprimidos, son quienes jalan el "freno de emergencia del tren del progreso", que corre hacia el precipicio. La invitación de Benjamin es a un cambio radical en el orden de la historia: empezar por el conflicto, por la lucha; no por el consenso. Es decir, observar la ruptura, no la unidad; mirar la actividad cotidiana de las personas comunes, no por las acciones de líderes o gobernantes.

En este sentido, E. P. Thompson también apunta a mirar a la gente común que está en lucha. En su trabajo como historiador da voz a los que la historia ha dejado de lado, por ejemplo, a los obreros industriales en *La Formación de la clase obrera en Inglaterra entre 1790 y 1830* y a los campesinos amotinados por el trigo en *Costumbres en común*. Thompson (1989 [1993]: 205) apuesta por iluminar a las personas que hacen la historia desde la vida cotidiana, que no resultan relevantes para las versiones oficiales que escriben la historia: "A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra mirada —los políticos, los pensadores, los generales—, un inmenso reparto de actores secundarios, que habíamos tomado por meros figurantes en el proceso, ocupa el primer plano de la escena". Estos actores secundarios para la historia oficial no están en el centro de su análisis. Este recurso de iluminar a los personajes principales y construir sobre ellos la versión oficial es una forma del olvido histórico; del olvido de los grupos de gente que lucha para defender la vida ante los ataques del capital.

Las luchas de los oprimidos no son pasado en la perspectiva del tiempo lineal. No han pasado, están presentes hoy. Como Gilly (2006: 68; 45) señala el vínculo con la combinación de nuestras civilizaciones y culturas en inesperadas constelaciones que se muestran en nuestros diferentes pasados, encarnados en creencias, costumbres, culturas, rituales, relaciones con la naturaleza y con la divinidad, ideas de justicia e injusticia, motivos de indignación moral, modos de obediencia, resistencia o rebelión. Es decir, las luchas pasadas continúan vivas y no son solo un cúmulo de memorias amargas, sino una fuente de conocimiento y

esperanza. De ahí que el reto es abrir el paso a las esperanzas del pasado para su redención, para cobrar nuevos impulsos en la lucha actual. Los varios pasados que se mezclan y combinan en esa constelación hacen la plenitud y riqueza del presente; moldean poderosamente el presente, sus formas, sus movimientos y sus esperanzas.

Las luchas expresan un imaginario común, construyen un horizonte que devela los deseos de aquellos que se rebelan (Gutiérrez-Aguilar, 2011); horizonte de deseo, que no proviene de teorías ni de iluminados, sino de estos personajes aparentemente secundarios. Como Gilly (2006: 27) señala: "Es un racimo de ideas, creencias y sentimientos enraizados en la historia. Este enraizamiento histórico es el centro del tejido de la tradición: en las creencias, en las costumbres vivas actualizadas y en las perspectivas de los rebeldes".

La fertilidad de la tradición de lucha no está mirando en una vuelta lo que fue. Al contrario, mira desde allí, desde lo que fue para fracturar el tiempo, y abrir la posibilidad a la creatividad hoy. En la mirada de Thompson:

> Nunca regresaremos a la naturaleza humana precapitalista; sin embargo, un recuerdo de sus necesidades, esperanzas y códigos alternativos puede renovar nuestra idea de la amplitud de las posibilidades de nuestra naturaleza. Podría incluso prepararnos para un tiempo en el cual se descompongan tanto las necesidades y expectativas capitalistas como las comunistas estatistas, y sea posible rehacer la naturaleza bajo nuevas formas. Esto es, tal vez, silbar en medio de un ciclón. Es invocar el redescubrimiento en nuevas formas, de un tipo nuevo de "conciencia de costumbre", en la cual una vez más generaciones sucesivas establezcan entre sí una relación de aprendizaje, en las satisfacciones materiales se mantengan estables (aun estando más igualitariamente distribuidas) y solo se amplíen las satisfacciones culturales, y en la cual las esperanzas y expectativas se vayan igualando en un estado estable de las costumbres (1995 [1991]: 15).

Recordar las luchas precedentes abre el camino a la inspiración para crear formas renovadas. Esta renovación descansa en las generaciones actuales. La tradición de lucha, en este sentido, implica también la trasmisión de las experiencias de nuestros ancestros, que no solo pueden pasar por la palabra, sino que también permanecen vivas y actualizándose en las prácticas sociales concretas en que se reproduce la vida.

La lucha social genera un común por el cual se despliega el antagonismo en los momentos extraordinarios (Holloway, 2011 y Echeverría, 2005). Este común está enraizado en la tradición de lucha. Es aquello recordado hoy en palabras y acciones. Sigo a Navarro (2012: 10) en pensar lo común como una relación social entre personas, y entre personas y la naturaleza; puede pensarse en los bienes naturales comunes como el agua, los bosques, el río, pero no solo, sino, sobre todo, la relación social que se ha establecido con ellos. Entonces, lo común es una forma de la reproducción social de la vida, materializada en una serie de prácticas sociales colectivas que producen y comparten lo que se tiene y se crea, mediante la cooperación humana autodeterminada, bajo regulaciones no del todo sometidas a la lógica mercantil y estatal. Lo común está en relación directa con la tradición de lucha de los oprimidos porque expresa el antagonismo de clase entre capital y trabajo, a la luz de la emergencia del nuevo orden mundial y su desarrollo a lo largo de la historia (Navarro, 2012: 12).

En este sentido, ante el despojo capitalista, la defensa de lo común ha estado en el centro de la tradición de lucha, que podemos leer en los recuerdos verbales y en las acciones de la gente, ya que habilita un horizonte utópico que actualiza, reinventa, prefigura e irradia un hacer común capaz de resistir, negar, subvertir y desbordar al capital y sus diferentes mediaciones orientadas a la valorización del valor (Navarro, 2012: 13). Es clara la mirada coincidente con lo señalado por Thompson sobre la potencia de "un recuerdo de sus necesidades, esperanzas y códigos alternativos puede renovar nuestra idea de la amplitud de las posibilidades de nuestra naturaleza". Es decir, un recuerdo amplía nuestras posibilidades para crear alternativas a la crisis actual, a los cercamientos a la vida, que es la regla en el capitalismo y no la excepción. En este sentido, la potencia de recordar desafía la condena del capital en la forma del olvido impuesto sobre nuestra propia imaginación. En medio de la oferta de consumo infinita, parece que nuestra capacidad de imaginación, de creación, ha quedado capturada en la forma de la innovación tecnológica que el mercado explota. Pareciera que nos ahorran el trabajo de pensar en lo que deseamos, en forjar nuestros propios caminos en la vida; pareciera que ya todo está dictado y determinado: el horizonte de consumo como máxima felicidad. Recordar que no siempre ha sido así, que somos

nosotros quienes abrimos nuevas sendas y desbordamos, desarticulamos las formas impuestas por el capital.

Al seguir pensando en lo común y en su relación con la tradición de lucha para reflexionar en la tradición de lucha por lo común, la noción de experiencia de Thompson sigue iluminando dicha relación. Las experiencias comunes de la gente en lucha van constituyendo el saber histórico de lucha (Foucault, 1979), que sigue vivo en el flujo del antagonismo. Pensar desde la experiencia común, compartida, permitió a Thompson un replanteo de la teoría marxista, al reordenar jerárquicamente y recombinar el lugar y la relación de los conceptos de clase, conciencia y lucha de clases, cuestionando toda interpretación estructuralista o economicista:

> En mi opinión, se ha prestado una atención teórica excesiva (gran parte de la misma claramente a histórica) a "clase" y demasiado poca a "lucha de clases". En realidad, lucha de clases es un concepto previo así como mucho más universal. Para expresarlo claramente: las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucial, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras fases del proceso real histórico (...) no hay examen de determinantes objetivos (y desde luego, modelo teórico obtenido de él) que pueda ofrecer una clase o conciencia de clase en una ecuación simple. Las clases acaecen al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes, dentro "del conjunto de relaciones sociales", con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales (...). Las clases, en este sentido, no son más que casos especiales de las formaciones históricas que surgen de la lucha de clases. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales (Thompson, 1984: 37).

Entonces, Thompson llegó a la definición y a la existencia de la clase no a partir de una realidad objetiva independiente, sino a través de la evidencia de la acción histórica. Creía que solo desde ella, o lo que es lo

mismo, desde la experiencia, podemos afirmar la existencia de la clase. La experiencia es la semilla de la lucha de clases. En las tradiciones de un pueblo la experiencia se decanta. De allí que lucha de clases, por un lado, y clase y conciencia de clase, por el otro, resulten conceptos inescindibles, pero, en definitiva, el primero tiene primacía causal sobre el segundo y tercero.

En este sentido, Thompson evidencia una relación muy fuerte entre experiencia y cultura, que no solo implica ideas y pensamiento: "la gente también vive su experiencia como sentimientos" y los maneja dentro de su cultura como "normas, como obligaciones, reciprocidades, valores o creencias religiosas o artísticas", en un terreno que llama: "conciencia afectiva y moral" (1995 [1991]: 7). Con ello, afirma la importancia del vínculo mente y corazón: el centro del recuerdo, en que la experiencia se organiza y muestra su sentido actualizada en la tradición de lucha.

La experiencia tiene un valor muy importante para Benjamin (1991 [1936]: 90):

> Es cada vez más frecuente que se vacile cuando se pide que se narre algo en voz alta. Es como si una capacidad que nos parecía inextinguible, la más segura entre las seguras, de pronto nos fuera sustraída. A saber, la capacidad de intercambiar experiencias.

La capacidad de intercambiar experiencias implica mucho más que trasmitir información. Implica recuperar lo vivido desde el lugar propio de enunciación para poder dotarlo de sentido, y con ello, abrirse al otro, a la comunidad, para compartirle la vivencia ahora organizada en experiencia, hecha carne, la cual nos permite situarnos en el mundo; nos provee del saber qué está pasando. Nos orienta. Implica la relación social que rebasa el intercambio de ideas; implica la completitud de la persona que experimenta y construye un saber que dejará como huella de su paso por el mundo. La experiencia es una vivencia abierta que une en el recuerdo de lo vivido, el pasado que se hace presente y que mira con deseo al futuro; es una vivencia que se comparte por la palabra y en las acciones concretas de la vida, en las tareas necesarias para la reproducción de la vida misma en ámbitos tanto materiales como simbólicos. La experiencia común de la lucha de los oprimidos, como la regla y no la excepción en el

capitalismo, deja sedimentos en el flujo del antagonismo, en la tradición de lucha.

Acercarnos a la tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez de Oaxaca requiere entrar en diálogo, disponernos a escuchar, o como señala Esteva (2015): "sentipensar la manera de ser y de vivir de la gente de esos pueblos". Martínez-Luna, antropólogo zapoteco, reflexiona en la vida de su pueblo y propone la noción de comunalidad, con la idea de exponer a la gente de fuera cómo conciben la vida y su organización estas comunidades zapotecas, dice:

> ... la comunalidad es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial (2010: 80).

En la comunalidad podemos leer lo que Benjamin insiste en la tradición de los oprimidos, en las luchas que estos han dado en la historia contra los ataques continuos del capital sobre los medios de existencia de la gente.

La construcción de la comunalidad pasa por el desplazamiento territorial al que fueron obligados los pueblos originarios, dice Martínez-Luna (2010):

> El proceso de despojo que sufrimos las comunidades indígenas nos empujó a las regiones más agrestes y arrinconadas del territorio, ahora llamado 'nacional'. En estas regiones donde nadie podía pensar que era posible sobrevivir, encontramos la fraternidad de la Madre Tierra y de sus hijos (78-79).
>
> Ante la conquista española nuestras comunidades desarrollaron un sólido sistema de resistencia-adecuación que les permitió en cada década dibujar una imagen nueva, siempre cambiante... (77-78).

Las comunidades serranas han enfrentado los cercamientos y ataques del capital, y han desarrollado formas no solo para resistir, sino también para luchar generando caminos alternativos para la reproducción de la vida material y simbólica. La relación entre la comunidad y su entorno natural implica la gestación de las relaciones que soportan de forma ma-

terial la vida y su cuidado. Es decir, personas y naturaleza se transforman mutuamente, no solo para aprovechar los bienes naturales para la supervivencia de la comunidad, sino para la creación de sentido de esa misma relación. Por ello, emerge la dimensión simbólica de la reproducción social. De esta manera, también se producen las normas, las reglas, la organización de la relación recíproca entre el colectivo y el entorno natural.

En este sentido, Martínez-Luna reafirma:

> Lo interesante del cómo hemos logrado reproducir una ideología frente a un imperante ambiente de autoritarismo se explica en razón de las características que tienen las relaciones hombre-naturaleza, así mismo, las características de nuestra orografía y la virtud de nuestra organización social (2010: 78).

La relación con el entorno natural, ante todo, es vista como el territorio que provee de los bienes necesarios para la reproducción material de la vida, pero no solo eso. Es decir, también los elementos de la naturaleza cobran sentidos comunitarios. Un segundo aspecto es precisamente la organización social, que en la Sierra Juárez está basada en la Asamblea, como su mayor órgano de autoridad, la rotación de cargos como servicios a la comunidad, el tequio, como el trabajo colectivo, y por supuesto, la fiesta, lugar de gozo de la vida comunitaria. Esto coincide con la propuesta de Gutiérrez Aguilar *et al.,* (2015) sobre las claves de interpretación para leer las luchas comunitarias del siglo XX: la posesión-propiedad de la tierra y la consolidación de ámbitos de autogobierno sobre los territorios poseídos.

En resumen, la tradición de lucha serrana por lo común es un intento explicativo que rastrea en los recuerdos encarnados de las personas de la Sierra Juárez, su experiencia común en el constante enfrentamiento para defender los medios de existencia, que posibilitan la reproducción social de la vida comunitaria. Estos recuerdos emergen en las palabras y en las acciones concretas, y vinculan un ejercicio intelectual y sensible, tan potente, que mantiene también en lucha la posibilidad de seguir intercambiando no información, sino experiencia, donde se organiza la vivencia y se le dota de sentido; con lo cual abre paso a la escritura de otra historia que busca el sentido de las vidas vividas de la gente común, en que se gestan e inspiran formas alternativas al capital.

Para entender los horizontes interiores de la lucha contra la minería que da Capulálpam en 2005 y que logra impedir la explotación a cielo abierto de minerales, es necesario rastrear las creencias, las perspectivas, que se han gestado en las luchas pasadas en la Sierra Juárez. La lucha más reciente en que participó Capulálpam es en las décadas precedentes a 1980, cuando las comunidades serranas rescataron sus bosques de las concesiones a empresas de capital estatal-privadas como Fábricas de Papel Tuxtepec y Maderas de Oaxaca. Lograron que no se renovaran las concesiones y conformaron una serie de organizaciones intercomunitarias, que han generado diversos proyectos encaminados a la conservación y aprovechamiento forestal comunitario.

Hacia atrás en el tiempo, encontramos otras luchas en que verificamos una vez más que la dominación nunca es total y que el despojo del capital encuentra fuertes resistencias y luchas. Por ejemplo, en la época posrevolucionaria, las luchas sindicales que dieron los mineros de la empresa la Natividad y Anexas para formar parte del Sindicato Nacional Minero en 1934, cuya primera sección en la sierra fue la número 15 de Natividad. Desde épocas anteriores, el disciplinamiento laboral encontró fuertes resistencias en los gambusinos de la región que no tan fácilmente cedieron su saber, su fuerza y su vida a cambio de un salario. La lucha forestal se describe a continuación, y la sindical minera en el capítulo 3, en que se aborda un sucinto recorrido histórico por la minería en la Sierra Juárez.

Luchas por el bosque y organizaciones comunitarias para la gestión de lo común

La lucha de los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca logró que no se renovaran las concesiones de sus bosques en 1981. Desde esos años, se reapropiaron de la riqueza material que representa el aprovechamiento forestal, así mismo, hicieron respetar la decisión de las asambleas para terminar con la explotación de su entorno natural. Hoy, después de más de 30 años de manejo comunitario de los bosques, se aprecia el trabajo comprometido de los comuneros en los paisajes de bosques sanos, conserva-

dos y de comunidades que siguen cuidando sus árboles[11], no solo por los beneficios económicos que les ha traído, sino sobre todo porque los bosques son el orgullo de las comunidades que recuerdan cuánto les costó detener a la empresa que los explotaba y de la que solo recibían migajas: una cuota mínima por derecho de monte, venta de la madera mal pagada en condiciones precarias de trabajo. La lucha forestal serrana es un claro ejemplo de la capacidad de veto y de la reapropiación de riqueza social (Gutiérrez-Aguilar, 2017); además de un recuerdo fértil del que abrevan los pueblos para seguir su lucha por la defensa de los ataques del capital sobre lo común, sobre las formas en que se reproduce la vida social.

Rastrear la tradición de lucha implica analizar los recuerdos que surgen en forma de palabras, relatos de experiencias y en las acciones de los acuerpamientos sociales en la defensa de lo común. En los recuerdos aparecen las creencias, que subyacen a las acciones y ponen de manifiesto los deseos de la comunidad en su decisión sobre las formas para reproducir la vida. En el caso de la lucha por la recuperación de los bosques de la Sierra Juárez se advierten tres momentos. El primero es la capacidad de veto, de poner un límite a lo que ya no se puede soportar más: la explotación de los bosques por una empresa estatal. El segundo es un movimiento desprivatizador, que disputa la riqueza material, que busca la reapropiación de la riqueza social: representada en la voz de las comunidades serranas que afirmaban su capacidad para conservar y aprovechar sus bosques. El tercero es cuando finalmente se vuelve ineficaz el poder estatal: tras la lucha legal y el despliegue antagónico serrano se vuelve ineficaz la decisión del estado para renovar las concesiones a la empresa de capital estatal-privado Fábricas de Papel Tuxtepec (FAPATUX). La tradición de lucha por lo común está alumbrada por otras dos claves: la lucha por la tierra y por los ámbitos de autogobierno (Gutiérrez-Aguilar, *et al.,* 2015). En este sentido, las comunidades forestales serranas defendieron sus bosques y la decisión de las asambleas

[11] En el Anexo 1 se expone el análisis comparativo de uso de suelo y vegetación en la Sierra Juárez. En general, de 1985, en que tres años antes terminaron las concesiones a FAPATUX, a 1997 se advierte claramente el crecimiento de bosque mesófilo. Este ecosistema es un indicador de la riqueza y abundancia de especies. Esto es muy importante porque muestra la recuperación de los bosques serranos en los primeros doce años de manejo forestal comunitario. Esta recuperación se sostiene hasta 2013.

de comuneros y ciudadanos por recuperar la gestión para el aprovechamiento y conservación de sus bienes naturales; de su riqueza social.

En años previos a 1980, las comunidades de la Sierra Juárez se organizaron para luchar en contra de la renovación de las concesiones forestales de sus bosques por otros 25 años a favor de la compañía estatal-privada FAPATUX, empresa que desde 1956 había estado explotando el bosque, incluso sin que estuviera formalizada la restitución de tierras por la Reforma Agraria, ya que los bosques se restituyeron a las comunidades hasta 1961, es decir, cinco años después de que ya se estaban extrayendo sus recursos forestales. Los pueblos serranos repudiaron la extracción de madera que FAPATUX había hecho en sus bosques, bajo el mandato del Decreto Presidencial firmado por Adolfo Ruiz Cortines para ser el único comprador de su madera. Desde 1949, el área boscosa estuvo declarada en veda para evitar que el uso del bosque siguiera respondiendo a las demandas de los campesinos; se argumentaba que no existía ningún estudio dasonómico que fundamentara una explotación racional, y por lo tanto, había que detener su uso. La veda de los bosques preparaba el camino para las concesiones a FAPATUX.

Durante enero y febrero de 1980, se intensificaron las asambleas de los pueblos de la Sierra Juárez; se reunieron las autoridades comunales y municipales; expresaron su deseo por la cancelación de las concesiones forestales; denunciaron los abusos de que habían sido objeto bajo la explotación de FAPATUX, y manifestaron que ellos tenían la capacidad para manejar adecuadamente sus bosques. Acordaron un pronunciamiento de la sierra justo para ser dicho en la fiesta del 21 de marzo en el homenaje a Benito Juárez, al que acuden funcionarios estatales y federales. Así, inicia la lucha formal y legal de la sierra por la recuperación de sus bosques: gestiones ante las instituciones estatales y federales, viajes de las autoridades de las comunidades a la capital del estado y del país.

En la noche del 11 de febrero de 1981, fueron las mujeres de Capulálpam de Méndez quienes, ante la falta de resultados de las gestiones ante el gobierno, tomaron la iniciativa de destruir los puentes para evitar de facto que FAPATUX siguiera sacando más madera de sus bosques. Después, los hombres de la comunidad y de otros pueblos las siguieron. En las acciones directas del despliegue antagónico se cristaliza el momento del veto, de la negatividad, de la fuerza del no. Como ahora lo

recuerda doña Adela López[12], una de las mujeres que salió aquella noche: "En nuestro tiempo, ¡fuimos chingones! Quemamos maquinaria de Papelera, tumbamos puentes para que no pasaran los camiones troceros. Y ¡ganamos el monte!". Comienza el momento extraordinario, recuerda un comunero que participó en la lucha:

> Nos pusimos como deberíamos de ponernos, defender lo que es de nosotros. Estuve yendo con los cuates, con los amigos. El pueblo firmó por lo que estaban haciendo en el bosque... Nos pusieron obstáculos... pero de que los paramos, los paramos. Ellos no querían obedecer con buenas palabras. Tuvimos que intervenir en lo material para quitar los puentes. Eso fue lo que nosotros hicimos.[13]

El despliegue del antagonismo en la defensa de los bosques es el clímax de rabias, tensiones y recuerdos en que se va organizando la experiencia de la explotación de los bosques. Bajo el control de FAPATUX, bajo el privilegio de ser el único comprador de su madera, autorizado por el gobierno federal, las comunidades serranas vivieron el saqueo de sus recursos maderables. Si la empresa tiene 25 años para explotar los bosques es claro que lo que le interesa principalmente es extraer lo más que pueda en ese lapso; lo que le importa es producir más ganancias, vender y acumular más. Como recuerda un comunero:

> Papelera tenía la madera regalada, solo nos pagaba una miseria como derecho de monte y las vueltas que teníamos que dar para que nos dieran el recurso, además de usarlo con restricciones... A nosotros nos daba salarios de miseria y en condiciones raquíticas.

Otro comunero recuerda: "Después de trabajar como doce horas al día, solamente lográbamos hacer un metro cúbico aproximadamente, que se pagaba en 35 pesos".[14]

---

[12] Adela López Ramírez. 87 años. Es gambusina desde los siete. Originaria de Amatlán, luchadora por la recuperación de los bosques en los 80. Vive en Capulálpam desde 1937. Trabajo de campo. Entrevistada desde 2012 a 2016.

[13] Mario Santiago Arreortua. 54 años. Comunero de Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado el 20 de agosto de 2014.

[14] Martínez Luna (2013) recupera diferentes testimonios de la gente en la lucha forestal, principalmente de Macultianguis. Los siguientes testimonios son de esta fuente.

Las comunidades vendían por metro cúbico la madera a FAPATUX, pero los comuneros recuerdan la explotación: "Mientras las cosas subían casi el doble de su precio, la empresa nos daba aumentos miserables, por eso ya estábamos cansados y decidimos no renovar el contrato..." (Martínez-Luna, 2013: 172). Cada comunidad que tenía sus bosques dentro de la concesión forestal desarrolló diferentes formas de lucha contra la explotación y las injusticias de la empresa. En los recuerdos, emergen estas reflexiones que se fueron difundiendo entre las comunidades bajo la concesión forestal: "...un paisano que sabe cubicar la madera nos demostró que a todos nos roban un cacho de madera, como saben que no podemos protestar por no saber medir la madera, se aprovechaban..." (Martínez-Luna, 2013: 172).

Durante los años en que estuvieron concesionados los bosques, las comunidades tuvieron muchos momentos en que protestaron contra la explotación que hacía FAPATUX. Entre 1966 y 1967, hubo huelgas que exigían mejoras en las condiciones de trabajo: aumentos por pago de la madera, por su elaboración; es decir, pago por la distancia que se caminaba para el corte, trajes para protegerse de la lluvia, construcción de casas para resguardo en el monte, seguro social, entre otras. Las demandas estaban aún bajo el horizonte proletario, contra los excesos de la explotación. Apenas empieza a formarse la posibilidad de que las mismas comunidades puedan llegar a hacerse cargo del aprovechamiento forestal, a vislumbrar un horizonte en que ellas se reapropien de su riqueza material.

Para controlar esta rebeldía, se pusieron en operación las estrategias del capital. Por un lado, trataron de cooptar a algunas autoridades, la empresa trató de convencer pueblo por pueblo para que volvieran a trabajar a cambio de un camino, o de algún pequeño aumento: "En esta movilización, se vieron casos de corrupción y de traición a asambleas, algunas autoridades después fueron a dar a la cárcel" (Martínez-Luna, 2013: 183). Por otro lado, también la empresa intentó dividir a las comunidades, buscó enfrentamientos entre obreros, comuneros y trasportistas, señalando como culpables a los comuneros por detener las actividades productivas que afectaban y disminuían el trabajo para los dueños de camiones. Por la presión ejercida, la empresa se vio obligada a hacer algunas concesiones: dieron los trajes para lluvia, construyeron una clínica y las casetas, pero resultaron demasiado chicas e insuficientes.

Con estas experiencias de explotación va surgiendo la reflexión más profunda que empieza a desbordar el horizonte proletario. Como señala un comunero de Macultianguis: "Parecemos empleados y no dueños del bosque. Por eso siempre hemos tenido una actitud rebelde hacia la empresa, los empleados y los que tienen su confianza ganan lo triple que nosotros" (Alatorre-Frenk, 2000: 59). Por un lado, se enfatiza la diferencia de beneficios entre aquellas personas externas que finalmente reciben mayores ingresos que los comuneros. Por otro lado, comienza a surgir la noción de propiedad, que está más vinculada al usufructo, al arraigo con el territorio, es decir, a ver la tierra en una relación de reciprocidad: responsabilidad comunitaria para su cuidado, y así, la obtención de bienes para la vida, para su reproducción. En este sentido, la noción de propiedad en las comunidades zapotecas tiene un rasgo transitorio, esto es, la vida humana es finita, cuando las personas mueren la tierra se queda, se queda para continuar la relación de reciprocidad con otras personas: diversas generaciones transitan en la relación con la tierra, que solo para el contexto occidental se vive en términos de propiedad privada, individual y en la que el dueño puede ilimitadamente extraer recursos. La propiedad para estos pueblos está ligada a la noción de uso, disfrute y usufructo, y en una relación recíproca de intercambios con el entorno natural. Se distancia de la noción capitalista de propietario que individualmente puede decidir sobre la cosa poseída: río, tierra, laguna, bosque, etc. Es el proceso de cosificación de la naturaleza. Este aspecto será profundizado en los capítulos 3 y 4.

No solo en los años de la concesión, en que las comunidades trabajaron en el corte de madera para FAPATUX, sino desde antes, ha estado presente un saber y una relación con el bosque que se actualiza: el entorno natural no representa solo recursos; es un ser vivo. Es la tierra, de la que venimos y a la que regresaremos, la que ha estado antes de que nosotros llegáramos y se quedará cuando ya hayamos partido. Estaba antes de que hubiéramos nacido y ella seguirá después de nuestra muerte. Es la tierra fuente de nuestra vida tanto material como simbólica. Los comuneros recuerdan que cuando se abría una nueva brecha y se tenía que derribar árboles, se debía "pedir permiso al monte". También los hombres que cortaban árboles sabían interpretar lo que el monte avisaba: a veces eran sonidos particulares del viento entre los árboles los que anunciaban si era un día para cortar o no.

Un ingeniero[15] encargado de abrir una brecha recuerda que ya era tarde, pero tenían que acabar los derribos porque la renta de la maquinaria es por día, y hay que aprovecharla. Sintió el viento de una forma especial, sintió miedo, pero siguió. Dio la orden de derribar un árbol. Falló el cálculo de dónde debía caer, dice, o tal vez fue el viento que lo movió para donde estaban unos compañeros. Corrieron, pero finalmente cayó y mató a uno. A él lo alcanzó. Pensaron que también había muerto, pero no fue así. Una rama le atravesó el glúteo izquierdo, sangraba, pero lograron llevarlo con la rama atravesada al hospital de la minera en Natividad. Su recuperación fue muy larga y muy dolorosa, pero él cree que "el monte le tuvo compasión", porque lo dejó vivir; compasión que el hombre no tiene porque un ingeniero forestal se asemeja a un verdugo que decide qué árbol será derribado y lo marca; lo marca con el signo de la muerte.

Con la experiencia de la explotación de los bosques, con las condiciones precarias y con la actualización de imaginarios en los recuerdos de la relación con la naturaleza, surgen los deseos de tomar el manejo forestal a través de la conformación de las empresas comunitarias forestales. Es el momento desprivatizador de la disputa de la riqueza material. En el contexto nacional, en 1976, México ingresó al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), por ello, implementó un Plan de Ajuste Estructural. Una de las medidas fue que las empresas paraestatales deberían ser cerradas o puestas a la venta. Las comunidades oaxaqueñas usaron este giro gubernamental a su favor para señalar que ellas podrían hacerse cargo del aprovechamiento forestal en sus territorios.

La lucha contra las concesiones forestales abarcó el territorio del estado de Oaxaca. En 1976, Pueblos Mancomunados secuestraron maquinaria de la Compañía Maderas de Oaxaca, que tenía la concesión de sus bosques e iniciaron la formación de su propia empresa. Luego en la Sierra Sur también las comunidades forestales realizaron paros de labores y protestas por la explotación de sus bosques; Santiago Textit-

---

[15] Ricardo Ramírez Domínguez. 49 años. Comunero inactivo de Capulálpam, funcionario federal en la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR). Ha desarrollado proyectos gubernamentales para la conservación y aprovechamiento comunitario de los bosques y selvas en Oaxaca. Participó en la conformación de organizaciones de diferentes comunidades forestales. Trabajo de campo. Entrevistado de 2014 a 2016.

lan comenzó a organizar su empresa forestal comunitaria que se llamó Zapoteco-Cárdenas. En la Sierra Juárez, con asesoría de FAPATUX y por iniciativa de la Dirección Forestal de Ixtlán, se crea el aserradero IXCAXIT por las comunidades participantes: Ixtlán, Capulálpam, Xiacuí y la Trinidad, que se desintegrará en 1980 con la salida de la Trinidad y luego de Capulálpam, por la inequidad en la distribución de puestos de mando, con una marcada preferencia para Ixtlán. En 1977, Macultianguis empieza a pelear por el aprovechamiento de su madera; les limitan a cortar solo encino, argumentando que sus bosques no tienen capacidad para abastecer de pino ni un aserradero. El 25 de enero de 1980 se inaugura su empresa forestal comunitaria, que estaba demostrando la capacidad de las comunidades para manejar su recurso forestal: "Nuestra industria sirvió de ejemplo para otros tantos pueblos vecinos que vieron en ello la posibilidad de sacudirse el yugo, la presión y el paternalismo de la empresa concesionaria" (Martínez-Luna, 2013: 58).

Los anhelos de emancipación de la lucha forestal de la Sierra Juárez se extienden a otras comunidades que no están dentro de las concesiones forestales, pero que ven en estos momentos de revueltas comunitarias la oportunidad de pelear por mejoras para sus pueblos. En 1978, surge la Unión de Pueblos del Rincón con el objetivo central de gestionar la construcción de un camino que llegara hasta esta zona semitropical, compuesta por comunidades de habla zapoteca, como Tanetze de Zaragoza, San Juan Juquila Vijanos, Yagallo, La Reforma, Lachichina y otras más. Ante el incumplimiento de acuerdos, deciden secuestrar la maquinaria pesada de la empresa constructora, y junto con ella a los ingenieros, operadores y técnicos de la obra. Don Librado Velasco, líder de estas acciones, recuerda que le contestó al gobernador de Oaxaca, cuando este le señaló que secuestrar maquinaria y personal de la empresa es delito federal: "Pues, sí ha de ser delito federal, pero también la necesidad de Tanetze es federal".[16] La respuesta de don Librado lo coloca en una posición no de subordinación, sino que exige atención para su pueblo con determinación y niega el miedo que el gobernador intenta imponerle por la gravedad de la acción directa del pueblo.

---

[16] **Librado Velasco. 81 años. Comunero y comerciante. Tanetze de Zaragoza. Trabajo de campo. Entrevistado en marzo de 2014.**

En 1979, nace el Comité Coordinador para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe (CODREMI) con la mira esencial de defender e impedir la explotación de recursos minerales, que en ese momento eran saqueados por un empresario constructor de caminos. Esta organización demanda un sistema de abasto de maíz para toda la región, la solución de conflictos agrarios, el desarrollo de un sistema educativo eminentemente mixe y la defensa del uso de su lengua.

En marzo de 1980, nace la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), integrada por 26 comunidades. A través de ella, los pueblos con recursos forestales siguieron disputando la riqueza social, manifestando su deseo de cancelar todo tipo de concesión. La ODRENASIJ buscó alianzas con instituciones educativas para gestionar diversos proyectos; logra que pueblos alejados reciban los beneficios: "lo mismo consigue molinos de nixtamal o logra presupuestos para caminos" (Martínez-Luna, 2013: 233).

Con la cancelación definitiva en 1983 de las concesiones forestales, se logra el objetivo que unió a los pueblos con bosques. Es el momento en que se vuelve ineficaz el poder estatal: queda sin efecto el decreto presidencial, que concesionaba a FAPATUX los recursos forestales de la Sierra Juárez. No obstante, se abre un gran reto para las comunidades: demostrar que pueden aprovechar por ellas mismas sus bosques. Por un lado, tienen que librar las restricciones de la Ley Forestal, que señalaba que los servicios técnicos forestales solo podían ser ejercidos por el ingeniero forestal autorizado por la Dirección General de Desarrollo Forestal: "La Ley no permitía cambios en ese aspecto: era considerado imposible que un campesino fuera el que ejerciera los servicios técnicos, aunque tuviera conocimientos forestales" (López-Arzola, 2007: 155). Por otro lado, entre 1982 y 1984, se crean en la Sierra Juárez la mayor parte de las empresas comunales de aprovechamiento forestal. Nacieron entonces la Unidad Económica Especializada de Aprovechamiento Forestal Comunitario (UEEAFC) "La Trinidad" y la UEEAFC "San Mateo", de Capulálpam; Xiacuí crea su Unidad Comunal de Aprovechamiento Forestal, Agropecuario y de Servicios Santiago Xiacuí y Anexas, y Comaltepec constituyó la Unidad de Aprovechamiento Forestal "Cerro Comal". Se establecen Unidades de Producción de Materia Prima Forestal (UPMPF) en

Santa Catarina Ixtepeji, San Miguel Aloapam, San Juan Bautista Atepec y Nuevo Zoquiapam.

El 30 de diciembre de 1985, se constituye la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO) por las comunidades de San Pedro el Alto y Santiago Textitlán, de la Sierra Sur y Pueblos Mancomunados, Santa Catarina Ixtepeji y San Miguel Aloapam de la Sierra Norte. Después, se les unieron las comunidades de San Andrés el Alto, San Antonio el Alto, Santa María Zaniza, Santiago Xochiltepec y San Miguel Mixtepec. La creación de la UCEFO respondió a la necesidad de que las organizaciones forestales comunitarias constituyeran una fuerza política en el estado. Fue la primera organización forestal en el país que obtuvo la concesión de los servicios técnicos forestales. Después de muchas negociaciones y presiones por parte de la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), a mediados de 1986, se firmó un convenio que le permitió a la UCEFO ejercer los servicios técnicos en términos operativos y administrativos, mas no legales. Los derechos legales fueron sancionados por una nueva ley, en 1986, pero no tuvieron efecto hasta 1989, fecha en que se aprobó el reglamento de dicha ley. Por lo tanto, en la práctica, la UCEFO tuvo la libertad para contratar a sus propios profesionistas y técnicos forestales antes de que la ley lo permitiera.

En 1987, Santiago Comaltepec, Santiago Xiacuí, San Mateo Capulálpam, la Trinidad, Ixtlán y San Andrés Yatuni conforman la Unión de Comunidades Productoras Forestales Zapoteca-Chinanteca (UZACHI), que obtuvo la concesión de los servicios técnicos forestales hasta 1993. Con el acompañamiento de Estudios Rurales y Asesoría (ERA), organizó ejercicios de planeación comunitaria del manejo del territorio en cada una de las comunidades pertenecientes a la Unión. La UZACHI es una de las organizaciones más importantes que actualmente continúa trabajando con los comuneros de los pueblos que la conforman.

Entre 1992 y 1993, se crea la Coordinadora de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca A.C. (COCOEFO), cuyo objetivo es apoyar el desarrollo de las empresas forestales comunales. Estuvo formada por San Miguel Cajonos, Itundujia, Pueblos Mancomunados, Ixtlán, Macultianguis, San Pedro El Alto, San Andrés El Alto y las comunidades de la Sierra Juárez. Fue asesorada por Asesoría Técnica a Comunidades Oaxaqueñas (ASATECO A.C.). La COCOEFO con apoyo del Instituto Tecnológico

de Oaxaca realizó un "estudio estratégico del sector comunitario forestal de Oaxaca", que busca abrir alternativas para la comercialización de la madera producida por las empresas comunales, y apoyarlas en el ámbito fiscal: buscó la exención de impuesto sobre la renta (IVA) a varios aserraderos comunales. En 1994 entra en operación el aserradero de la Trinidad, y al año siguiente el de Xiacuí.

Este periodo para la Sierra Juárez, y en general para las comunidades forestales de Oaxaca, implica el reto de seguir la disputa por la producción de decisión comunitaria sobre la gestión de los bienes naturales; tiempo de disputa pleno de tensiones externas e internas. Por un lado, aprender a trabajar con agentes externos de diversas instituciones de gobierno que desde el poder quieren imponer las políticas públicas; con universidades e investigadores, que pueden tener deseos de conocer y apoyar los procesos comunitarios, pero que muchos de ellos parten de visiones predeterminadas sobre los pueblos, y otras que decididamente van con la intención de extraer recursos y saberes. Es el momento de la adecuación, en el binomio que propone Martínez-Luna (2010). Después de la resistencia, viene el momento de adaptarse, cambiar, mostrar otro rostro del de la lucha abierta, precisamente como estrategia para conservar y cuidar su particular forma de vida. En este momento, se reconoce lo propio y se defiende, se cuida adaptando lo otro, tomando de él, lo que conviene para enriquecer y conservar lo propio. Como lo reconoce Evaristo López, Presidente del Comisariado en Santiago Laxopa: "... Cierto, PROCYMAF y CONAFOR[17] nos han apoyado, aunque no solucionan nuestra situación, nos acompañan, pero los proyectos salen de nosotros y en nuestros tiempos. Así ha funcionado de ambos lados" (CONAFOR, 2007:13). Las ideas, los proyectos son fruto de la deliberación de los pueblos en sus asambleas. En la relación con las instituciones libran las tensiones, que intentan imponer las reglas de operación de los programas de gobierno, y serán estas quienes se ajusten a sus tiempos.

Las luchas forestales serranas son la experiencia de la capacidad de veto ante los nuevos cercamientos del capital sobre lo común, de la

[17] PROCYMAF significa Proyecto de Conservación y Manejo Sustentable de Recursos Forestales de México, después se simplificó en PROCYMAF II: Programa de Desarrollo Forestal Comunitario que es operado por la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR).

disputa de la riqueza social cristalizada en la ineficacia del poder estatal; momentos impulsados por el deseo de defender la tierra como ser vivo y la decisión del pueblo, capaz de conducir, aceptar o rechazar las propuestas de agentes externos: sean de gobierno, académicas o privadas. Estas formas barrocas, abigarradas, o tlacuache[18] expresan las maneras en que las comunidades serranas luchan, resisten, cambian para seguir forjando su vida. Su experiencia no se olvida. Está siempre latente y emerge en los momentos de peligro, en los momentos en que el capital recrea una forma nueva de cercamiento sobre lo común, una forma nueva de extraer vida. La experiencia de estas luchas, anhelos y acciones radicales, constituye la fuente de los recuerdos serranos para volver a impulsar la respuesta al capital y a sus proyectos de muerte.

Tensiones entre Capulálpam y Natividad

Recordemos que Natividad es apenas desde 1939 municipio libre y soberano, cuyo origen está en el asentamiento humano que se forma en el territorio comunal de Capulálpam por la apertura de la empresa minera de donde toma su nombre. Natividad ha tenido momentos de crecimiento poblacional vinculados al auge minero, y momentos, como los actuales, en que al cierre de la mina la gente ha migrado a la capital del estado y del país, así como a los Estados Unidos. Algunos pobladores han continuado como gambusinos, es decir, buscan oro en los ríos, lo separan con mercurio y hacen orfebrería artesanal. Natividad ha manifestado en su Plan de Desarrollo[19], su interés en que se reabra la mina. Ven en ella una oportunidad de progreso para la población; nunca mencionan en su diagnóstico los daños al ambiente causados por el trabajo de la minería en su territorio. En la sección ambiental, muestran preocupación por sus residuos sólidos y expresan la necesidad de gestionar talleres de capacitación para su manejo. Rompieron relaciones con Capulálpam,

[18] En Oaxaca es muy común la frase "hacerse tlacuache", aludiendo a la estrategia de supervivencia de este marsupial mexicano que tiene la facultad de quedarse inmóvil con apariencia de estar muerto ante sus depredadores, con ello logra que lo suelten y aprovecha este breve momento para escapar.

[19] Plan Municipal de Desarrollo de Natividad 2011-2013. P. 60 y sig.

precisamente por la lucha y demanda que esta comunidad emprendió para la clausura de la mina. En palabras de un orfebre de Natividad: "No entiendo cómo Capulálpam habla mal ahora de la mina, si de ahí comió, de ahí tuvo para que sus hijos estudiaran...".[20]

En este sentido, resulta importante analizar la perspectiva de progreso de Natividad, que apunta a una forma particular de recordar su historia minera. Esta lo conduce a la subordinación de los discursos desarrollistas, en que la venta de su fuerza de trabajo parece ser el horizonte al que aspiran; un horizonte marcado por la forma dinero. Natividad en voz de su presidente municipal anunció en 2014[21] las posibilidades de la reapertura de la mina. Al referirse a la contaminación de los mantos acuíferos de la empresa la Natividad y Anexas, denunciado por Capulálpam, señaló: "Respeto su punto de vista, podemos estar de acuerdo o no en el tema, pero es solo un punto de vista. Cuando la única fuente de empleo era la minería no hubo voces en contra". En el ámbito público, Natividad, a través de su presidente municipal, expresa su reclamo a Capulálpam por su silencio cuando vivían de la minería, a lo cual sigue la comparación de las formas en que ambos pueblos hoy en día desarrollan actividades para la reproducción social de la vida material:

> ... hoy estamos en otro contexto, ellos explotan la cuestión forestal, viven de ser un 'Pueblo Mágico' y tienen una inversión considerable que les permite estar holgados económicamente, pero nosotros le apostamos a la minería por las fuentes de empleo.

En este mismo sentido, el ingeniero Solís, actual administrador de la empresa minera, señala: "... se 'sataniza' el trabajo en las minas, ya que hay más muertes producidas por accidentes automovilísticos, y aunque son escasos los accidentes aéreos cuando suceden llegan a morir muchas más personas y no por ello se cierran los aeropuertos" (Murguía, 2016:73).

---

[20] Crescencio Martínez Santiago. 45 años de edad. Es empleado de la mina y orfebre. Originario de Zaachila y vive en Natividad desde 1995. Trabajo de campo. Entrevistado de 2013 a 2016.

[21] Cuevas Huguet. Hay probabilidades de reabrir Minera Natividad: edil. Oaxaca. Periódico *NOTICIAS, Voz e Imagen de Oaxaca*. 8 de septiembre de 2014.

Sin embargo, el análisis de la subjetividad que se ha conformado en Natividad amerita una mirada más detallada, y sobre todo, recordar que la mina modificó la vida no solo de Natividad y Capulálpam, sino de la región serrana zapoteca. Desde la mirada de Sigüenza (1996: 12): "... alrededor de ella (la mina) se configuró la economía del lugar y los indígenas se transformaron de campesinos a obreros asalariados, en un proceso que duró años, a través de los cuales la mentalidad de los lugareños se adaptó —con marcada resistencia y conservando algunas características de su visión campesina— a la disciplina laboral y sus implicaciones". Es innegable el amplia área de influencia de la empresa minera en los pueblos de la Sierra Juárez, sin embrago, las comunidades no dejan de ser quienes son para convertirse en otros; es decir, en el hacer cotidiano hay tensiones y lucha en que se incorporan, adoptan y adaptan formas nuevas, pero también continúan, emergen y se actualizan las maneras del hacer propias.

Los recuerdos que hoy se escuchan en Natividad aluden principalmente a la bonanza de antaño, de los tiempos de la empresa en que había mucha gente de distintos lugares en el pueblo, trabajadores con dinero, una plaza dominical donde se podía encontrar de todo. También se escuchan narraciones de una gran satisfacción al recordar el trabajo desempeñado, por ejemplo, el aprendizaje sobre enfermería por doña Lidia, y sobre máquinas y herramientas en el taller de la mina por su esposo. Los sueños colectivos de la riqueza escondida para la gente de Natividad en un nivel de la mina, que un ingeniero dejó cerrado y que resguarda un gran tesoro para la comunidad. La construcción mítica del Catrín, el ingeniero, el minero mayor, don Enrique Meixueiro, o el "pan de yema", nombres variados de personajes a quienes se les atribuía el poder de "entregar vidas" a cambio de encontrar vetas ricas en minerales; es decir, uno de estos personajes hacía el trato con el "dueño del cerro" para que pudieran seguir la veta y extraer metal a cambio de algunas vidas de mineros.

¿Por qué los recuerdos de la experiencia minera de Capulálpam y Natividad son tan diferentes? ¿Hay olvidos convenientes para la conformación de la memoria particular de cada comunidad? ¿Con qué propósitos? Los recuerdos sobre minería en la región de la Sierra Juárez se nutren no solo de estas comunidades, sino de aquellas que estuvieron

vinculadas al trabajo en la empresa, como los recuerdos del Sr. Filiberto Cervantes de San Pedro Cajonos, quien critica a la gente de Natividad, dice:

> ...la gente habla del tiempo de prosperidad del pueblo, que la plaza grande, que había muchas cosas, que gente de muchos lados... pero se les olvidan los muertos de adentro y de afuera de la mina. Los de adentro que se les caía la pegadura, que se intoxicaban con los gases. Se les olvida toda la explotación que había, aquí hablan de que era un tiempo "bonito", pero se les olvida cómo los trataban, trabajaban enfermos, perecía que los dueños de la mina, les hacían el favor de darles trabajo. La empresa nos dividía con los privilegios, había mineros que sí eran atendidos en el hospital, pero nada más los de aquí, los sindicalizados, de Capulálpam, de Natividad y Xiacuí, pero nosotros, los demás que veníamos de otros pueblos más adentro de la sierra, no, nosotros como podíamos nos curábamos para volver a trabajar, había muchas curanderas, que ya sabían qué darnos para el dolor, para la reuma, atendían hasta gangrena. Era muy duro el trabajo, daban nada más una hora de comida, pero si te tocaba en un nivel muy adentro, pues para subir nada más te tardabas 20 minutos y otros 20 para regresar, pues ¿cómo? Para aguantar el dolor del cuerpo: el tepache, pulque, mezcal, aguamiel, había mucho alcoholismo, había mucha prostitución, en todo el pueblo cantinas y mujeres. Afuera, había muchos muertos por peleas por metal, mujeres, muchas infecciones. Había mujeres que venían hasta de Veracruz y ya no querían solo dinero, sino metal. Adentro, en la mina, era una Babel, era muy difícil la comunicación porque muchos hablaban zapoteco pero no igual, no se entendían los de Villa Alta con los de Xiacuí, ni con nosotros de Cajonos, entonces, a fuerza tuvimos que aprender español para trabajar.[22]

La tensión de Capulálpam y Natividad ante el retorno de la actividad minera brinda la posibilidad de análisis profundo y crítico sobre el hacer política en torno a la decisión sobre los caminos de vida y trabajo para la reproducción social de la vida material. Capulálpam cuenta con un territorio de 3843 hectáreas, con 1467 habitantes[23], con una historia antigua, autoreconocimiento como etnia indígena zapoteca, con organizaciones comunales que desarrollan varias actividades económicas sentadas en el trabajo comunitario, con una organización política y social basada en usos

---

[22] Filiberto Cervantes. 76 años. Exminero. San Pedro Cajonos. Trabajo de campo. Entrevistado en 2013 y 2014.

[23] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2012). Perspectiva estadística, Oaxaca. P. 28.

y costumbres. Natividad tiene solo 28.5 hectáreas de extensión, pero no de territorio comunal, 586 habitantes, se ve a sí misma como un municipio "cosmopolita", por su "mezcolanza de tradiciones y actividades" de sus primeros pobladores provenientes de la región, del país e, incluso, extranjeros atraídos por el trabajo minero. Recientemente, a través del Comité de Cultura están diseñando proyectos de turismo y rescatando las tradiciones que habían quedado en el olvido, con miras a atraer también turismo. En 2015, lograron un presupuesto para la remodelación del museo comunitario. Capulálpam y Natividad ofrecen miradas antagónicas sobre el presente, arraigadas en sus recuerdos de su experiencia minera.

En su devenir ambas comunidades exponen ampliamente las tensiones en la lucha por la generación de las condiciones para la reproducción social de la vida. Capulálpam, tras su lucha por la defensa de los bosques, ha dirigido sus actividades económicas hacia el ecoturismo comunitario, con lo cual fue el primero en Oaxaca en ser reconocido como Pueblo Mágico, desde el 22 de febrero de 2008 por la Secretaría de Turismo[24]. Los esfuerzos por conseguir esta denominación han sido un argumento en la lucha en contra de la minería. Han señalado que es incongruente que el gobierno federal y estatal apoyen a Capulálpam como Pueblo Mágico, entre otros argumentos, por la conservación del entorno ecológico, y que a la vez, concesione el subsuelo para la explotación minera a cielo abierto, lo cual implicaría la devastación del cerro Pelado, del paraje los Sabinos, la zona de la Y, donde está el manantial que les provee de agua. Por esto, como estrategia de protección, la Asamblea de Ciudadanos y el Comisariado de Bienes Comunales declararon este lugar como área para la conservación comunitaria. La lucha de Capulálpam incluso se ha manifestado radical en su postura de no aceptar que el gobierno federal decida por el subsuelo que ha concesionado a empresas privadas para la extracción de minerales. Luchar por el territorio también implica luchar por el derecho a decidir por el subsuelo.

Las tensiones de la lucha de Capulálpam están precisamente en la relación con los programas gubernamentales, ya que ser Pueblo Mágico

[24] Rodolfo Elizondo Torres, Secretario de Turismo, SECTUR (2008). Declaración de Capulálpam de Méndez, Oaxaca, como Pueblo Mágico. 22 de febrero de 2008.

los somete a una disciplina y uniformidad a cambio de recursos económicos para realizar actividades precisas, como la reciente apertura de su museo comunitario en que se exhibe un mural de la historia del pueblo. Sin embargo, las diferencias entre los pobladores empiezan a manifestarse, quienes son los verdaderamente beneficiados resultan ser justamente los mismos, quienes viven en el centro de la población, en tanto que quienes viven en la periferia, no obtienen los mismos apoyos. Asimismo, se han pintado las fachadas de las calles del pueblo, han sido reubicados los comercios y se ha remodelado el mercado.

Más allá de los conflictos que trae el manejo de las reglas de operación de los programas de gobierno, las contradicciones de la lucha de Capulálpam están expresadas en la omisión de argumentos importantes que han expresado miembros del hoy extinto Comité Pro Defensa de Recursos Naturales, en el sentido de que en sus recuerdos también aparecen formas muy positivas del trabajo en la mina, por ejemplo, don Aniceto Pérez, minero, que siente una gran satisfacción al recordar los diez niveles de la mina; recordar su capacidad para seguir la veta, sin haber estudiado, de los cálculos acertados que hacía, del reconocimiento que obtuvo de los ingenieros y de sus compañeros. Es decir, hay un trabajo vivo que la dominación capitalista no pudo capturar por completo. Existe en este recuerdo encarnado de don Aniceto la creatividad no robada, a pesar de que los productos de su trabajo sí le fueron enajenados.

Las experiencias de satisfacción personal por el trabajo realizado ofrecen a los sujetos espacios vitales, que no logra subsumir el capital, y que son también fuente de esperanza y resistencia. Subjetividades, como la de este minero, también fortalecen la lucha para defender el territorio de Capulálpam. Don Aniceto recorrió el territorio para señalar los manantiales extintos, para dar cuenta de los accidentes, de las muertes. Dibujó el interior de la mina, sus diez niveles, los tiros más importantes, como los guarda en su mente. También señaló los ultrajes que la compañía hacía a algunos compañeros, a quienes los acusaban de robo.

Esta subjetividad a la que no le pudieron robar el sentido de su trabajo, su pequeño espacio de libertad y esperanza, es capaz de reflexionar y trascender estos hechos. Es decir, en la misma violación de derechos de las autoridades coludidas con los administradores de la empresa minera, al entrar a registrar las casas de algunos trabajadores de la mina, don Ani-

ceto reflexiona un nuevo sentido de aquella vivencia: la resignifica. Él cree que en realidad los mineros no robaban. Por qué habría de ser robo, se pregunta, ya que el mineral es del suelo, y ellos, los pobladores del lugar, tienen derecho sobre él, y no los extranjeros, que por concesión otorgada por el gobierno federal se presentan como los dueños de la mina. Piensa que en realidad los que han robado al pueblo son ellos, los dueños de la empresa. Aquí queda explícita la potencia de recordar. Al traer esta vivencia a la memoria y compartirla la dota de un nuevo sentido que ilumina la comprensión del momento presente. Ilumina a la comunidad a través de esta experiencia organizada, que produce un nuevo saber que clama a la imaginación comunitaria para la defensa de la vida.

Esta manera de ver los robos de mineral es una fuente de resistencia en los tiempos ordinarios en que se desarrolla la vida cotidiana. Hoy en Natividad también hay gambusinos que recuerdan muchas formas creativas del huato o pepena que los trabajadores hacían. El polvillo embarrado en el cuerpo, en calcetines amarrados a la entrepierna, en los bebés al salir de la consulta en el hospital, etc. Incluso recuerdan que ya en los últimos años de trabajo, muchos mineros iban a trabajar a la mina, más que por el sueldo, por la pepena. Incluso las maneras de sacar el metal ya estaban organizadas con una compensación al vigilante que los registraba al salir de la empresa. Estos recuerdos rebasan las subjetividades subordinadas al capital; expresan formas de rebeldía e indisciplinamiento al capital como las descritas por Federici (2010: 46-47; 50), cuando describe las creativas formas de burlar a los señores feudales con trabajo lento en el día que estaban obligados a laborar las tierras del señor feudal o a darle los animales enfermos como tributo.

Los discursos de la lucha que sigue exponiendo Capulálpam omiten estas historias de la gente; repiten los argumentos de los daños ambientales y humanos en cuanto a la muerte, enfermedades y pobreza, que de alguna manera va configurando una perspectiva bastante cargada a una forma de ver las luchas por el territorio, que son válidas y ciertas, pero que están dejando de lado la expresión de formas de resistencia y espacios para la reflexión donde se han gestado argumentos y miradas que desde la cotidianidad también resisten.

Natividad, a pesar de haber expresado abiertamente su aceptación en la reapertura de la mina, ha recuperado la cadena productiva minera.

La comunidad al ver las liquidaciones crecientes de trabajadores de la empresa, organizó talleres para enseñar el proceso de separación de los minerales y elaboración de joyas desde el año 2000. Hay gambusinos en el río que lavan el metal, otras personas lo compran y lo trabajan en sus talleres de orfebrería, otros más muelen las piedras con mineral y también realizan el proceso hasta la elaboración de joyas. A Natividad llegan compradores de mayoreo, que venden en Oaxaca y en otras partes del país joyas artesanales. Finalmente, la urgente necesidad de crear nuevas actividades, que permitan la reproducción social de la vida material y simbólica, dirige el rumbo de estos pueblos. No obstante, Natividad también omite los recuerdos de los accidentes, de las enfermedades, en general, de las afectaciones de la minería:

> Natividad nace por la actividad minera, de cierta manera para el trabajo se utiliza material que es de cuidado, que tiene cierto grado de toxicidad, sin embargo, hemos podido innovar, utilizar algunos líquidos o sustancias biodegradables. La minería, si no se lleva un control, crea un daño terrible. Si no llevamos un control y un cuidado, no estaríamos tan bien de salud. La empresa minera creó un sistema excesivo de contaminación, pero es curioso porque el ser humano se ha adaptado. Aquí vive mucha gente que se dedicó a la minería y tiene más de 80 años y están bien, tampoco vemos malformaciones o cosas así.[25]

La organización de la experiencia minera se expresa en estas formas aparentemente contradictorias; cuestionan la manera en que se va conformando la memoria de los pueblos; una memoria situada y material, pero también con deseos y prefiguraciones subjetivas.

Dentro de la historia serrana sobre la minería en torno de la empresa la Natividad y Anexas, hay muchos momentos olvidados en que también aparecen formas de resistencia y enfrentamiento. Como lo señala Sigüenza (1996), el proceso de disciplinamiento al que fueron sometidos los campesinos y gambusinos de la región para convertirlos en asalariados no fue fácil. Por un lado, hubo formas de pago a mitas, es decir, los trabajadores eran libres, pasaban a las instalaciones de la mina, extraían

[25] Andrés Taurino Jiménez, entrevistado por Cuevas Huguet, "Gambusinos en La Natividad". Periódico *NOTICIAS, Voz e Imagen de Oaxaca.* 10 de noviembre de 2014.

mineral y de la cantidad extraída se repartían a mitad con el dueño de la empresa. Los trabajadores abandonaban el trabajo cuando los trabajos de sus parcelas lo requerían, o había fiestas familiares o las del santo patrono de sus pueblos. También en los tiempos de la Revolución, hubo muchos trabajadores que dejaron el trabajo en la mina para sumarse a las filas rebeldes. Por otro lado, los fuertes enfrentamientos sindicales después de la Revolución, las denuncias de abusos y la exigencia, constituyeron otro importante momento de lucha y resistencia. En estas luchas, Pérez García rescató un registro del sentir de los mineros:

> Somos dueños de estas tierras de la parte exterior por herencia que recibimos de nuestros antepasados y las hemos defendido con nuestras propias vidas de invasiones extrañas. Tomamos de las minas lo indispensable para satisfacer nuestras necesidades, como los de los otros pueblos aprovechan la superficie para sus siembras; los bosques para hacer leña, carbón y maderas de consumo diario; los animales de caza para sus alimentos y la sal de las salinas, así como las truchas de las aguas de los ríos, sin que para ello nos hayamos enriquecido (...) los que se dicen dueños de las minas nos las han arrebatado en complicidad con el gobierno, aprovechándose de nuestra ignorancia y pobreza (...) para obtener alguna utilidad arriesgamos constantemente la vida como ningún otro trabajador (...) el gobierno no ha de ser tan injusto para castigar al que con tanto peligro obtiene unos cuantos gramos de oro y plata, que son nuestros para satisfacer apremiantes necesidades (Pérez-García, 1996).

Las actuales posturas opuestas de Capulálpam y Natividad frente a la minería son un ángulo externo de su relación. Políticamente en la región se presentan con estos lugares antagónicos: el primero en contra de la minería a cielo abierto y alerta en el seguimiento de la demanda por daños ambientales a la empresa la Natividad y Anexas; y el segundo, a favor de la inversión de una empresa que la reactive para que ofrezca trabajo a su población. No obstante, en el desarrollo de la vida cotidiana, las tramas entre ambas comunidades a pesar de verse disminuidas por las tensiones políticas, continúan. Dos ejemplos: gambusinos de Capulálpam son muy amigos de otros de Natividad, a quienes venden la "pella de oro de la semana", es decir, el oro que lavaron en el río de Capulálpam es empleado por orfebres en la elaboración de joyas de Natividad. Durante la fiesta patronal de Natividad, jugadores de basquetbol de Capulálpam

van a apoyar al equipo de Natividad; el maestro de ceremonias y varios integrantes de un grupo musical que animaron la comida principal eran de Capulálpam. Más allá de lo que se declara, nos ilumina mucho las acciones concretas que estos cuerpos sociales realizan; las acciones son también formas en que se advierte la emergencia de recuerdos, de modos de convivir, de intercambiar.

Capulálpam y Natividad son la expresión hoy de miradas aparentemente contrarias respecto a la minería, sin embargo, ambas comunidades cuentan con un pasado común que va dirigiéndose por caminos particulares en relación con una forma singular de decidir por la manera de la reproducción de la vida y la defensa de su riqueza social. Rastrearé estas tensiones en los siguientes capítulos enmarcados en el contexto de luchas serranas por lo común, por la reproducción de la vida material y simbólica. Este rastreo implica también contrastar las formas en que el capital ha insistido en su avance en el cercamiento de lo común; pero justamente también emergen las variopintas maneras comunitarias para hacer frente al capital. De ahí que también rastreo y exhibo las maneras en que se expresan las formas de defensa y lucha por lo común en la Sierra Juárez, es decir, la tradición de lucha serrana por lo común en una forma de recordar y analizar desde hoy la historia a contra pelo.

Comunidades forestales de la Sierra Juárez contra la minería

Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales.
Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez

Comité Pro Defensa de Recursos Naturales de Calpulálpam de Méndez

Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales.
Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez

Capítulo 2

Recordar y olvidar en la tradición de lucha

"La lucha del hombre contra el poder
es la lucha de la memoria contra el olvido"
Milán Kundera
Los nueve libros de la historia

"No se trata de conservar el pasado,
sino de realizar sus esperanzas"
Max Horkheimer y Theodor Adorno
Dialéctica del iluminismo

A partir de las tensiones en los recuerdos no solo de Capulálpam y Natividad, sino de las comunidades de la Sierra Juárez vinculadas principalmente a la defensa de lo común, en este capítulo, recupero a un conjunto variado de autores de tradiciones y disciplinas distintas, pero que en común han teorizado sobre el lenguaje para reflexionar en torno a la tensión recordar y olvidar en su relación con la historia, el lenguaje, la crisis y esperanza para proponer la noción de la potencia de recordar.

Abordo desde estos diferentes enfoques teóricos la tensión recordar-olvidar en los distintos momentos ordinarios y extraordinarios de la tradición de lucha, para encontrar claves de interpretación de las formas en que emergen los recuerdos, que impulsan, por un lado, la lucha contra el capital que nos explota y destruye el entorno natural y, por otro lado, indagar y reflexionar en el olvido y en el recuerdo que parecen subordinación. Sin embargo, ambos buscan crear formas de reproducción social de la vida material y simbólica no totalmente subsumida al capital, en las cuales se pueden leer formas de esperanza ante la crisis actual del mundo capitalista, que dirige sus pasos hacia la catástrofe ecológica y pone en riesgo la vida en el planeta.

Recordar y olvidar en la tradición de lucha

Partimos de pensar que recordar y olvidar no son antónimos, que el olvido y recuerdo se implican mutuamente. Recordar algo es a la vez olvidar lo demás, el resto. El olvido es una necesidad del alma. Las vivencias intensas necesitan ser olvidadas para seguir, pero el olvido no implica la desaparición, la muerte; aguardan el momento del retorno. Recordar dentro de ese olvido, dentro de estos recuerdos no elegidos, es un acto de resurrección a una nueva vida; traer de los ámbitos del olvido, de la aparente muerte, aquello que servirá para una nueva vida, y que revivirá en otra forma; en una forma actualizada. La organización de la experiencia toma forma al recordar y reflexionar la vivencia, la dota de sentido actual. ¿Cuáles son los propósitos de la elección de recuerdos? El principal es asegurar la existencia de la comunidad, asegurar la vida a través de garantizar las condiciones que permiten la reproducción social de la vida material y simbólica.

Abordamos la tradición de lucha en los recuerdos y olvidos de la gente de la Sierra Juárez, vinculados con la minería desde la mirada analítica de Gutiérrez Aguilar (2008, 2011), que propone una estrategia teórica de comprensión práctica y sensible de la lucha social como una manera de volver inteligible el despliegue concreto de los antagonismos sociales, y orientarse en el significado de los acontecimientos. Específicamente retomamos las nociones de horizonte de sentido y tradición de lucha para ponerlas en diálogo con las tensiones entre recordar y olvidar, para proponer la potencia de recordar en que, a través del lenguaje y de las prácticas concretas para la reproducción social de la vida material y simbólica, emergen las posibilidades de lucha por la defensa de los bienes comunes naturales.

El antagonismo social ante los renovados cercamientos del sistema capitalista encuentra una fuente muy importante en la potencia de recordar las luchas pasadas. De ella retoma creencias, valores, acciones que iluminan el presente y prefiguran un futuro que niega el embate actual. La dominación capitalista nunca es total. Existen espacios por muy pequeños que sean, donde surgen formas sociales que niegan los nuevos ataques del capital, que limitan cada vez más las posibilidades de la reproducción social de la vida material. Estos espacios de esperanza se

nutren de los recuerdos de otros momentos extraordinarios en que se ha desplegado el antagonismo social. De aquí que una noción muy útil es la *tradición de lucha*, propuesta por Gutiérrez Aguilar (2011: 5):

> ...el conjunto articulado y más o menos coherente i) de supuestos y creencias que están en la base de diversas acciones de movilización e impugnación del orden existente; ii) de prácticas y modos de hacer y decidir que sostienen tales acciones y, iii) de perspectivas y propuestas que se generan, explicitan y discuten durante los momentos más álgidos de la movilización.

Es decir, supuestos y creencias colectivas expresadas en acciones y decisiones que vislumbran perspectivas y propuestas que emergen en los tensos momentos de lucha.

La tradición de lucha aguarda y vive en los recuerdos de la gente común. En el despliegue del antagonismo, en los momentos extraordinarios de la lucha social (Echeverría, 2001); emergen los recuerdos de las luchas pasadas en las formas de acciones concretas en que la colectividad ha impuesto su capacidad de veto; es decir, de imponer límites y mostrar su negatividad ante las agresiones del capital. Cuando la gente en lucha recuerda los deseos y las acciones de tiempos pretéritos, en que los cuerpos sociales expresaron su rechazo al modo en que las cosas estaban pasando, a las formas en que la dominación del capital intenta apropiarse de la riqueza social; se actualizan justamente estos deseos e iluminan el camino hacia la emancipación. Recordar la dignidad humana es parte de la potencia de recordar, que abre la posibilidad de crear nuevas relaciones sociales, de repensar las formas en que estas han sido defendidas. La tradición de lucha se actualiza en los recuerdos que emergen en las luchas presentes.

Siguiendo a Gutiérrez Aguilar (2008, 2011: 14-15), en el horizonte interior, los hombres y mujeres, desde los sitios más recónditos del entramado social, producen el sentido colectivo de lo que buscan y vislumbran como deseo y perspectiva en la lucha. De este horizonte de sentido, dependen, en última instancia, las posibilidades políticas de la lucha social. Los momentos más intensos de desborde del flujo antagónico destituyen las formas de relación social inaceptables y, al mismo tiempo, van instituyendo nuevos valores y prácticas que prefiguran el deseo

que expresa la lucha social. En estos horizontes de sentido confluyen los recuerdos de los valores y prácticas de luchas pasadas; se actualiza, se regenera la tradición de lucha.

Recordar y olvidar

En la indagatoria sobre la construcción de H_2O, a través del olvido de los sentidos que el agua ha constituido en diferentes culturas y tiempos, Illich (2008 [1985]) recuerda aspectos fundamentales sobre el devenir histórico en que aparecen íntimamente ligados olvido y recuerdo. Illich aborda la tradición de lavar a los muertos para despojarlos de todo recuerdo que los ate a esta vida; en algunas culturas se cree que quien ha muerto cruzará ríos, a veces en una barca, otras será necesario vadear o nadar:

> Las lentas aguas fluyentes que el viajero cruza son en todas partes representativas de la corriente del olvido... Este río, que suma los recuerdos, despoja de la memoria y arranca a los muertos aquellos hechos que les sobreviven, los griegos lo llamaron 'Leteo' (Illich, 2008 [1985]: 370).

Las corrientes llevan los recuerdos que el Leteo lavó de los pies de los muertos hacia un pozo del recuerdo llamado por los griegos Mnemosina, en cuyas aguas flotan los residuos de las vidas consumadas. De este modo, un mortal bendecido por los dioses puede acercarse a ese pozo y escuchar a las musas cantar lo que es, lo que fue y lo que será. Los recuerdos que los muertos pueden dejar a los vivos están en este pozo de la memoria. La imagen metafórica del río y el pozo muestra la relación profunda y complementaria entre olvidar y recordar: los muertos necesitan olvidar, despojarse de sus recuerdos de esta vida para la transición a la otra; en tanto que los vivos necesitan recordar las hazañas de los muertos, de los antecesores para resolver en el presente y futuro.

Así, recordar a los muertos abre la posibilidad de recuperar la trasmisión entre generaciones de sus experiencias de vida. Conectan con la tradición oral en que cada pueblo va construyendo su historia de forma colectiva. No hay datos precisos, no es la verificabilidad de los hechos y fechas lo importante, sino el sentido de la historia, de la reflexión de la

vivencia: de la organización de la experiencia. En la tradición grecolatina era el poeta, iluminado por los dioses, quien podía tener acceso a escuchar las voces de las musas que vinculan pasado, presente y futuro. En las luchas de hoy, los sujetos sencillos y sensibles, recuerdan las vidas de sus antecesores, recuerdan sus creencias y deseos, acciones y ejemplos, perspectivas y prefiguraciones; abrevan de su pasado para entender el presente y vislumbrar el futuro.

Es una realidad que las diferentes formas del capital por separarnos de nuestras raíces e historia han causado un olvido de saberes; la atención de generaciones jóvenes está muy desvinculada de las pasadas, no obstante, sigue viva de una y otra forma; la escucha de padres, madres, abuelas, abuelos o señores mayores toca a diferentes personas. En los movimientos que resisten al capital encuentran espacios para compartirse, para compartir su palabra, sus recuerdos. Por un lado, puede ser la política de la tristeza (Navarro, 2012; Colectivo Situaciones, 2002) en que se pone en común el sufrimiento ambiental que se padece y contra el que se lucha, como en el Preámbulo del capítulo 1; pero no solo, también hay una política de la alegría en que circula la palabra feliz recordando momentos felices en que se revive y comparte el sentido de la lucha, de la fuerza, de la capacidad propia como las historias de mineros tanto de Capulálpam como de Natividad.

Recordar y olvidar es un campo de lucha en que emerge la experiencia de lo vivido. Lo vivido no es suficiente para la construcción de la experiencia. La vivencia pasa por el lenguaje, toma forma en él. La vivencia para ser verbalizada necesariamente también es reflexionada. El acto de la enunciación implica un proceso analítico, una reflexión del lugar desde el que se recuerda, y también es un acto sensible en que emergen simultáneamente emociones. De esta conjunción emanan sentidos nuevos que producen un saber que nos aclara el presente. La vivencia está en la temporalidad del acontecimiento, pero cuando se enuncia, ya es un recuerdo. En la articulación de recuerdos se organiza y construye la experiencia; lo vivido cobra un nuevo significado. La vivencia que no se articula, que no se reflexiona, pareciera estar condenada al olvido, sin embargo, queda en estado latente y puede ser tocada por el recuerdo compartido de otra persona. Un recuerdo cercano puede encender en otros el recuerdo común, de ahí la potencia de recordar.

La enunciación de recuerdos implica una lucha en el lenguaje por los sentidos en que se engarzan emoción y razón: un recuerdo encarnado que vincula el pensar y el sentir. Benjamin (citado en Löwy 2003: 75) en la Tesis VI de la historia ilumina la reflexión histórica:

> Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como fue en concreto", sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro. Corresponde al materialismo histórico retener con firmeza una imagen del pasado tal como esta se impone, de improviso, al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para una y para otros consiste en entregarlos como instrumentos a la clase dominante. En cada época es preciso intentar arrancar nuevamente la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella. El Mesías no viene solo como redentor: viene también como vencedor del Anticristo. El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza solo toca en suerte al historiógrafo perfectamente convencido de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar.

Benjamin crítica la postura positivista de la historia que busca la "verdad", los hechos "reales", que solo lo son aquellos cuantificables y verificables. Señala que la articulación con el pasado está en "adueñarse" de un recuerdo que brilla en un instante de peligro. Eso es justo lo que hacen los sujetos al apropiarse de lo que recuerdan en los momentos de crisis, lo hacen suyo al darle sentido, al tomarlo del pasado en tanto iluminación y fuerza para enfrentar el peligro presente. Cuando el sujeto del Preámbulo del capítulo anterior, que está en lucha contra el proyecto minero, en la reunión diaria y nocturna con los compañeros, señala su presencia en la resistencia es porque su padre murió en la Revolución defendiendo las tierras que ahora están en peligro; se coloca en el instante del relámpago que ilumina desde el pasado su presente y futuro; llena de sentido su hacer en la lucha. Trasmite la esperanza y compromete a conservar ese instante de luz. La tarea es fundamental, si no se logra, ni los muertos estarán seguros; justo son los muertos quienes aparecen en ese instante para señalar el camino de lucha ya recorrido, para incitar el deseo de futuro.

De ahí que adueñarse de un recuerdo no puede ser de otra manera más que poner en círculo razón y emoción (Muraro, 1994). Recordar proviene del latín *cor, cordis*, corazón, y de *recordari – re*, una vez más; es decir, volver a pasar la experiencia por el corazón. *Cordis,* corazón, represen-

taba el asentamiento físico de la mente, del pensamiento. Volver a sentir el dolor, la humillación, la muerte, la violencia de la explotación, así como la alegría, la fuerza, la dignidad de las luchas pasadas, permiten a tantos cuerpos sociales comprender el estado de las cosas en que hoy vuelven a enfrentar los embates del capital, desplegar su creatividad para la defensa que les hace posible su permanencia en formas actualizadas.

Los recuerdos y olvidos están por lo menos en dos formas: en el lenguaje, en las formas en que los sujetos narran sus experiencias, recrean sus historias; así como en las acciones, en las formas del hacer, en las actividades de la vida cotidiana y en sus rupturas por los eventos extraordinarios de celebraciones, luchas y acontecimientos. En ambas resuelven las apremiantes necesidades de la reproducción social de la vida material y simbólica. Aun cuando recordar y olvidar guardan esta relación intrínseca, podemos distinguirla en los modos en que se manifiestan concretamente en la vida social.

La fuente de los recuerdos es la sabiduría de la vida vivida. A esta mirada apuntan tanto Benjamin como Illich. Por un lado, Benjamin analiza la figura del narrador, cuya esencia está en contar historias que sigan provocando sorpresa y reflexión, dice: "Se asemeja a las semillas de grano que, encerradas en las milenarias cámaras impermeables al aire de las pirámides, conservaron su capacidad germinativa hasta nuestros días" (Benjamin, 1991 [1936]: 118). Más adelante, reflexiona: "... no solo el saber y la sabiduría del hombre adquieren una forma trasmisible, sino sobre todo su vida vivida, y ese es el material del que nacen las historias" (Benjamin, 1991 [1936]: 121). Para Illich (2008), el ser humano habita, mora "... las huellas dejadas por el propio vivir, por las cuales uno siempre rastrea las vidas de sus ancestros". Las historias se soportan en el saber y la sabiduría adquiridos en la vida vivida, la propia y la de los antepasados, cuyas huellas se rastrean en el lugar habitado. Los recuerdos conforman historias en que se organiza y trasmite la experiencia de la vida, de la vida de los familiares, de los vecinos, de la gente de la comunidad, pero son recuerdos situados en el lugar habitado; sentidos producidos en contextos concretos.

Benjamin, al seguir analizando la función del narrador, se pregunta si la relación de este con su material, la vida humana, es una relación artesanal:

> Si su tarea no consiste, precisamente, en elaborar las materias primas de la experiencia, la propia y la ajena, de forma sólida, útil y única... En el narrador, lo sabido de oídas se acomoda junto a lo más suyo. Su talento es poder narrar su vida y su dignidad; la totalidad de su vida (Benjamin, 1991 [1936]: 134).

Un recuerdo aparentemente individual, en realidad, está impregnado de las vidas de la comunidad. Aquello que se comparte, de corazón a corazón, concuerda con las vivencias propias; ahí se teje el lazo social, la afinidad en las experiencias compartidas producen formas comunes que nos vinculan en las conversaciones y en las actividades que podamos decidir realizar juntos. Ahí anida la potencia del recordar, como apertura de posibilidades creativas para enfrentar y compartir la vida. En este sentido, lo que venimos rastreando está en diálogo con la propuesta de Halbwachs (1968) sobre los marcos de la memoria social, es decir, cada recuerdo está asociado a un grupo familiar primero y, luego, se amplía a otros mayores. Por esto, queda clara la relación entre los recuerdos personales y colectivos: en los primeros se decantan los segundos.

También Benjamin nos ilumina:

> El recuerdo funda la cadena de la tradición que se retransmite de generación en generación. Constituye, en un sentido amplio, lo músico de la épica. Abarca las formas músicas específicas de la épica. Y entre ellas, se distingue ante nada, aquella encarnada en el narrador. Funda la red compuesta en última instancia por todas las historias" (Benjamin, 1991 [1936]: 124).

El narrador encarna el recuerdo que origina la tradición: la red de todas las historias. La memoria no es una, es plural; el encuentro y tejido de historias, de recuerdos encarnados. Lo músico de la épica rebasa a la codificación de consignar solo los hechos del héroe; lo músico permite a la épica la sublimación de los acontecimientos en historias que constituyen la historia de los pueblos, decantada en la tradición que recorre las generaciones.

En otro sentido, los estudios de Thompson sobre las revueltas del siglo XVIII en Inglaterra iluminan profundamente la noción de experiencia. Por ejemplo, en el prefacio de la *Formación de la clase obrera. Inglaterra 1780-1832* (1989 [1963]: XIII-XIV) señala:

> ...la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos) a los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales.

La experiencia, como vivencia reflexionada y expresada tanto en el lenguaje como en las acciones, está situada, arraigada en las condiciones materiales, pero no limitada a estas, sino que encuentra su flujo en la tradición, que Benjamin la ha señalado como el origen de los recuerdos. En este sentido, la experiencia para Thompson (1981:19):

> ...incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí... La experiencia surge espontáneamente en el interior del ser social, pero no surge sin pensamiento; surge porque los hombres y las mujeres (y no solo los filósofos) son racionales y piensan acerca de lo que les ocurre a ellos y a su mundo.

La experiencia pone en círculo razón y emoción, y es producto de la reflexión sobre la vida. La noción de experiencia en Thompson es muy importante porque le permitió la subversión del concepto de clase, anteponiendo a esta la lucha. La lucha concreta y situada constituye la vivencia que, al ser reflexionada, organiza la experiencia y forja el saber histórico de lucha descrito por Foucault (1979: 129), como: "... el saber descalificado de la gente se conservaba en la memoria de los enfrentamientos, memoria que desde entonces hasta hoy fue mantenida al margen". También es reactualizado en las creencias, acciones y perspectivas que conforman la tradición de lucha (Gutiérrez-Aguilar, 2011). De alguna manera, los recuerdos expresan las experiencias de lucha que van conformando la conciencia de clase serrana. Es decir, los pueblos serranos comparten una historia de dominación desde la época prehispánica y recrudecida a partir de la conquista española. Bajo la vivencia y la experiencia de cada pueblo van desarrollando lazos intercomunitarios para defenderse en conjunto. Ejemplos de esto serán analizados en el capítulo 3.

Desde el lenguaje

Olvidar y recordar se manifiestan también en la lengua, en los discursos fabricados por la dominación capitalista para imponer su mirada sobre la realidad, y también, en la lengua se expresan las historias, los recuerdos, las anécdotas de los sujetos que luchan. El lenguaje es un campo de lucha también. Es un hecho social, su manifestación concreta es la lengua (Saussure, 1945 [1916]), por ello en el campo del nombrar la realidad, decirla y enunciarla, está una lucha fundamental en el empleo de las palabras, de su capacidad de señalar el sentido que los sujetos quieren expresar y compartir con su comunidad, frente a un lenguaje impuesto y plagado de términos vacíos.

El empleo imperialista de la lengua en la historia fue explícito en la ya célebre frase de Antonio de Nebrija a la reina Isabel de Castilla en 1492, al mostrarle la primera gramática de la lengua castellana: "que siempre la lengua fue compañera del Imperio"; ponderando el poder que tiene la lengua para fijar e imponer un sentido de la realidad. Continúa Nebrija: "La codificación lingüística ha de facilitar la consolidación política. Reducir a unidad y concordia es una meta en la que política y lengua se apoyan mutuamente para garantizar la hegemonía cultural". Nuestro primer gramático apunta esta posibilidad sustantiva de la lengua, que puede lograr esta reducción de la realidad, convenientes al poder político, y así producir el olvido favorable a sus intereses. Resulta muy significativo el movimiento a la reducción unitaria, a señalar que existe una verdadera realidad que aparece en el discurso de la historia y de la ciencia. Los recursos retóricos para encubrir o eliminar sentidos, y ponderar intereses afines a los propósitos de despojo capitalista, son mecanismos para la producción de olvido. En las palabras, emergen y se tejen los recuerdos de los sujetos, que luchan ante las amenazas concretas y reales en sus espacios habitados.

El sentido vernáculo de las palabras apunta a señalar la realidad compartida por una comunidad; las palabras clave han sido vaciadas de este sentido, apuntan a conceptos con apariencia del sentido común homólogo en los idiomas de la era industrial (Illich, 2008 [1990]: 188-189). El habla vernácula ha sido invadida por las palabras clave de la modernidad industrial, desplazando y encapsulando su sentido, con lo

cual se destina al olvido. En este mismo sentido, Pörksen (1995) en su investigación sobre las palabras plásticas señala que reducen un área gigantesca a un denominador común. Plantean una pretensión universal con un contenido reducido y empobrecido. Estas palabras son más un instrumento de sometimiento que una herramienta para la libertad. Representan la continuación de lo que siglos antes preveía Nebrija en la manipulación del lenguaje: las reducciones a unidad.

La noción de habla vernácula resulta muy iluminadora al confrontarla con las palabras clave, unificadoras y reduccionistas de los sentidos vernáculos, creados por los sujetos concretos en lucha. De acuerdo con Pörksen (entrevista con Cayley, 1997:198-199):

> Lo vernáculo podría describirse como un lenguaje con horizontes, limitados localmente; escuchas una voz individual, usas gestos; tienes un tono en la voz, eres concreto; no usas el poder; no dices "Roma locuta est"- "Roma ha hablado". Eres simplemente coloquial.
>
> Las palabras plásticas, por otra parte, son palabras que no se combinan con gestos, que no tienen ningún tono, ningún toque personal; son higiénicas, estériles, universales. Esto por definición. Si se usa como herramienta social, si se usa en el contexto de la sociedad, crea uniformidad. La universalidad crea en la sociedad un cambio hacia la uniformidad.

Por esto, reflexionar en el habla serrana en que se expresan los recuerdos de los mineros permite advertir la concreción, la materialidad de la experiencia, donde emergen los recuerdos cuyas palabras, gestos y tonos los singularizan. Aun cuando puedan emplear las palabras plásticas, clave, más difundidas como desarrollo, comunicación, información, las usan con propósitos específicos, para conseguir algo en particular, pero no necesariamente para incorporarlos en su habla viva. Una forma de lucha ha sido emplear el lenguaje del conquistador como lo señaló Federici (2010: 323) en la figura de Calibán que, usando el idioma de Próspero, lo maldijo para que le cayera la plaga roja. Además, la supervivencia de lenguas originarias de México, y de muchos otros lugares conquistados, es también un frente de lucha. Estas lenguas han servido como una protección. Han sido y son actualmente empleadas como un recurso de defensa: las usan para impedir la comprensión de sus conversaciones con personas externas.

La construcción de discursos para la dominación capitalista invade los sentidos vernáculos, los captura mediante desplazamientos semánticos, elisiones y la imposición de nuevas nociones en las palabras, es decir, la imposición del olvido en sus variadas formas. Horkheimer y Adorno (1998 [1969]: 209) analizan con agudeza este proceso de reducción al criticar el concepto de ilustración:

> Cuanto más se resuelve el lenguaje en comunicación, cuanto más se tornan las palabras —de portadoras sustanciales de significado— en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y trasparente es la trasmisión del objeto deseado, tanto más se convierten las palabras en opacas e impenetrables... Lo que en una sucesión establecida de signos trasciende de la correlación con el acontecimiento, es prohibido como oscuro y como metafísica verbal. Pero con ello, la palabra —que ahora solo debe designar y no significar nada— queda hasta tal punto fijada a la cosa que se torna rígida como fórmula. Ello afecta por igual a la lengua y al objeto. En lugar de llevar el objeto a la experiencia, la palabra expurgada lo expone como caso de un momento abstracto, y el resto, excluido de la expresión —que ya no existe— por un deber despiadado de claridad, se desvanece incluso en la realidad.

Esta es la violencia que sufren las palabras. El proceso iluminista reduccionista limita la posibilidad del proceso semiótico, cuyo seno es social. Es decir, resta la posibilidad de producir sentidos, de producir sentidos vernáculos, lenguajes con horizontes, con límites locales, con toque personal. Sin estos sentidos, las palabras se cosifican, se vacían de significado y orientación; pierden su capacidad de vincularnos, de crear lazos sociales. Apuestan a una pulcra materia traducible en todas las lenguas, nuevamente aquí emerge este deseo totalizador y universal, que intenta homogenizar nuestras expresiones propias, singulares, únicas, libres, cargadas de fuerza, de la experiencia de la vida de nuestros antepasados.

Con la aportación de la arbitrariedad del signo lingüístico de Saussure (1945 [1916]), está expuesta la relación no determinada entre significado y significante. Ahí radica la fertilidad del lenguaje: magia, la posibilidad abierta a la creación, a la producción de sentido; las posibilidades de la polisemia. La vitalidad de las lenguas representa esta apertura semántica. Cada lengua tiene su particularidad cultural, histórica, que no permite la traducción literal, porque describe una forma

de ser y habitar el mundo; de construir socialmente la realidad. Entre significado y significante inicia la magia. Los términos renuncian a ella; buscan ciegamente la designación, no la significación; la denotación, no la connotación. No obstante, estos procesos encaminados a producir olvido de los sentidos vernáculos enfrentan la resistencia en las posibilidades abiertas por la resignificación y actualización de sentido en los potentes recuerdos de los sujetos en lucha. De ahí que la memoria emerge debatiéndose con el olvido.

Resultan muy interesantes los análisis filosóficos que aborda Muraro (1994), con repercusiones importantes en el ámbito cognoscitivo en *El orden simbólico de la madre*. Esta obra es muy importante por la indagación femenina del lugar de enunciación. La autora reflexiona en las dificultades para hablar en un no lugar, o bien, en un lugar a producirse para las mujeres; en nuestro deseo por ir a los orígenes para orientarnos en espacios discursivos dominados por hombres. Esto la lleva a la indagación del orden simbólico que crean las palabras y a preguntarse en qué momento se pierde tal orden y deviene la inseguridad en las palabras. Propone pensar la relevancia de la enseñanza del lenguaje por la madre, es decir, del lenguaje inicial en que se reciben las palabras vivas, plenas de sentido, que dan certeza y seguridad, que crean el mundo. La madre no es solo la de carne hueso, es la representación más profunda de la matriz de vida.

En este sentido, el análisis de Muraro sobre las palabras plenas, las maternas, que hacen orden simbólico, es decir, que nos dan piso y seguridad en el mundo, conecta con la crítica de Illich (2008 [1990]: 186-188) sobre la distinción del proceso de adquisición del habla vernácula y la enseñanza de las palabras clave, donde la primera se adquiere progresivamente por interacción con las personas que expresan lo que piensan, como la madre a su hijo; en tanto que las segundas son características de la lengua materna inculcada, palabras adquiridas a través de personas contratadas para hablar con nosotros y *por* nosotros. Ellas logran reprimir el habla vernácula. La realidad que traducen es básicamente la misma en cualquier parte. De acuerdo con Gómez-Carpinteiro (2012:16), las categorías de ciudadano, estudiante, trabajador nos hacen legibles y gobernables; en ellas se devela tanto la operación de poderes académicos en formas de categorización de sujetos, como las luchas de

estos por negar su estandarización. Esta descripción está muy vinculada a la ruptura del orden simbólico de la madre, de la escisión con el mundo de la generación.

Muraro (1994) conecta esta ruptura con los fundamentos del conocimiento y con la tradición filosófica occidental. Compara el proceso descrito por Platón en el relato de la caverna con el *Discurso del método* de Descartes, ambas experiencias revelan dolor, dificultad, malestar para dejar la oscuridad y salir a la luz del conocimiento, lo cual implica abandonar los apetitos de la infancia: liberar "la mente plagada de errores y dudas". Este segundo nacimiento, que se delinea justo y verdadero, suplanta el orden simbólico de la madre, el reino de la generación. Lo muestra como injusto y engañoso, lo reduce a naturaleza opaca e informe, con lo cual se pierde el sentido del ser. También critica el dualismo que carga positiva y negativamente los aspectos analizados, con lo que se invalida la relación con la matriz de vida, el valor de la experiencia sensible, y descalifica el "sentir y gozar"; los únicos que hacen sentido inmediato con lo positivo y presente.

La propuesta de Muraro es la restitución de la relación con la matriz de vida, que implica el deseo de saber amar, admitir la importancia de la existencia de la madre, lo que permite poner en círculo las fuerzas pasionales con la actividad de la mente, donde el deseo juega un importante papel en la superación de la lógica intelectualista y detiene la crítica que no produce afirmación. Bajo este planteamiento, es posible pensar el olvido como esta ruptura con el orden simbólico inaugurado por el lenguaje inicial y pleno de la matriz de vida, en que se expulsan las formas de conocimiento a través de las experiencias sensibles.

Asimismo, es posible conectar recordar con la propuesta de la autora sobre poner en círculo las actividades intelectuales con las sensibles, vincular las emociones con la reflexión, donde el deseo de saber representa la potencia, que mueve ambas fuerzas. En este sentido, Illich (2002 [1993]: 25) apunta que los estudios que se cursaban en un claustro del siglo XII constituían un reto para el corazón y los sentidos del estudiante, incluso más que para su resistencia y su inteligencia. En el caso investigado por Illich, el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, el sentido del estudio señalaba aún una actividad integral del sujeto, en tanto, que irá paulatinamente quedando en el olvido para ponderarse la actividad

intelectual de estudio a un ámbito elitista e invadido por las nociones racionalistas de los siglos posteriores, especialmente en el XVIII.

El lenguaje como hecho social y cultural ha sido también el medio más importante para la trasmisión del saber, del conocimiento humano. No obstante, muchos procesos epistémicos han sido dominados por el discurso científico que en muchos casos ha estado al servicio del poder capitalista, principalmente al servicio del desarrollo tecnológico que ha buscado minimizar costos en la producción industrial, aun cuando han provocado daños ambientales irreversibles. En este sentido, la ciencia positivista ha excluido las formas epistémicas sensibles, como las emociones e intuiciones. Es decir, estas formas de conocer han sido destinadas al olvido. Es necesaria la visibilización de formas de construir el conocimiento, reabriendo el diálogo entre mente y emociones (Muraro, 1994), como una potencia que reivindica el acto de recordar para construir una historia común que se arraiga en el presente e imprime fuerza en la lucha.

Desde las certezas

Nuestra mirada no es inocente, nuestros recuerdos y olvidos están tocados por la red de certezas que nos constituyen; el reto es analizarlas. En este sentido, resultan muy fértiles los señalamientos de Illich (2008 [1990]), quien desde sus estudios antiindustriales propone nociones muy frescas para repensar el peligro de la cosificación de los sentidos vivos en la palabra escrita, propia de la mentalidad alfabética; y el llamado segundo Wittgestein (2006 [1969]), es decir, cuando este filósofo del lenguaje se ha distanciado de sus iniciales ideas sobre la lógica y su mediación pulcra entre lenguaje y realidad, que fueron muy fértiles para los estudios del "giro lingüístico", y se dirige a ideas fértiles de la hermenéutica para adentrarse en el significado situado y contextual.

Illich advierte el peligro de que la memoria capture, encierre al recuerdo vivo. Alude a la perspectiva de Platón de que el recuerdo vivo es superior a la memoria basada en la referencia a las simples palabras, que no pueden protestar cuando el lector deforma su sentido, y aún más contundente resulta la aseveración de que ninguna idea importante podría ser escrita; que esas notas solo adquieren significado cuando eran el punto de partida de una conversación... (Illich, 2008 [1985]: 57).

El recuerdo vivo rebasa la sustancia de lo recordado, apunta a la forma en que toma vida un recuerdo, en tanto que la memoria supone algo fijo que se ha establecido. Por otro lado, Illich indaga y convoca a investigar sobre la trascendencia de un desarrollo tecnológico fundamental como el alfabeto, con el cual hay una ruptura entre la escritura de jeroglíficos, imágenes, ideogramas que permiten primero el entendimiento del contenido y, luego, su enunciación, a la forma de acercamiento a los textos de escritura alfabética, en que se aprende a asociar las letras, grafías sin significado, al sonido correspondiente; es decir, el alfabeto permite la pronunciación de sonidos en primer lugar y la comprensión viene después. No es menor la importancia de este revolucionario invento para la cultura occidental.

De acuerdo con Illich (2008 [1985]), al establecer la tecnología del alfabeto, la "textualidad" genera un conjunto específico de certezas y, por lo tanto, una mentalidad específica, una cierta manera de ver el mundo. Es la mentalidad alfabetizada, un modo distinto de percepción sobre una nueva red de supuestos fundamentales sobre lo que puede verse o conocerse, cuya metáfora es el libro, y la certeza es que el habla puede congelarse. Este señalamiento apunta a la creación del individuo bajo las certezas textuales, que colonizan la mentalidad occidental a partir del siglo XII. El texto empieza a consolidarse como el saber fijado, dentro del cual están establecidas tales certezas que regirán ahora el hacer y pensar de la humanidad. Las ideas empiezan a ser propiedad de alguien, por lo que se crea la noción de "el autor", que será el dueño-productor de ideas. De esta manera, se esclarece el peligro señalado por Platón: las ideas fijadas, congeladas, muertas en los textos dejan de ser el punto de partida para una conversación. En este sentido, enfatizamos la relevancia de las conversaciones como motores de experiencias de aprendizaje, de trasmisión de conocimientos significativos, de encuentros entre personas concretas que logran sintonizar sus vidas en un momento fructífero para ambas y producen sentidos comunes en hablas situadas y, por tanto, en lenguajes que realmente producen conocimiento.

En este sentido, Wittgestein, en su texto *Sobre la certeza* (2006 [1969]), apunta serias críticas sobre las certezas, que dialogan con el señalamiento de Illich, por ejemplo en la proposición 30: "Un estado de las cosas no se sigue de la propia certeza. La certeza es, por así decirlo, *un*

tono en el que se constata cómo son las cosas; pero del tono no se sigue que uno esté justificado". También cuando dice en la 94:

> Pero no tengo mi imagen del mundo porque me haya convencido a mí mismo de que sea la correcta; ni tampoco porque esté convencido de su corrección. Por el contrario, se trata del *trasfondo que me viene dado* y sobre el que distingo entre lo verdadero y lo falso.

Tanto las certezas de la mentalidad alfabetizada como el trasfondo que nos viene dado son la invitación de ambos autores a reflexionar sobre la red, que se antepone a nuestra mirada, y es, a la vez, la posibilidad de intentar pensar nuevas posibilidades de construcción de sentido y realidad.

Las observaciones de Wittgestein son muy importantes en tanto que tener presente la red de certezas, que rigen nuestra mirada, es un acto extremadamente autoliberador e iluminador. Reflexionar en los lentes que nos permiten observar la realidad social que estudiamos es fundamental para incidir en su transformación. Los recuerdos están influidos por la red de certezas que conforman la cultura, la mentalidad, los imaginarios. Es decir, el mito englobante (Pannikar, 2007) que da sentido a todo aquello que creemos y que conduce nuestras vidas. Escuchar las historias, los sueños y los deseos de la gente implica poner atención desde dónde construyen estos recuerdos. Es decir, desde dónde se producen los sentidos que emergen en su habla, en sus palabras, en su lengua vernácula, pensándola en estos contextos comunitarios.

A pesar de que la escritura fija una percepción, fija los recuerdos, la memoria no es inoperante, guarda una profunda fertilidad, como la semilla que menciona Benjamin, que a pesar de que la dominación imponga olvido queda en muchos documentos aquello por lo que lucharon quienes nos han precedido en la vida, sus anhelos y creencias. Pienso en los mineros, que se atrevieron a enfrentarse a los administradores de la mina, cuyas luchas ahora están escritas en archivos, que son fuente de la memoria.

El peligro que advierte Illich sobre la cosificación de la memoria, el congelamiento de los recuerdos, de las historias vivas que transmiten experiencias que ponen en círculo mente y corazón, es real y es fértil

tenerlo a la vista. Sin embargo, también la lucha está en el lenguaje y en sus múltiples posibilidades. El lenguaje dice, pero esconde algo. Usar la palabra memoria ha servido para evidenciar en muchos procesos, como la recuperación de los hechos sangrientos en diferentes masacres documentadas en Guatemala y Colombia, por ejemplo. Pero los ejercicios a los que aluden rebasan la crítica de Illich, porque han sido experiencias vivas, encarnadas, que en muchos casos han propiciado cierre de duelos traumáticos; procesos liberadores. Empleo memoria como palabra, no como término. Como palabra alada, viva, rebasa la captura en término de las palabras vacías, clave, plásticas. Cuando la usa el Comisariado de Bienes Comunales está *sentipensando* la experiencia del trabajo en la mina, de los accidentes, de los muertos, de la explotación, de la extracción de la riqueza de su suelo, de la perdida de agua, de las enfermedades, aspectos que tocan el corazón y ordenan la mente; y también de la alegría, de la destreza, de la habilidad para seguir la veta, para sacar la pepena, el huato como acto de justicia. La lucha dentro de la palabra memoria es explícita: atención al peligro reificante de perder la novedad, la experiencia, el sentido propio, por la objetividad de la verdad histórica.

Reconozco siempre el riesgo de la reificación de los recuerdos, incluso en este documento, en esta investigación, que busca compartir el recordar que escuché en estas comunidades vivas. Sé que puede confinarse al olvido por nuestra cultura textual, sin embargo, guardan la potencia, la posibilidad siempre abierta de tocar la sensibilidad de alguien que vea, escuche y sienta la vida vivida de alguien que le comparte su palabra viva, y le esclarezca o descubra aspectos no vistos, tal vez bajo el velo del olvido. Hay comunidades que ya han olvidado de donde vienen, su origen, su historia y viven absortos de la vida marcada por el capital[26], reificada en la forma mercancía, pero incluso ahí hay pequeñas posibilidades de recrear la historia, la vida, la lucha.

En diálogo con la preocupación de Illich sobre los peligros del congelamiento de los recuerdos en la memoria, está la distinción en los

[26] Un ejemplo muy triste es Taviche, una comunidad minera, en el Valle de Ocotlán, Oaxaca, que ha olvidado su origen, su lengua y que presume los jales que les dejó la explotación minera como atractivo para los visitantes. Por la constitución química de las piedras y suelos, los jales tienen un color amarillo claro, que con la luz del sol parecen brillar, a diferencia de otros jales como el de Natividad que son gris obscuro.

estudios clásicos franceses sobre memoria de Halbwachs (2004 [1968]: 80-88). Este autor distingue la memoria colectiva de la histórica: la primera se construye a partir de experiencias vividas por grupos sociales concretos, es decir, es del orden del lazo social, por lo que también se conoce como memoria social. Mientras que la memoria histórica es un registro textual producido desde el poder. La memoria colectiva se articula con la oralidad, la pluralidad y la sociedad civil, y la memoria histórica con la textualidad, la unicidad y el Estado.

El énfasis en la diferencia entre oralidad y textualidad permite advertir claras referencias al congelamiento en los textos de los recuerdos vivos encarnados de los encuentros reales entre personas que integran una comunidad, un grupo, un colectivo. De ahí que para el análisis de la experiencia de Capulálpam y Natividad frente a su pasado minero pensemos en recordar y en los caminos que este ejercicio anclado en la oralidad abre, es decir, la potencia de los recuerdos, como narraciones vivas hoy iluminadas por aquello que las capas de olvido ocultan. Sin embargo, también pensamos en el empleo de la palabra memoria, en una reapropiación semántica que los grupos, las comunidades en lucha, están haciendo de ella. Es decir, a pesar de que Capulálpam señale que su lucha está fincada en su memoria histórica, no está haciendo referencia a lo que teóricamente se ha pensado en la tradición francesa sobre sus estudios de la memoria. Sino que está dando cuenta de un sentido encarnado al rememorar los muertos de la mina, que siguen vivos y contando su vida, sus saberes, sus dolores, en narraciones de sus hijos e hijas, nietos y nietas, de sus amigos.

Recordar en medio de la crisis y como forma de esperanza

Los recuerdos emergen principalmente en la crisis, en los tiempos extraordinarios (Echeverría, 2001), en los momentos en que se despliega el antagonismo social contra las imposiciones de la dominación capitalista. La memoria ilumina el pasado desde el presente, desde el aquí y ahora en crisis, desde la negación de la realidad catastrófica que deja a su paso el capital. La crisis puede leerse al menos en dos sentidos: cuando el capital entra en crisis requiere reformarse para un mayor disciplinamiento del trabajo y ataca con mayor violencia. Con ello, también se despliegan

formas de resistencia y lucha, desde donde la gente se vuelve la crisis del capital. La dominación está en crisis. Nunca es total. Siempre existe un espacio no colonizado, que es fuente de esperanza y donde la memoria juega un papel sustantivo: hacer presentes viejos anhelos, deseos y valores que impulsan hacia ellos nuevamente, no en forma de retorno, sino de impulso hacia adelante. Constelaciones que, más que describir la crisis de hoy, abren el camino a la crisis del ayer porque esa misma crisis no ha sido resuelta ahora.

Desde la fértil reflexión hegeliana sobre la dialéctica amo esclavo: el triunfo del amo en la lucha a muerte es finalmente insatisfactoria porque siempre está temeroso de la rebelión de su esclavo. El esclavo trabaja para el amo, este engorda con el trabajo ajeno. Le roba los productos de su trabajo, pero no puede quitarle todo. El esclavo conserva un reducto de libertad en su hacer, tiene la posibilidad del despliegue creativo en su trabajo vivo. Esa es la crisis del capital, ese mínimo espacio de libertad que seguimos defendiendo; ese es el temor de la dominación, lo que no nos ha podido despojar. Es la alegría y sentido fecundo de vida, que dejó el trabajo minero en hombres, que hicieron valer su saber del territorio, de las vetas. En el recuerdo de ese espacio creativo surge un saber de la lucha, porque también recuerda el trato a los mineros que sacaban mineral de la compañía, y reflexionan sobre el significado verdadero del robo, que no se trata de la mirada superficial del robo de los trabajadores, sino el robo encubierto de la empresa minera que se lleva el oro de la comunidad, de su suelo.

Ese pequeño espacio de libertad del hacer vivo parece ser la simiente para aprender esperanza, en relación con el exhorto de Bloch (1977 [1938-1947]: XI-XII); con ese sentimiento "más acorde con nosotros mismos", si prescindimos de los autores del miedo. ¿Quiénes pueden ser estos, sino los diferentes discursos del amo, de la dominación capitalista? Son discursos impuestos por el amo, para alejar, para sofocar los deseos de emancipación de los esclavos. Buscan inducir al olvido de ese sentimiento acorde a nuestro ser. Bloch analiza la esperanza enfatizando los sentimientos y su concordancia con las personas, es decir, la experiencia subjetiva cobra un lugar central para enfrentar al capital.

Bloch en *El principio esperanza* retoma con gran fuerza los "sueños soñados despiertos" en el proceso de aprender esperanza. El trabajo

contra la angustia vital y los manejos del miedo busca justamente el sueño de una vida mejor posible. Justamente señala que la vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despiertos. Una parte de ellos incita y no permite conformarse con la crisis existente. Ni permite la renuncia; en su núcleo tiene la esperanza, que es transmisible. Compartimos los sueños: al contarlos, al recordarlos. Bloch exhorta a intensificar los sueños, enriquecerlos con una mirada serena para clarificarlos.

La esperanza no es pasiva, sino activa. Por eso mismo, encuentra su espacio en la creatividad posible aún en las formas del trabajo enajenado por el capital. Aún ahí es posible la esperanza, que empieza a construir ese mundo nuevo y deseado en los sueños soñados despierto. Por ejemplo, en los horizontes de deseo de Capulálpam, expresados en las prefiguraciones de una minería como la de "los viejitos", que hablaban y pedían permiso al cerro para trabajar, y en el deseo de que la riqueza del mineral sea para la gente del lugar, ya no más para el enriquecimiento de extraños que se han llevado el oro y la plata, y solo dejan destrucción de suelos, bosques y manantiales.

La crisis abre camino a la esperanza en la lucha social a partir del despliegue del antagonismo. De acuerdo a Gutiérrez Aguilar (2008, 2011), la estrategia teórica de comprensión práctica y sensible de la lucha social, en un primer nivel de análisis, propone un registro sistemático de los acontecimientos y la reflexión en cuestionamientos clave, para luego elaborar un esquema para orientarse en la comprensión de los significados políticos de fondo. Se trata de contrastar los alcances políticos de la lucha y los horizontes interiores que bullen en ella.

De este horizonte interior dependen, en última instancia, las posibilidades políticas de la lucha social. Los momentos más intensos de desborde del flujo antagónico destituyen las formas de relación social inaceptables, y al mismo tiempo, van instituyendo nuevos valores y prácticas que prefiguran el deseo expresado en la lucha social. En estos horizontes de sentido, de deseo, confluyen los recuerdos de los valores y prácticas de luchas pasadas; se actualiza, se regenera la tradición de lucha.

En este sentido, el deseo tiene un lugar potente en la subjetividad. Dominnijanni al indagar en los escritos de Cigarini (1995) señala la relevancia de revaluar las fantasías y procesos inconscientes. Señala que lo reprimido del vínculo social debe volver a ser puesto en circulación en

una política que quiera ser verdaderamente "material", o sea, vinculada con la materialidad de la experiencia humana, sin la cual la voluntad de transformación se revela a la larga ineficaz. Puntualiza que es ineficaz e imaginaria esa política que cree poder prescindir de esta materia prima...

Desde esta perspectiva, lo reprimido del vínculo social conecta con el olvido, aquella historia olvidada o reprimida que la dominación capitalista ha elidido. Asimismo, el deseo, las fantasías y los procesos inconscientes toman un lugar sustantivo para la emergencia de los recuerdos que combaten el olvido de la memoria, de la historia, de las tradiciones de lucha de los movimientos que resisten hoy y que expresan los deseos, tal vez inconclusos de luchas pasadas, de deseos que se hacen presentes para impulsar las acciones que forjen posibilidades de futuro.

Violencia del olvido

Pensamos también el olvido como un proceso desde el poder que pretende borrar las raíces, las creencias y los deseos de los pueblos sometidos. Procura que olvidemos la historia propia, sus actores, ideas, luchas en beneficio de la dominación. Este mecanismo recorre muchos aspectos de la vida social. Los discursos desarrollistas colonizan el habla vernácula invadiéndola con palabras que ponderan necesidades y propósitos ajenos; imponiéndolos. El caso más emblemático de la imposición de palabras clave, amiba, plásticas (Illich, 2008 [1990] y Pörksen, 1995) es el desarrollo, que impone una noción homogénea, totalizadora, como único camino hacia el bienestar. El discurso del desarrollo al tercer mundo implica en sí mismo violencia, pues entraña discriminación y anulación del otro a quien califican como subdesarrollado, que implica una supremacía y superioridad de ideas en las propuestas óptimas de vida.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos asume la dirección del mundo a través de difundir el imaginario del desarrollo, que sirve para distinguir entre países desarrollados y otros, como México, subdesarrollados o en vías de desarrollo. Además, encara la batalla para imponerlo e incorpora diferentes acciones que en el fondo imponen olvido. Escobar (1999) analiza el discurso del desarrollo citando a Truman en el inaugural discurso desarrollista:

> Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria... deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un proyecto de desarrollo basado en los conceptos de trato justo y democrático... Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964; citado en Escobar, 1999: 33).

Hoy estas palabras pueden sorprender, pero así se aceptaron entonces. Desde la mirada de los ganadores, desde la mirada del amo que sabe cuáles son las aspiraciones de más de la mitad del mundo que vive en pobreza. Desde aquí está la primera imposición, saber por el otro, porque el otro (el pobre) no tiene voz ni pensamiento propios desde la visión de imperio. Por ello, hay que dotarle de "aspiraciones de una vida mejor".

Aquí está la imposición del olvido, que realmente es violenta en grado excesivo, ya que determina la anulación del otro que incluso es incapaz de tener aspiraciones. Con este posicionamiento discursivo de Estados Unidos, quieren imponernos olvido, quieren borrar las creencias, los mitos, las historias; eliminar la existencia de horizontes de deseos profundos y propios de los pueblos. Esa vida mejor es el proyecto de desarrollo. Las claves son la productividad de la mano de la ciencia y la tecnología. Además, la forma es a través de un trato justo y democrático. Ante tal propuesta, ¿quién podría rehusarse? Sin embargo, el discurso desarrollista ocultó los "ajustes dolorosos" necesarios para lograr las aspiraciones del progreso, que fueron respaldados por Naciones Unidas:

> Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (Naciones Unidas, 1951: 15, citado en Escobar, 1999: 34).

¿Dónde quedó el trato "justo y democrático"? En el discurso vacío. En los hechos, el modelo económico capitalista en su fase neoliberal intensificó sus esfuerzos para implantarse con total violencia. En este sen-

tido, el despojo capitalista inicia en un plano material: los medios de producción. La tierra arrebatada a los campesinos es el primer robo, sin embargo, la violencia no está solo en lo material, está en un plano más profundo y sensible como la historia propia, donde se tejen simbolismos que expresan sentidos de la naturaleza, de la vida.

Arrebatar la tierra tiene un sentido y un alcance muy amplios. Illich (2008 [1985]: 343) enfatiza que la percepción social del paisaje de una época dada se llega a entender como una fuerza social que no solo refleja el estilo de la sociedad, sino que refuerza y conforma su sentido de la realidad. Es decir, afirma las creencias y certidumbres de los sujetos; es una afirmación vital, una seguridad y arraigo. Illich vincula la percepción social del espacio habitado con el sentido de morar, que implica la posibilidad de dejar huella, rastrear la vida de los ancestros, conectar con quienes nos precedieron y posibilitaron nuestro vivir en ese espacio. Entonces, el despojo rebasa lo material real, apunta a los mundos de vida de los pueblos que serán borrados con el despojo territorial.

Los ataques de los discursos que proclaman el desarrollo han sido directos a los blancos más peligrosos: los lazos sociales ancestrales, los mundos vividos en la tradición de los pueblos, en la memoria colectiva, comunitaria, viva y presente en ellos. El ataque frontal a los imaginarios de las poblaciones que han visto frustradas sus expectativas de una "vida cómoda".

Como profeta de augurios fatales se manifestaron las Naciones Unidas. Como concluye Escobar (1999), el desarrollo se convirtió en una certeza del imaginario social. La elaboración de nuevos instrumentos analíticos ha permitido el análisis de este tipo de colonización de la realidad en forma tal que pone de manifiesto cómo ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar con ella. En este sentido, también representan formas de imposición de olvido, de negación de subjetividades con sus propias historias, creencias, formas de vida y deseos.

Los presagios de la destrucción por el desarrollo estaban ya presentes en Benjamin, desde 1940, cuando escribió sus tesis, en la imagen clásica del Ángel de la historia:

> Hay un cuadro de Klee que se llama *Ángelus Novus*. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con fijeza.

> Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas despegadas. Ese es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta la cadena de acontecimientos él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso (citado en Löwy, 2003: 100-101).

En el cifrado mensaje de Benjamin, está el esclarecimiento de los discursos del progreso. Hoy es patente que ha ocultado su verdadero rostro: implantar el olvido de la historia, olvidar a los muertos, y con ellos sus ideales, imaginarios, creencias, arraigos. La fuerza del progreso es esa tempestad que ciega y solo permite un único horizonte: el futuro al cual es empujado. Sin embrago, el Ángel de la historia con su mirada fija en las ruinas analiza la catástrofe. ¿Qué sigue? ¿Hay algo más allá de esta visión? Sí, en la perspectiva de Esteva (2012)[27], la catástrofe ya está presente en la crisis del sistema capitalista: pobreza, desempleo, falta de educación, devastación ecológica, en general, una afectación a las condiciones de vida; situación que el Estado es incapaz de resolver y que en unión con las corporaciones solo agrava.

No obstante, la catástrofe también representa la oportunidad de pensar, imaginar y construir un nuevo mundo a través de un despertar colectivo. ¿Cómo puede gestarse ese despertar colectivo? Un camino que surge en estos momentos de crisis es recordar, la potencia de recordar. El recuerdo surge para iluminar y mostrar lo que se resiste a desaparecer, lo que busca manifestarse: el deseo de vivir, de redimir a los muertos de luchas pasadas y que vislumbra otro futuro posible. Bonfil Batalla (1987) describe el proceso de la conquista como un ataque directo contra los pueblos originarios. Es la acción concreta del imperio, de la dominación, proyectos de progreso puestos en operación en muchos momentos de la historia de México. El precio del desarrollo es el olvido,

---

[27] Comentario dentro del Seminario Caminos de la Autonomía, UNITIERRA Oaxaca, 17 de enero de 2012.

el olvido de la cultura, raíces, deidades y formas de organización para la reproducción de la vida.

Las luchas socioambientales por la defensa del territorio, por los bienes naturales, que representan para las comunidades indígenas y rurales medios para la reproducción de la vida, han construido el espacio para la reflexión, para la circulación de la palabra, en la cual han podido verbalizar la tristeza, compartir el dolor, y sobre todo, entender con claridad la verdad que está detrás de los proyectos extractivistas que de fondo pretenden el despojo y la explotación para lograr la valorización del valor, médula capitalista. A través de la puesta en diálogo de las ideas, dudas, experiencias y diversos saberes, los sujetos en lucha han encontrado en sus recuerdos un potente dispositivo para la resistencia y para la prefiguración de un orden alternativo al dominante (Navarro, 2012).

En los espacios para el intercambio de ideas, dudas y saberes, que se despliegan en los momentos de lucha, la palabra cobra un sentido fundamental. Es un espejo donde el sujeto en lucha puede verse, comprender la situación que vive, autoreconocerse y proponer los caminos para seguir. Poder nombrar la realidad que vive representa la posibilidad de reconstruir su propia historia, una historia no contada antes, o bien, restringida a la forma anecdótica intrascendente de los sin voz. En este sentido, el lenguaje que opera en la lucha produce un nuevo saber, que devela lo que aparentemente había quedado oculto bajo las capas de olvido impuesto por los discursos capitalistas.

Las tensiones entre olvidar y recordar están en el despliegue del antagonismo contra los proyectos extractivistas mineros, manifiestas en el lenguaje, en la oralidad, en las historias reapropiadas que dotan de sentido a las acciones de los sujetos; en la reelaboración de los recuerdos de una colectividad que recupera y explicita el horizonte de deseo en la tradición de las luchas pasadas[28]. La potencia del recuerdo actualizado llena de sentido el tiempo vacío, lineal y homogéneo del capital (Tischler, 2005: 7), ilumina el presente y rompe el olvido impuesto por los discursos del desarrollo; abre una nueva mirada del pasado, en que

[28] El horizonte interior, tradición de lucha y la distinción de momentos ordinarios y extraordinarios son retomados a partir de Gutiérrez Aguilar (2011: 14-15), Echeverría (2001: 155) y Benjamin (1942).

lo oculto emerge y lo negado encuentra su lugar. Visibiliza nuevas constelaciones críticas de luchas anticapitalistas, en cuya propuesta radican nuevos caminos de vida para el mundo que hoy prosigue el camino hacia catástrofes mayores.

No obstante, estas luchas están en constante tensión. Se mueven entre recordar y olvidar asumiendo la lectura de la realidad que expresan los discursos desarrollistas; construir recuerdos que apoyan estas perspectivas del desarrollo. En este sentido, emerge una subjetividad enajenada de su propia historia que pareciera excluir aquellos recuerdos dolorosos, destinándolos al olvido. Pienso en Natividad que a veces parece elidir, o a veces, minimizar los recuerdos sobre los daños y peligros en su experiencia del trabajo minero. Hay una fuerte tensión en la comunidad contra una parte de sí misma que parece ceder a la dominación. Sin embargo, para comprender esto, es necesario profundizar en la escucha de gente que contrasta la vida con la minera y sin ella. Por supuesto, es necesario tener muy presente desde dónde parte su experiencia: haber sido trabajador de la mina bajo las formas de protección del sindicato, o bien, un minero no sindicalizado y haber trabajado con un contratista particular.

Quienes trabajaron en los años de bonanza de la mina y con el amparo del sindicato, ya sea en las secciones 15 de Natividad, 138 de Capulálpam y 139 de Xiacuí, recuerdan las prestaciones que tuvieron. Tenían un sueldo fijo, la posibilidad de crédito en la tienda de raya, donde encontraban lo más moderno, incluso electrodomésticos, el servicio médico para las familias y los medicamentos en el hospital de la empresa que estaba en las instalaciones de la mina. Las familias que disfrutaron estos beneficios de un cierto esplendor de la empresa y la vitalidad de su sindicato recordarán un mejor estado de las condiciones materiales de vida si las comparan con su situación posterior como desempleados. Por ejemplo, en el tema de los servicios médicos, al cierre del hospital de la minera, la gente de estos pueblos tiene que trasladarse a Ixtlán, a media hora de camino, o bien, a Oaxaca, a hora y media. A pesar de estas fuerzas internas, la lucha por la vida, el sentido de esta, se abre paso con un fuerte arraigo en la memoria viva, con la reivindicación de su recuerdo, atendiendo al propósito organizador de satisfacer las necesidades para la reproducción social de la vida material. En el siguiente capítulo, profundizaré en el análisis del modo de recordar y sus tensiones en Natividad.

No obstante, desde la imposición de olvido, como discurso de grupos de poder y de las memorias colectivas como formas de resistencia, se constituye una subjetividad analítica y crítica que es capaz de superar los discursos encubridores del desarrollo. Esta subjetividad engendra un nuevo pasado, del cual recupera la fuerza y el valor para decir, reelaborar y construir un nosotros común que busca la emancipación para asegurar su permanencia en la vida. Contrasta con la formación de una subjetividad subordinada al lenguaje y visión impuestos en los discursos del desarrollo enunciados desde la retórica de grupos de poder, que pretenden seguir expandiendo su perspectiva. Además de indagar en los hilos sutiles en que se recompone la vida cotidiana en los tiempos ordinarios (Echeverría, 2001), donde la necesidad de las actividades encaminadas a posibilitar la reproducción de la vida abre experiencias donde también se expresa la resistencia a la dominación totalizante del capital.

Las nociones del fetichismo de la forma mercancía, el tiempo universal, homogéneo y lineal del capitalismo son luces potentes para advertir las embestidas a los pueblos en el ámbito material y subjetivo. El tiempo vacío pretende asimilar en un continuo el pasado con el presente y mostrar una visión confortable de la historia como un progreso ininterrumpido, con lo cual se advierte la conformación de una cultura reificada (Tischler, 2005, 2012); son distintas formas en que se impone el olvido. No obstante, también la mirada crítica apunta a la crisis de la dominación, en busca de las debilidades del capital, sus grietas (Holloway, 2011). En ellas se asoma la lucha, la esperanza y el deseo emancipatorio, con lo cual se abre camino la memoria como respuesta antagónica a los procesos del olvido; como potencia que ilumina lo olvidado aparentemente. Es un olvido-recuerdo que nunca fue, que resistió los ataques de los discursos, en que bajo la retórica del desarrollo se ocultaba el sentido propio de la vida: los horizontes interiores del deseo del sujeto que lucha. De ahí que Tischler (2010: 45) señale que en los movimientos anticapitalistas:

> Hay una lucha entonces por *retener* el tiempo en su forma viva, para que este no se vaya de las manos y se transforme en la negación de esa forma como cosa independizada. Pero son conscientes de que eso presupone el enfrentamiento con la forma temporal dominante, que es la forma cosificada del tiempo de la sociedad capitalista que enfrentan, cuya representación es el reloj.

A la luz de las posibilidades que ofrece el recuerdo, representa una alternativa, sin embargo, más que retener, como impedimento al flujo temporal, lo central es poder revivir-vivir el tiempo hoy. Implica romper el tiempo lineal; señalar que no es pasado, sino presente. Un recuerdo vivo se actualiza en los ámbitos de comunidad renovados, en la forma del "tiempo ahora", que suspende el tiempo abstracto e introduce "el tiempo mesiánico", lleno, como posibilidad de salvación para la humanidad.

Imposición del olvido histórico y producción de otra historia, crítica y negativa

La relación dialéctica entre recordar y olvidar posibilita la emergencia de una constelación de unidades de tiempo mesiánico definidas por luchas, contenidos de verdad, que salvan del olvido a hombres y mujeres que nos han precedido en la lucha. Enfrentar, olvidar y recordar hace imprescindible producir otra historia, crítica y negativa[29]: implica salvar al pasado de la objetivación de hechos concluidos y fijos, como formas del olvido impuesto en los discursos encaminados a señalar el único camino aceptable del progreso, cuya temporalidad se presenta lineal y homogénea. Esta nueva historia surge en oposición, la heterogeneidad y multiplicidad de luchas y resistencias, emerge una constelación que muestra un pasado actualizado y evidencia la crisis de la duración como continuidad de la dominación capitalista.

El estudio del olvido social dentro de los estudios de memoria colectiva ha sido abordado desde varios puntos de partida[30]: en el ámbito

---

[29] Tischler, S. (2005). *Memoria, tiempo y sujeto*. P. 7. El autor analiza estas categorías a partir de Benjamin y Adorno.

[30] El estudio de la memoria y el olvido es muy amplio. En filosofía, Paolo Rossi (2003: 26) señala: "El discurso sobre la memoria es muy antiguo y ningún individuo podría memorizar todos los títulos que desde la antigüedad hasta hoy hacen referencia a la memoria. Pero es importante subrayar que este tema no se identifica y no se agota ni con el tema de las artes de la memoria ni con los problemas de las neurociencias". Este autor ha partido del temor primordial a ser olvidados para abordar el tema de la memoria. En la tradición francesa, es fundamental la aportación de la sociología con Maurice Halbwachs (2004 [1968]), de quien ya hemos hecho referencia. Para profundizar más en los estudios sobre la memoria colectiva desde la psicología social puede consultarse Juárez Romero, *et al.* (coordinadores), (2012), *Memoria Colectiva. Procesos psicosociales.* En particular, el primer capítulo de estos autores: "Noción y elementos de la memoria colectiva".

histórico se ha analizado en los periodos posteriores a tiempos extraordinarios[31], hechos fundacionales de nuevas épocas ordinarias, es decir, eventos críticos como conclusiones de guerras principalmente, donde el grupo triunfador impone la versión de los vencedores, reproducida en los artefactos del nuevo orden, principalmente con el empleo de las instituciones en diferentes funciones, como la escuela y los medios masivos de comunicación. En este sentido, es muy relevante analizar las alteraciones del código del comportamiento humano en los momentos del despliegue antagónico y su permanencia en los tiempos ordinarios (Echeverría, 2001), ambos procesos semióticos, que se pueden expresar tanto en los hechos como en los actos del habla, es decir, en el lenguaje.

El olvido social se difunde a través de procesos al concluir los enfrentamientos abiertos. Los grupos en el poder, los ganadores de la guerra, imponen su visión particular sobre el pasado vivido y experimentado por una sociedad (Mendoza-García, 2007). Por ejemplo, en América los procesos de colonización se legitimaron en los discursos de civilizar a los salvajes, de traer la fe verdadera a los infieles. Rivera-Cusicanqui (1984) señala que con esto se conformó una ideología de impunidad en donde la colonización es presentada como una misión civilizatoria. Sin embargo, en los hechos se impone el olvido.

Bajo la distinción entre los nobles civilizados y los incivilizados, que deberán aceptar la "protección y conducción" de los primeros, se instauran las condiciones de subordinación y control. La resistencia a la incorporación a la "civilización" encuentra una respuesta en los hechos sangrientos. La versión de este periodo histórico se resume en la visión de los vencedores, de los civilizados, que hoy aún es muy difundida en los eufemismos del "encuentro de dos mundos". No obstante, existen esfuerzos por visibilizar otra historia: una reivindicación de los miles de muertos, la denuncia del genocidio americano, que aclaren la mirada de los pueblos de este continente. Las formas de resistir a esa incorporación a la civilización, a la dominación colonial encontraron

[31] Retomo la distinción de Gutiérrez Aguilar (2011: 7) entre tiempos ordinarios y extraordinarios en la vida de las sociedades en términos de luchas sociales, por la fuerza, intensidad, alcance y forma que toman los flujos de antagonismo en cada uno de ellos.

variopintas maneras de expresión. Este punto se discutirá con amplitud en el capítulo 3.

El despojo histórico[32] ha sido la estrategia por excelencia de la dominación. Contar la historia a modo para conseguir un fin específico resulta en una suerte de imposición de argumentos, de razones que legitiman atropellos, muchas veces violentos. Finalmente es imposición de olvido. Otro ejemplo muy interesante que señala Federici (2004: 23) es sobre el conveniente olvido auto-inducido de los historiadores europeos sobre la existencia de la esclavitud europea durante los siglos XVI y XVII (y después), del cual Salvatore Bono argumenta que se debe a la "pelea por África", ya que la justificación fue precisamente una misión para poner fin a la esclavitud en el continente africano y no era posible que las élites europeas admitieran servirse de esclavos en Europa, la cuna de la democracia. La autora emplea el término auto-inducido, que en realidad señala una actitud muy conveniente para los historiadores citados. De esta forma, quienes ostentan el poder económico pueden también imponer su lectura de la historia, precisamente porque disponen de los artefactos para su difusión y porque emplean el lenguaje a modo como recurso para dejar sentada esta versión.

¿Cuántas lecturas de la realidad se nos han impuesto? Cumes (2012) para la historia guatemalteca, denuncia la construcción social del olvido, en la cual tuvo un papel importante el consentimiento del colonialismo, que permite más que la dominación, la hegemonía. Señala que el colonialismo construyó un olvido conveniente, un olvido forzado, para arrebatar el pasado para quitar el control del presente y del futuro. El despojo histórico es una estrategia que es renovada, reinventada y actualizada para desmovilizar, para dominar. Cumes (2012) cuestiona la lectura hegemónica

---

[32] Empleo el término despojo histórico a partir de la propuesta de despojo múltiple propuesto por Mina Navarro Trujillo como categoría crítica donde el capital necesita negar, subsumir o eliminar relaciones sociales centradas en lo común que garanticen formas alternativas de reproducción de la vida, así como desmantelar y expropiar las capacidades políticas de autodeterminación de los entramados comunitarios. Así, el despojo de la historia resta las capacidades políticas y mina las relaciones sociales que permiten la reproducción de la vida. *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México.* Tesis doctoral en Sociología ICSYH-BUAP, 2012.

del indígena del pasado, que se advierte en las construcciones idealizadas e intocadas de ellos.

En ellas se renueva el robo histórico en el presente, es decir, en las luchas indígenas actuales no se ven a sujetos que exigen respeto y justicia, sino a "inditos" que cada vez pierden "pureza", que cada vez dejan de ser "originales", y además, se califican como "revoltosos" si luchan por lo propio, por sus mundos de vida violentados en las condiciones de pobreza en que los han puesto los procesos de despojo material. Los medios de existencia y sus cosmovisiones son atacadas por el capital en los proyectos neoliberales de progreso; reaccionan contra el despojo de los medios para la reproducción de la vida social.

Aquí se advierte con nitidez el poder de la lengua, el poder para nombrar a estos sujetos con estas palabras. Indios revoltosos, en Oaxaca los llamamos "yopes", son palabras ampliamente difundidas y con un sentido peyorativo, que invisibiliza al sujeto que está enfrentando al poder político y económico por la defensa de los bienes naturales, que incluso luchan por la naturaleza de la cual depende vida para todos. Estas palabras encubren y condenan al olvido a estos sujetos y sus luchas legítimas.

La denuncia de Cumes sobre las idealizaciones del indígena del pasado es actual para la realidad mexicana. La imagen de los pueblos indígenas, construida para vender en los mercados turísticos como las grandes civilizaciones del pasado, pero hoy extintas, como los aztecas y mayas; las costumbres ancestrales en fiestas estandarizadas y al gusto del consumidor, como la guelaguetza oaxaqueña, entre otros, son las caras aceptadas del indígena, siempre y cuando cumpla con la originalidad del traje típico. Estas lecturas de lo indígena se han convertido en mercancías, con cuyo fetichismo (Tischler, 2012) encubren la realidad de los pueblos vivos, de los pueblos que están en el campo, en los bosques y selvas, defendiendo lo que les queda y luchando por continuar decidiendo en su territorio cómo vivir, reelaborando con creatividad su historia arrebatada, en la que afloran los horizontes de deseo de su tradición de lucha.

En las palabras más usuales en el turismo indígena, que permean los programas gubernamentales como el de Pueblos Mágicos, se advierten términos que manifiestan esta tendencia y que marcan este robo histórico. En las reglas de operación aparece:

> Es claro que sus repercusiones rebasan con mucho la idea de mejorar la imagen urbana y se inscriben en la necesidad de conjuntar esfuerzos para convertirlos en detonadores de la economía local y regional. El turismo y el flujo de visitantes, produce resultados sorprendentes en comunidades de gran fuerza cultural y entornos urbanos y naturales de gran impacto (SECTUR, Reglas de operación de Pueblos Mágicos, 2014: 1).

Este párrafo tiene construcciones y palabras que imponen de forma positiva una noción ambigua y deseable. ¿Qué significa "detonadores de economía", "fuerza cultural"? Son un buen ejemplo de las palabras amiba, clave, plásticas que invaden nuestro lenguaje. Vacían de sentido el hacer concreto de los pueblos, su vida cotidiana, para capturarlos en la ambigüedad de "fuerza cultural". Puede intuirse que hacen referencia a las fiestas, tradiciones de los pueblos, pero a la vez provocan la enajenación de lo propio al verlos como un elemento externo, vendible, que puede conformarse en un "detonador económico". Es una forma de inclusión en los proyectos actuales del capital. En los hechos opera el mandato del discurso del desarrollo: la panacea es el crecimiento económico, detrás del cual vendrá por añadidura el progreso. La cultura de estos pueblos servirá para vender, para producir y acumular capital, porque los principales beneficiados económicamente no serán la población local en general, sino algunas familias con posibilidades para invertir en algunos negocios para el turismo, con lo cual pueden propiciar divisiones. No obstante, las comunidades guardan sus propios procesos de autorregulación para evitar la concentración del poder en algunas manos; aspecto que profundizaremos en el capítulo 4.

Si el olvido es la imposición de una versión, de la versión del poder; recordar representa la posibilidad ante esa única versión. Representa el surgimiento de lo eliminado, de lo no dicho, de lo oculto, de lo reprimido que no es solo otra versión, sino muchas. La potencia de recordar abre las posibilidades a la construcción de historias no reconocidas que se cuentan ahora en muchas voces. En este trabajo, empleo preferentemente recordar y su potencia, no obstante, aquí abro un diálogo con autores que han trabajado memora colectiva porque, aunque usan memoria, están aludiendo a la palabra viva, que emerge de la experiencia de las luchas por la defensa de lo común, en las luchas socioambientales, que conozco y, en las cuales he escuchado a la gente emplearla aludiendo a

la potencia de recordar que vengo rastreando y no a su cosificación. La memoria colectiva se construye en el diálogo creativo de la historia común, de la historia compartida, que involucra un nosotros como pueblo y comunidad, como grupo y movimiento en resistencia. Así, conforman la historia en el presente del pasado acallado y abre la creación del futuro.

De acuerdo con Mendoza García (2007), en la memoria la gente conversa, se comunica para dar sus versiones, negocian los significados pasados para significar el presente. En la memoria, un hecho real tiene algún significado o algún sentido para un grupo o colectividad. Es decir, que todo acto de recordar engendra nuevamente el pasado. La memoria es múltiple, el olvido es desvanecimiento de esta multiplicidad de versiones, o reducción a una. En este sentido, la memoria se erige como alternativa de emancipación, en la medida que abre la versión oficial a cuestionamiento con la presencia de otros relatos, que anuncian una perspectiva diferente, o bien, desmienten y se oponen a la unicidad de la versión del poderoso, que ha sido beneficiado con el silencio, con el olvido aparente, consentido o naturalizado por la represión (Cumes, 2012 y Tischler, 2012).

La memoria como estrategia para la reivindicación de historias olvidadas y secuestradas en los discursos hegemónicos también existe. Bloch recupera el papel fundamental que desempeñó Thomas Müntzer en la gran sacudida que representó la Revolución de los Campesinos en Alemania en el primer cuarto del siglo XVI. La historia le había negado su lugar como un luchador sensible, apasionado y firme, que atravesó el doloroso proceso del advenimiento de la fe: el enfrentamiento y la inmolación en el sacrificio. Bloch reivindica al teólogo de la revolución con el propósito de:

> ...traer a los días presentes, llevar a los venideros, una conmoción temprana, unas ideas medio olvidadas... no solo nuestra vida sino todo cuanto de ella está penetrado... no permanezca encerrado en su tiempo... dentro de la historia, sino que continúen actuando en cuanto figuras de testimonio, calando un ámbito supra histórico (Bloch, 2002 [1924]: 16-18).

La potencia de recordar desde Bloch llega a este ámbito trascendente de la historia en que mueven a la acción aquello que penetra la vida: el deseo más profundo. Muestra la fertilidad de estudiar las vidas de los

que ya murieron como Müntzer, pero que siglos después Bloch rescata del olvido. Al recordarnos el legado de Müntzer, la potencia de su recuerdo pone en círculo mente y corazón porque apunta a la "conmoción y a unas ideas medio olvidadas". Ellas rompen el encierro de la historia, rompen las capas de olvido de rebeldes dignos, en los que hoy podemos inspirarnos y abrirnos camino ante la crisis del capital que busca desesperadamente nuestro aniquilamiento.

La cosificación de la naturaleza va dejando en el olvido aquella inicial relación de intercambios entre el ser humano y la naturaleza. Tischler (2012) aborda la producción de olvido como parte constitutiva de una subjetividad propia del mundo dominado por la forma mercancía. En ella, no aparecen los trabajadores que la produjeron y el trabajo vivo como fuente de la misma, sino el trabajo coagulado, ya objetivado o "muerto", según la expresión de Marx. En ese sentido, la inversión de la forma mercancía es un olvido radical: el olvido del hacer (Holloway, 2011) en la categoría trabajo. Tischler señala también que ese olvido es parte de un proceso de represión por la imposición de una actividad productiva externa a los trabajadores, la cual implica una racionalidad homogenizante, y demanda una subjetividad que niega la libertad y la autodeterminación creativas. Así, el olvido se traduce en una suerte de naturalización de este mecanismo represivo, y es parte de la producción de una subjetividad que tiende a la identidad con la mercancía, fundamentalmente en la medida de que nuestro horizonte se define por el dinero.

Esta descripción del olvido a través de la interiorización de esta subjetividad identificada con la mercancía se vincula con el análisis que Leff (2004) hace de la racionalidad económica en que todo se capitaliza: la naturaleza y el hombre mismo. La tecnología "ayuda" a reducir impactos ambientales y hace más eficientes los procesos productivos, donde incluso se responsabiliza a la sociedad por el colapso ambiental. Sobre todo en la difusión de la idea de que el ciudadano puede evitarlo a través de sus prácticas "amigables con el ambiente". De aquí la fuente de todas las políticas de la mercadotecnia verde, que insisten incansablemente en que todos podemos contribuir a "cuidar el medio ambiente, porque todos contaminamos". Estos discursos intentan legitimar el avance del capital, pintándonos a corporaciones con responsabilidad social y ambiental, sin embargo, no hacen más que encubrir la realidad.

Si bien, el hombre como especie genérica es el responsable de la devastación ambiental, debe distinguirse quiénes en concreto y no la humanidad abstracta han contaminado más, quiénes han obtenido los beneficios económicos de los negocios más contaminantes. A través de estas formas de negación y encubrimiento, nuevamente intentan imponer el olvido de los verdaderos responsables de la devastación ambiental que sí padecemos todos. No obstante, Leff también señala que la racionalidad económica es una construcción social y no el resultado de la evolución de la civilización humana. Por tanto, al ser una construcción social, tiene alternativas. Así, los recuerdos de los pueblos son la simiente de una subjetividad que no acepta el olvido impuesto. Se revela ante las falacias del discurso dominante; encuentra fuerza en la sensibilidad, en la historia propia, construida en sus experiencias, expresadas tanto en sus recuerdos, como en el morar y habitar concretos de sus espacios (Illich, 2008 [1985]). Esta subjetividad entra en diálogo con Bolívar Echeverría (2001), con su mirada sobre la cultura como construcción humana modificable, porque es creación de ella misma; para lo cual propone la fiesta, espacio para poner el código social en cuestionamiento y renovación.

Las oportunidades ante la catástrofe están en construcción. Holloway (2011) vislumbra estas nuevas posibilidades en *Agrietar el capitalismo*. En su tesis 17, la abstracción del hacer en trabajo es la constitución de la naturaleza como objeto (2011:167-170). Señala que la expulsión de seres humanos de la tierra sentó las bases para la creación de un proletariado separado de los medios de producción y de supervivencia. Con ello facilitó la generalización del trabajo abstracto y del surgimiento del capitalismo. En este sentido, puntualiza que tal expulsión ha sido violenta, y rompe el intercambio constante (relación metabólica) entre los seres humanos y la naturaleza, la cual está fundamentalmente a favor de la vida.

De ahí parte la abstracción del hacer en trabajo; se transforma el significado mismo de la actividad humana: el diálogo cotidiano con la naturaleza se transforma en el vacío cumplimiento de instrucciones. Sin embargo, no solo se desgarra este intercambio, sino que también implica un ataque a la visión mágica del mundo, que el ser humano ha construido con la naturaleza. Es la invasión de los mundos vividos, ahora desplazados, condenados al olvido.

La alienación del trabajo es la alienación de la naturaleza. La naturaleza se hace objeto, se cosifica y por tanto se mercantiliza; aún más, se borran los límites que ella tiene[33]. Parecen inagotables los recursos naturales desde la visión de *homo economicus* y, además, son compensables con recursos económicos, es decir, los daños ambientales, las pérdidas ambientales y ecológicas tienen un costo y se pagan. Este ha sido el discurso con el que la racionalidad económica del capitalismo intenta imponer el olvido de las fatales afectaciones ambientales del desarrollo.

La reproducción de la separación entre el ser humano y la naturaleza es la raíz de la devastación y destrucción actual del mundo y de todas sus formas de vida. Por ello, Holloway (2011: 172), señala que los movimientos de los últimos años tienen en el centro de sus luchas la superación de esta fatal separación, y buscan formas de vivir y de hacer basadas en una relación diferente y más cercana a la naturaleza. En esto radica la grieta al capitalismo: visibilizar en los movimientos socioambientales la conexión con la propuesta de Escobar (1999) sobre construir racionalidades productivas alternativas. Es decir, caminos de lucha que buscan tanto ganar o mantener el control de los recursos naturales, como rescatar culturas tradicionales. Producir formas del hacer humano más respetuosas y cercanas a la naturaleza, al reencuentro y reconstrucción de la relación metabólica, cuya simiente está en la memoria viva de las culturas tradicionales y actualizadas en las relaciones sociales comunitarias. En ellas, la potencia de recordar las luchas pasadas, sus deseos soñados despiertos, potencia la resistencia y la reelaboración de formas para la reproducción social de la vida material y simbólica. Una grieta es siempre una pregunta, no son respuestas. El movimiento de la grieta es un movimiento de experiencia y aprendizaje en lucha.

En resumen, olvidar y recordar guardan implicaciones mutuas: recordar algo, llevarlo a la memoria es a la vez olvidar el resto de la vivencia; no obstante, siempre están latentes o susceptibles de ser recordados. El olvido es también un mecanismo violento desde el poder que

---

[33] Un análisis profundo que enfrenta la racionalidad económica con la ambiental está en la obra de Leff (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la Naturaleza*. México: Siglo XXI. Profundiza en la crítica desde las leyes de la termodinámica a los límites de la naturaleza.

busca borrarnos, que intenta dirigir nuestros deseos hacia el horizonte de la forma dinero. Los recuerdos emergen en la crisis capitalista como una forma de esperanza, forma reactualizada, que impulsa al deseo de futuro. Recordar abre la posibilidad de organizar y compartir la experiencia de la vida entre generaciones. Rompe el tiempo lineal, abre lugar para las historias vivas y encarnadas en sujetos concretos y situados que no buscan datos precisos y verificables, sino el sentido de la vida, el sentido vernáculo o los múltiples sentidos que fracturan la unicidad de la historia en una amplia gama de historias. Recordar pasa por el lenguaje, toma forma en él. En las palabras lucha la magia del habla concreta, del habla vernácula contra la invasión de las palabras amiba, que intentan capturarla y borrar el significar de la experiencia organizada. La enunciación de recuerdos implica un proceso analítico que surge con la emoción. Así, recordar y olvidar están tanto en el lenguaje como en las acciones, en las formas del hacer de la vida cotidiana y en sus rupturas: celebraciones y luchas. Ambas se organizan a partir de resolver las apremiantes necesidades de la reproducción social de la vida material y simbólica.

Capítulo 3

Hoy como ayer: recuerdos y olvidos sobre la minería en la tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez

"Muy pocos conocen el oro... y la vergüenza"
Adela López[34]

En este tercer capítulo, indago las tensiones entre recordar y olvidar sobre la minería en la historia serrana oaxaqueña, especialmente en torno de la empresa Minera la Natividad y Anexas. Quiero contar historias aparentemente condenadas al olvido, y con las cuales tejer la tradición de lucha de la Sierra Juárez por lo común, donde la minería juega un papel central, porque el deseo por el oro de los conquistadores españoles impulsó su llegada, pero siempre enfrentó la resistencia de los pueblos ahí asentados. En estas tensiones, rastreo las reverberaciones de ataques del capital a la vida, a lo común, a los pueblos, y las luchas que en cada momento, en varias formas, aparecen como respuesta. Intento un ejercicio de ruptura a la temporalidad lineal. No es un acercamiento cronológico, sino que parto del presente para hacer un recorrido al pasado que no está concluido, precisamente por la potencia de recordar, que nos muestra hoy lo que parecía olvidado, y también para mostrar cómo se han repetido y refuncionalizado algunas estrategias del capital para seguir despojándonos de riqueza material y simbólica.

En una primera parte, inicio con las actuales imposiciones de olvido de la megaminería en su fase neoliberal, bajo el cruce de dos ejes analíticos: los ámbitos legales y tecnológicos. Bajo estas coordenadas, abordo la imposición de estos proyectos, que representan una fuerte

[34] Adela López Ramírez.Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistada desde 2012 a 2016.

embestida contra las comunidades porque destruyen poblaciones y su entorno natural. En este sentido, rastreo las formas extractivas en que opera el capital desde la época colonial hasta después de la Revolución mexicana, es decir, analizo la forma particular de las adecuaciones legislativas y tecnológicas en la imposición de proyectos mineros en Oaxaca y, en particular, de la empresa Minera la Natividad y Anexas en la Sierra Juárez.

La imposición del capital y en particular de proyectos mineros nunca ha sido tersa y sencilla. Siempre se ha enfrentado a fuertes y decidas resistencias que han impedido el total aniquilamiento de las comunidades y su defensa por lo común. En este sentido, también exhibo la emergencia de las formas de lucha contra estas imposiciones. Es decir, expongo momentos relevantes de la tradición de lucha serrana por lo común. Empleo tanto los recuerdos testimoniales encontrados en distintos archivos históricos como las historias que me ha compartido la gente en los encuentros y conversaciones que he realizado desde 2011, para mostrar lo que dice Benjamin: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en el cual vivimos es la regla" (1940: 96). Pero no solamente, sino que siempre ha encontrado negación y oposición.

Justamente esta historia desde la negatividad y lo negado es una apuesta en este trabajo: recordar las historias silenciadas, omitidas en las narrativas oficiales; la resurrección de formas creativas para la defensa de la vida. Esta sistemática emergencia de revueltas para sostener la negatividad ante lo insoportable de la dominación capitalista implica dar cuenta de la tradición de lucha serrana por lo común. Justamente así es como se va formando el saber histórico de lucha (Foucault, 1979), la experiencia organizada a partir de las revueltas, vetos que los cuerpos sociales imponen ante los cercamientos de lo común por parte del capital.

Una segunda parte de este capítulo es abordar una de las preguntas planteadas al principio de esta investigación: ¿Natividad olvidó los estragos de la minería? ¿Por qué esta comunidad desea el regreso de la empresa minera? ¿Acaso es porque al vivir bajo la forma asalariada han construido un horizonte proletario registrado como único medio para la reproducción de la vida? Para ello exploro justamente los recuerdos de la gente de este lugar sobre su pasado minero para comprender los discursos que defienden la minería, sin olvidar

los terribles estragos que dejó en sus vidas, y que los llevan a crear y recrear formas para la reproducción de la vida, donde la minería y la orfebrería son una más.

Rastrear los recuerdos mineros desde la formación de Natividad implica la mirada de Capulálpam en ese mismo proceso. Abordo la historia de la Minera la Natividad y Anexas y la comunidad en su relación con otras comunidades para seguir el hilo conductor de este trabajo: la tradición de lucha serrana frente al proyecto minero comprendido desde la colonia, su auge, sus conflictos con los momentos independentistas y revolucionarios hasta el cierre y la actual reapertura parcial. En este sucinto recorrido histórico, insisto en la tensión entre recordar y olvidar sin un apego cronológico, sino más bien con un apego a los sentidos producidos a partir de los recuerdos y olvidos.

Rastrear recuerdos bajo las capas de olvido

La situación actual del mundo es alarmante. La dominación del sistema capitalista continúa a pesar de que su agresión está dirigida hacia los medios que permiten la reproducción de la vida en el planeta. El capital se caracteriza por crear relaciones sociales dirigidas a la acumulación de plusvalía en manos de los dueños de los medios de producción (Marx, 1999 [1867]: 647). Está creando espacios nuevos del capital al renovar constante y violetamente la separación de la gente de sus medios de existencia, para lo cual ha utilizado el despojo como estrategia medular (Composto y Navarro, 2011). El despojo, de acuerdo a la primera acepción del diccionario de la lengua española, es "privar a alguien de lo que goza y tiene, desposeerle de ello con violencia".

El despojo, la privación, el cercamiento producen olvido. Intentan borrar las formas dignas de la reproducción de la vida decidida por las comunidades, pero no lo logran del todo; siempre queda latente la contracara del olvido: la posibilidad abierta de la emergencia del recuerdo. La acción del sistema capitalista es justamente esta: priva a las comunidades de los bienes naturales que le son propios, los cuales tiene y ha gozado para la reproducción de la vida, y con los que recrea y actualiza una relación con el entorno natural no solo material, sino también simbólica; pero además, lo hace con violencia.

Uno de los muchos ejemplos de procesos de despojo son los megaproyectos mineros. La historia de la minería en México es antigua, el modelo de saqueo y explotación se implementó con más fuerza en la colonia. Representó un trabajo inhumano por las condiciones para los indígenas. Hay datos de la disminución de la población por malos tratos y abusos a que eran sometidos por la "perniciosa idolatría al oro por los españoles" (FUNDAR, 2002). Fray Francisco de Burgoa (1989 [1674]: 43-44), a principios del siglo XVIII, describió las actividades mineras indígenas:

> ...bajábanlos a unos sótanos profundos de unos veinte o treinta estados oscuros, tenebrosos y humildísimos, y a la luz de unas malas teas, con una gruesa barreta, cuñas y mazas en las manos y subiendo y bajando por unas malas escalerillas postizas de una mesa a otra, en el centro y en deslizándose o reventando un escalón caían en despeñándose entre riscos y puntas de guijarros, hechos pedazos a este infierno abreviado, llevaba cada indio tarea señalada, de los quintales o canastos de metal, que debía de sacar entre día y noche sin distinción de si se resistía más el metal todos los guijarros, o las fuerzas eran más débiles de unos que de otros...

Antes ya, el 21 de diciembre de 1511 en la isla La Española, Antón Montesino ya había iniciado la denuncia de los abusos de los conquistadores sobre los indígenas americanos. En su conocido sermón, el predicador afirma ser la voz que clama en el desierto y señala:

> Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día?... (Fragmento del sermón de Antón Montesino, según Bartolomé de las Casas).

Rescatar del olvido histórico estas denuncias de la realidad de lo que fue la conquista española es un acto subversivo. El precio del oro es la vida de los indígenas. El oro y la plata que los europeos robaron violentamente a los pueblos de América es un acto de injusticia por decir lo menos,

hay quienes lo nombran como el genocidio no reconocido por Occidente. Martínez Alier (2004) analiza los movimientos ecologistas como movimientos por la justicia ambiental y señala que los países con deuda económica actual de América no deben pagar nada, ya que al ajustar cuentas por el saqueo que los europeos hicieron, seguramente serán estos quienes sigan en deuda con los pueblos americanos.

La realidad atroz del maltrato y explotación a los indígenas y a su territorio es un recuerdo fértil, que lucha en contra del olvido que algunas versiones históricas han querido imponer. Como nos lo recuerda Silvia Federici:

> Al definir a las poblaciones aborígenes como caníbales, adoradores del Diablo y sodomitas, los españoles respaldaron la ficción de que la conquista no fue una desenfrenada búsqueda de oro y plata sino una misión de conversión, una reclamación que, en 1508, ayudó a la Corona española a obtener la bendición papal y la autoridad absoluta de la Iglesia en América. También eliminó a los ojos del mundo, y posiblemente de los propios colonizadores, cualquier sanción contra las atrocidades que ellos pudieran cometer contra los indios, funcionando así como una licencia para matar independientemente de lo que las supuestas víctimas pudieran hacer (Federici, 2010: 333).

La riqueza de los minerales extraídos fue en la época colonial para la Corona española igual que ahora es la riqueza del subsuelo mexicano para empresas de capital extranjero, ahora canadiense principalmente, pero a las poblaciones locales les ha dejado no solo devastación ecológica, pobreza y muerte, sino también un saber basado en la experiencia que se actualiza al recordar luchas y resistencia a la dominación del capital. Es decir, está siempre latente una lucha contra el olvido impuesto; hay una corriente subjetiva potente que vincula en los recuerdos emociones y reflexiones ante lo que no es posible seguir soportando: es la potencia de recordar, que abre paso a la negatividad y al antagonismo social.

Mega minería hoy

La extracción de minerales en nuestro país con el embate neoliberal es exorbitante. Las cifras lo describen muy bien: entre 2000 y 2010 se ha extraído el doble de la cantidad de oro que fue extraída por los

españoles durante la época colonial, de 1521 a 1830. En plata, en estos diez años de apogeo neoliberal, se extrajo más de la mitad de toda la plata que extrajeron durante la dominación de la corona española (González-Rodríguez, 2011: 5-6). Para lograr estas descomunales cifras de extracción de minerales en la fase neoliberal, la tecnología y la legislación han jugado papeles fundamentales; ámbitos que en los acápites siguientes serán analizados. Sin embargo, estas cifras también responden a la puesta en operación de un repertorio de estrategias de dominación (Navarro, 2012) para lograr imponer los proyectos extractivos con todo el poder del Estado en contubernio con el capital.

En su investigación sobre el despojo múltiple en los movimientos socioambientales, Navarro (2012: 67-68) propone un repertorio de estrategias de dominación para la imposición de proyectos extractivistas, que tienen en común la negación e invalidación de los valores de uso y las formas sociales no estatales de diverso tipo, con lo que se trata de expropiar no solo los medios de producción, sino las capacidades colectivas de autodeterminación social. Las estrategias de dominación son 1) legalidad institucional, 2) consenso y legitimidad, 3) captura y cooptación, 4) disciplinamiento y normalización, 5) criminalización de la protesta, 6) represión, y 7) militarización y contrainsurgencia. Enseguida, las analizo en Capulálpam de Méndez en relación con otras experiencias de lucha contra la minería.

La legalidad institucional y el consenso y legitimidad son operadas por el Estado, que se presenta como un árbitro neutral, garante de la igualdad de derechos y del bien común. Proceden bajo el auspicio del poder legislativo que modifica las leyes para favorecer la inversión del capital estatal y extranjero. Para el caso de la minería, fue necesario modificar la Ley Minera de 1992 y sus reformas subsecuentes en 1996, 2007, 2013, 2014, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte de 1994 y la Ley de Inversión Extranjera Directa en 1996 (López Bárcenas, 2011; Azamar-Alonso, 2017). Dichas reformas flexibilizan los requisitos a este tipo de proyectos, disminuyen la cantidad de permisos para explorar y explotar minerales, acortan los plazos de creación de empresas, entre otros.

Estos mecanismos van conformando un escenario general que busca la aceptación de la inversión privada trasnacional como positiva, y por tanto, necesaria la modificación legal para incentivarla. En este proceso,

se invisibilizan los daños ambientales y las ganancias exorbitantes que obtendrán los capitales extranjeros. Es una forma en que se impone el olvido: exponer un rasgo a modo para ocultar otros que se destinan al olvido.

La captura y cooptación, y el disciplinamiento y normalización, apuntan a generar "diques de contención" contra la disidencia y la movilización social, en pos de debilitar y aislar su capacidad de acción, moldeando deseos, necesidades y/o lealtades de distinto tipo. Es a partir de estas figuras que el consentimiento del mandato estatal se vuelve inestable y enfrenta fracturas, producido por expresiones de desconocimiento y desobediencia (Navarro, 2012: 69). En el capítulo 1, ya exponíamos el caso de Capulálpam de Méndez en que la organización comunitaria con la rotación de cargos funciona como una estrategia de protección porque impide señalar a un líder de la lucha contra el que se despliegan formas violentas de cooptación, criminalización e incluso asesinato. Como han ocurrido en casos donde han asesinado a los líderes de los movimientos[35]. En San José del Progreso, Ocotlán, Oaxaca, Bernardo Vásquez Sánchez se había distinguido en la lucha contra la minera Cuzcatlán, filial de Fortuna Silver Mines. Había recibido primero ofrecimientos de cuantiosas cantidades para que abandonara la lucha; al ver que no aceptaba, empezó a recibir amenazas de muerte. Primero mataron por equivocación a un compañero de la lucha, a Bernardo Vázquez Méndez, pero en realidad el ataque era contra Bernardo Vázquez Sánchez. Solo unas semanas después del error lograron su objetivo, matarlo y herir a sus acompañantes, entre ellos, a Rosalinda Dionisio Sánchez.

En este pueblo de los Valles Centrales de Oaxaca, la organización comunitaria estaba muy debilitada. Aparentemente se rige por usos y costumbres, pero en realidad las formas caciquiles seguían vigentes:

---

[35] Composto y Navarro (2012: 73) señalan que en la historia de las violaciones a los derechos humanos por parte de los gobiernos y transnacionales extractivas, existen numerosos casos de asesinatos de líderes o referentes opositores. En México, se cuentan las trágicas muertes de Francisco Quiñones en Jalisco, por su lucha contra la Minera Peña Colorada; la de Dante Valdez, maestro de Chihuahua, que denunció a la Minera Minefinders, y la de Mariano Abarca en 2009, en el marco de la lucha contra el emprendimiento minero de la empresa Blackfire en Chicomuselo, Chiapas. También Azamar (2015: 58) refiere el asesinato de Baltasar Loredo, en 1998, quien había denunciado las irregularidades en la obtención de los terrenos y los permisos para la explotación de la minera San Xavier en San Luis Potosí.

los cabildos se autonombraban y llamaban al pueblo solo para informar quiénes ocuparían los cargos. Sin embargo, la lucha contra la minería abrió camino a los recuerdos sobre las formas organizativas comunitarias latentes. Emerge la inspiración de la unión de las luchas pasadas por la repartición agraria, después de la Revolución, pero no es un movimiento que solo busque el retorno a formas anteriores, sino que bajo su inspiración se proponen nuevas maneras de hacer hoy, es decir, formas actualizadas que recuperan la inspiración de hombres y mujeres que han luchado por la vida en el pueblo.

La memoria viva en los recuerdos de los compañeros de lucha lograron reactivar las formas de organización colectiva: nombraron jefes por calles, formaron comités, gestionaron diferentes proyectos y apoyos, obtuvieron su sitio de taxis y recientemente la radio comunitaria, principalmente operada por niños. En estas acciones, vemos el rasgo de las luchas antisistémicas porque van en contra de los proyectos de acumulación del capital más depredatorios de la naturaleza, y a pesar de que no lograron detener el proyecto minero y que el pueblo vive el desgarramiento del tejido social, quienes siguen en lucha continúan reproduciendo la vida en común, crean y recrean formas comunitarias en que abren caminos a la creatividad y van ganando niveles de autonomía. En este sentido, sostenemos que en todas las luchas hay rasgos amalgamados que apuntan tanto hacia la autonomía como hacia la ruptura con el capital, como contenido del carácter antisistémico. En la medida en que se niega el violento embate del capital en el proyecto minero, también se hace necesario seguir en la inaplazable tarea de la reproducción de la vida; por ello, la propuesta de pensar las luchas socioambientales, como las antimineras, como luchas por lo común (Navarro, 2012), resulta muy fértil para descolocarnos en la disyuntiva entre un rasgo u otro sino ambos emergen y se tejen en diferentes momentos.

Además, estas acciones se desarrollan en una fuerte tensión, en medio de un enfrentamiento abierto y violento por la separación entre quienes están a favor y en contra de la minera. Por ejemplo, Bernardo Vásquez Sánchez consiguió apoyos de diferentes programas de gobierno para la gente del movimiento en contra de la minería, descubriendo, con ello, que la minera engañaba al resto del pueblo, ya que les hacía creer que era la empresa minera la que otorgaba tales apoyos. Esto describe

las formas variadas en que opera la cooptación y captura, y al mismo tiempo, estas estrategias generan divisiones por el reparto de beneficios a discreción. A la vez, va creando la imagen de normalización, en que se busca hacer pensar a la gente la inminencia de que los proyectos extractivos se realizarán. Implica minar las capacidades creativas para la resistencia y lucha.

La criminalización de la protesta, la represión, y la militarización y contrainsurgencia, representan un progresivo corrimiento del Estado en el uso del monopolio legítimo de la violencia y hacia una posición de guerra contra el enemigo interno, que se expresa en su construcción simbólica como tal, y en su eliminación física en los casos más extremos (Navarro, 2012: 69). Estas estrategias tienen en la base la construcción de una imagen profundamente negativa de los movimientos antimineros como opositores al desarrollo nacional, entendiéndolo como el ideal de vida impuesto y generalizado en la sociedad por el capital. Es necesaria la construcción de opinión pública en contra de quien lucha, se le tilde de "rebelde" o "subversivo". Estas estrategias operan mediante la generación de un consenso con el resto de la sociedad, que ayuda a desactivar el conflicto a través de deslegitimar los argumentos de la resistencia.

La represión puede expresarse en violentos despliegues de fuerza por varias vías. Una de ellas puede ser por quien goza de la prerrogativa de la violencia legal, es decir, las fuerzas de seguridad gubernamental de diferentes niveles: municipal, estatal y federal. Otra, se produce a partir de enfrentamientos internos entre las comunidades, donde los habitantes que apoyan los megaproyectos actúan como "grupo de choque" contra los opositores. Otra más, las propias empresas cuentan con grupos paramilitares a su servicio. En San José del Progreso operaron las dos primeras. En 2009 a través de la policía estatal fueron desalojados de las instalaciones de la minera. En los años siguientes, se operó el grupo de choque por parte de quienes están a favor de la minería y provocaron diferentes enfrentamientos. Bajo esta apariencia de conflicto interno, fue asesinado Bernardo Vásquez Sánchez, con lo cual pareciera que la minera no tiene participación. Tras su muerte, el movimiento en contra de la minería sufrió un golpe muy fuerte. Los compañeros de San José del Progreso han seguido trabajando con muchas dificultades y siguen gestando proyectos para la reproducción de la vida. Entre otros, cada año

realiza la conmemoración del desalojo de las instalaciones de la minera, y ahora también el aniversario de la radio comunitaria. En estas actividades, también se expresa el tejido entre una acción de negación del capital al seguir insistiendo en el rechazo a la minería en la protesta por el desalojo de las instalaciones de la empresa desde 2009, y también en la realización de proyectos como la radio comunitaria, en que se defiende un espacio de autonomía para la circulación libre de la palabra, que sigue vinculando a la parte del pueblo que repudia la minería, incluso cuando la mina ya explota los recursos del subsuelo.

En Capulálpam de Méndez hubo intentos de cooptación, pero la fortaleza y vitalidad de la organización e instituciones comunitarias han funcionado como defensa ante las estrategias de la dominación para la imposición de los proyectos de minería a cielo abierto. La empresa minera que se interesa en la reactivación de la explotación de minerales en Natividad ha propiciado las tensiones entre ambos pueblos. Hubo momentos en que ambas comunidades se vieron enfrentadas de manera abierta, pero las relaciones intercomunitarias de comercio, compadrazgos, amistades, familiares, permitieron superar las tensiones. Capulálpam ha entendido que no tiene problemas con Natividad, que son provocaciones desde los dueños de la empresa Minera la Natividad y Anexas; sabe que el conflicto entre los pueblos solo favorecería a la minera. Estas tensiones y las formas para superarlas serán abordadas en el capítulo siguiente.

La mega minería hoy requiere de estas estrategias de dominación para lograr llegar a los territorios en que están los bienes naturales que necesita extraer. Opera bajo estas formas ya muy ensayadas para destruir todo obstáculo en su camino hacia el despojo. No obstante, los cuerpos sociales encuentran nuevas maneras de hacer frente a ellas; muchas de ellas emanan de la potencia de sus recuerdos en luchas pasadas, de las que emerge la experiencia para iluminar el presente. Enseguida abordamos los ejes analíticos para analizar las formas en que avanzan los cercamientos del capital en la minería actual: la tecnología y la legalidad.

Tecnología

La mega minería trasnacional (Antonelli, 2009: 52) emplea tecnologías a gran escala voraces y agresivas cuyas etapas son: la prospección y la

exploración, que emplea dispositivos satelitales para detectar las mayores concentraciones relativas de minerales, lo cual implican que los territorios son observados y medidos sin que sus habitantes se enteren. También pueden emplearse barrenos exploratorios, que muchas veces introducen sin permiso para entrar a los territorios de las comunidades y pueden llegar a contaminar mantos freáticos y acuíferos superficiales.

Con esta información, es suficiente para que las empresas puedan solicitar las concesiones e iniciar la exploración y preparación de la mina en campo para corroborar los datos. En el momento en que se lleva a cabo la explotación y operación de la mina, la tecnología de punta empleada permite demoler rápidamente cerros enteros con explosivos, y triturarlos, como en el caso de la minera San Xavier en San Luis Potosí, cuyo escudo de armas tenía al Cerro de San Pedro, monte que hoy ya no existe y que fue demolido por la empresa. Finalmente, para el beneficio de los minerales, la roca molida es lixiviada con tóxicos terribles como el cianuro, mercurio y otros (Auditoria Superior de la Federación, 2008: 21; Rodríguez-Pardo, 2009: 8).

Existen diferentes tipos de minerías: la cantera es la explotación más antigua, afecta la biota, altera la orografía y provoca erosión y derrames. Tumbe y relleno es la minería subterránea a gran escala, que se ha presentado como una solución a afectaciones ambientales, lo cual es falso, ya que la tierra que devuelve para relleno queda infértil y se activan sustancias peligrosas. Esta técnica es la que se está empleando en San José del Progreso, Ocotlán, también en Oaxaca, donde la ruptura de los lazos comunitarios es total: el pueblo está radicalmente enfrentado entre quienes apoyan a la empresa Cuzcatlán, filial de la canadiense Fortuna Silver Mines, y quienes aún siguen luchando en contra de la minería. Los pocitos de carbón implican condiciones de trabajo infrahumanas, riesgo de explosión y alta mortandad de trabajadores, además de que los pocitos concesionados son ilegales, como el caso de la región carbonífera de Coahuila (FUNDAR, 2002).

La minería por tajo a cielo abierto es la más devastadora del entorno natural y social. Es la propuesta que hicieron a Capulálpam de Méndez precisamente porque es la opción para extraer mayor cantidad de minerales en menor tiempo, donde la tecnología juega un papel muy importante. La minería a cielo abierto demolería cerros porque "se

necesita una tonelada y media, o más, de roca para poder sacar un gramo de oro" (Real, 2012). Sus principales afectaciones son la destrucción total de la biota sobre el tajo, la alteración permanente de orografía y clima, la erosión a gran escala, la exposición al ambiente de partículas tóxicas del subsuelo, acarreo de partículas tóxicas por aire y derrames tóxicos a gran escala por escurrimiento. Sin embargo, también está latente que la empresa la Natividad y Anexas quiere reactivar la explotación de minerales en las vetas subterráneas aparentemente agotadas. Esta es una de las fuentes de conflicto entre ambos pueblos.

El proceso, que se conoce como beneficio de los minerales, es profundamente tóxico. Puede realizarse por flotación con xantatos o con mercurio, por lixiviación del cobre con ácido sulfúrico, o con cianuro. Por cualquiera de estas vías, la industria minera utiliza cantidades gigantescas de agua: cada kilo de oro requiere 380 mil litros de agua pura[36]. El agua utilizada queda contaminada por el arsénico y plomo empleados para la separación de los minerales. El agua envenenada no se puede emplear en la agricultura ni para el pastoreo, además, de que contamina mantos acuíferos. No obstante estas atroces afectaciones, hoy vivimos una fuerte embestida neoliberal por parte de empresas extranjeras con filiales de nombre mexicano, que están tomando posesión de las principales minas en el país.

A pesar de la evidente depredación ambiental que causa la extracción minera, existen estudios hechos por profesores de prestigiadas universidades nacionales que señalan en la Manifestación de Impacto Ambiental (MIA) que los daños pueden ser "remediables", que se pueden compensar con la aplicación de "medidas de mitigación". Sin embargo, más allá de que la biorremediación pudiera ser una opción, la aplicación descansa en las autoridades ambientales como la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA), que no cuentan con el personal ni con la decisión gubernamental de vigilar la aplicación de los planes de

[36] La Asamblea Popular por el Agua en Mendoza, Argentina, hace un análisis a partir de datos del informe de la empresa Barrick Gold a las autoridades de San Juan, donde describe oficialmente las dimensiones de los insumos del proyecto minero Pascua Lama. https://www.taringa.net/posts/ecologia/13846569/Cuanto-gastan-las-Mega-minerias-para-extraer-un-kilo-de-oro.html

remediación ambiental. En este sentido, las empresas pueden libremente contaminar y destruir el entorno natural para extraer la mayor cantidad de minerales mientras duren las concesiones; es verdaderamente un despojo por concesión, es decir, cuentan con el soporte técnico respaldado por el legal para privar a las comunidades de su riqueza material y simbólica concretada en la reproducción de la vida comunal.

Bajo la perspectiva económica de la sustentabilidad débil (Esquivel-Frías, 2006: 127), se piensa que la pérdida del "capital natural" puede ser compensada por el "capital hecho por el hombre", es decir, la tecnología y el capital económico sustituyen las pérdidas y daños ambientales. La lógica de protección ambiental opera en una legislación bastante laxa. Dicha postura emana de la crítica fundamental que Adorno y Horkheimer (1998 [1969]: 59) denuncian sobre la racionalidad instrumental del iluminismo, que buscaba quitar el miedo al ser humano y liberarlo del mundo de la magia, para lo cual tendría que dominar la naturaleza a través de la ciencia y la tecnología; sin embrago, asistimos a su autodestrucción, y con ella: "... la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura".

De acuerdo con Martínez Alier (2004), se enfrentan lenguajes de valoración de la naturaleza radicalmente diferentes. El agua, la tierra, el aire, el bosque son, bajo una mirada indígena ancestral y viva, formas en que está la vida y la divinidad, con la cual la gente mantiene una relación muy próxima, justamente por la cercanía con el entorno natural. En tanto que bajo una perspectiva cultural occidental, la divinidad creó lo que en el mundo existe para el uso y dominio del hombre. A partir de estas posturas arraigadas, entendemos el enfrentamiento constante entre maneras diferentes de habitar el mundo, que se expresan en las formas de nombrar la relación con la naturaleza. Por un lado, pensar al ser humano como parte de la naturaleza, como una especie más dentro del ecosistema. O bien, por otro lado, ver a la naturaleza como fuente de recursos a conquistar, como simples elementos para la producción y consumo; es decir, materiales para producir mercancías, no para el intercambio, sino para la acumulación de capital. Estas nociones fundantes para la relación ser humano/naturaleza exponen las tensiones entre matrices culturales

diferentes;[37] aspecto que abordaré con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

La tecnología prehispánica para la obtención de minerales se realizó principalmente a través del lavado de las arenas en los cauces de los ríos y aluviones depositados por las torrenteras en sus avenidas y en sus relaves practicados por los indios en los terrenos flojos. Existía el zambullidor en la explotación de los aluviones subacuáticos: hombres que con piedras atadas a la cintura descendían con la batea y cuando finalizaban el lavado, las soltaban para favorecer la ascensión. Estos operarios solían pertenecer a asentamientos nómadas. Existen datos de la explotación del oro hacia 900 a. C. El mercurio era conocido en México como colorante, pero no era de uso frecuente por haber observado que era dañino para la salud. Hasta la llegada de los españoles se introducen nuevas formas de extracción de minerales, donde se comienza a usar el azogue, el mercurio, para la separación de plata y oro (López, *et al*., 1992).

El uso del azogue, mercurio, sigue presente en la actualidad en los gambusinos tanto de Capulálpam como de Natividad. Unos van principalmente al río a lavar el metal en la canaleta, usan detergentes y ácidos para la separación de metales. Otros sacan piedras de pequeñas minas en sus terrenos para molerlas en rastras manuales de piedra. Es una actividad que para muchos es tan normal como el campesino que siembra su parcela, o quien va al monte a recoger leña. Sin embargo, implica mucho trabajo y cada vez es menos el metal que pueden obtener, a veces ni un gramo. El metal que logran sacar es vendido a otros vecinos, que se dedican a la orfebrería artesanal. En estas actividades siguen recordándose los lazos comunitarios, puesto que muchos gambusinos de Capulálpam venden a orfebres de Natividad el metal que trabajan. Son relaciones viejas y de amistades profundas; muchos de ellos fueron compañeros de trabajo cuando aún estaba en funciones la mina; comparten muchos recuerdos y vivencias: los convivios en los Sabinos, los chistes, las canciones, los romances... la vida vivida en común, así como la explotación de la empresa y los riesgos para trabajar.

---

[37] Este punto ilumina la vigencia de la propuesta de Bonfil Batalla sobre el México profundo y el México imaginario que desarrollaré más adelante.

La minería artesanal que hoy siguen practicando, no solo en la Sierra Juárez, sino en varios lugares del mundo, es también una forma de recordar las variadas maneras de procurar la reproducción de la vida. Si bien es cierto que implica riesgos de salud para quienes la practican y también formas contaminantes, principalmente las actividades en el río, representa la actualización de una experiencia, de un saber relacionado con la tierra, con sus entrañas de las que puede obtener medios para la existencia humana. Los gambusinos siguen mostrando la relación con la tierra, con el río, con los minerales. Saben identificar cómo está la corriente del río, si es día para trabajar o no. Respetan los días importantes, los días "grandes" como el Viernes y Sábado Santo y los días de muertos. Aún hablan con el cerro, aún le piden permiso para trabajar...

Legislación

Además de la técnica, otro gran proceso para que se desarrollen los proyectos de la megaminería, es la adecuación de las leyes para permitir la inversión de capitales nacionales y extranjeros, cuyo responsable directo es el Estado a través del poder legislativo. Sin embargo, para que las inversiones extranjeras logren emprender los proyectos extractivos mineros, se requiere de la articulación de los otros poderes: el ejecutivo y judicial para operar las estrategias de la dominación para entrar a los pueblos y despojarlos de su riqueza social.

La producción de *legalidad institucional*, de acuerdo con Navarro (2012: 69) consiste en la gestación por parte del Estado de un nuevo andamiaje jurídico y administrativo que otorgue respaldo y coherencia institucional a las transformaciones económicas, sociales y políticas impuestas por las necesidades dinámicas de la acumulación capitalista. Uno de los argumentos empleados es la "utilidad pública" para ponderar el sentido del beneficio para toda la sociedad y, por ende, colocarlo por encima de intereses menores como los regionales o locales. El Estado aparece como una instancia separada, autónoma y neutral de la lógica económica, que garantiza la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, pero en los hechos despliega una legalidad que favorece a los poderosos y consagra legalmente el despojo.

Las empresas que han obtenido las concesiones federales han entrado a diferentes comunidades en un proceso paulatino, han logrado adquirir vastos territorios pagando a los campesinos por sus tierras aparentemente "improductivas", precisamente por influencia de políticas gubernamentales encaminadas a terminar con el trabajo campesino de baja escala, y a ofrecer a nuestro país como uno de los destinos para inversión minera más atractivos. A pesar del sistemático ataque a las formas de producción de alimentos a baja escala, la agroindustria no ha podido resolver el problema de la alimentación, por el contrario, son los pequeños productores quienes siguen produciendo el mayor porcentaje de alimentos para la población mundial. Es muy ilustrativo el reporte que hace González-Rodríguez sobre las percepciones de los inversionistas privados como Caza Gold Corp, empresa canadiense, al señalar:

> México revisó radicalmente una ley minera "nacionalista" con el propósito exclusivo de atraer inversiones mineras extranjeras, tarea en la que —según la perspectiva de Gold Corp— el gobierno mexicano ha tenido éxito... Para la empresa canadiense, las compañías que sigan las leyes mexicanas pueden esperar que sus proyectos de desarrollo avancen sin interferencia ya que México ha sido partidario del Tratado de Libre Comercio de América del Norte desde 1994 y, por lo tanto, tiene un régimen de impuestos y de comercio comparable con los Estados Unidos y Canadá, el cual opera bajo un sistema legal y contable al estilo occidental, tiene un sistema contemporáneo de impuestos y carece de regalías mineras (González-Rodríguez, 2011: 17-18).

Si en 2011, esta empresa canadiense estaba contenta con el desempeño del gobierno mexicano por la revisión de una ley minera nacionalista, en 2014 con la Reforma Energética, está aún más satisfecha, ya que esta también tiene implicaciones en las nuevas revisiones de otras leyes secundarias, entre ellas, la minera (Venegas, 2014). En este sentido, vemos que los gobiernos favorecen los procesos de acumulación en manos del capital privado, a través de la modificación de marcos regulatorios para atraer inversiones y garantizarles plena seguridad jurídica, con el otorgamiento de beneficios fiscales y comerciales, estableciendo sistemas laxos de control y regulación ambiental, además de disponer de estrategias de dominación para desactivar la resistencia e insubordinación de las comunidades.

El entusiasmo de los analistas extranjeros por las adecuaciones legales para la minería se evidencia en una nota del diario *Milenio* (Anderson, 2014), donde Adam Melniac, analista de minería global de Desjardins Capital Markets, firma de inversiones puestas en México, señala que se ha generado mejor infraestructura minera y, a pesar de los conflictos sociales en algunos puntos de la geografía nacional:

> México posee una de las legislaciones más "competitivas" en el sector. También la misma nota afirma que no ha sido un camino fácil para empresas como Grupo México, Peñoles o sus pares foráneos por las demandas de campesinos y grupos sociales, accidentes y crisis mal atendidas y peor resueltas, por presunta contaminación de suelos y aguas... "Pero el potencial sigue ahí y hay razones para el optimismo" (Milenio, 5 de febrero de 2014).

Una de las adecuaciones, en las nuevas reglas establecidas por la Ley Minera de 1992, y sus respectivas reglamentaciones de 1993 y 1999, es la ampliación de los plazos de las concesiones mineras. El lapso de la concesión pasó de 25 a 50 años con posibilidad de prórroga por un tiempo similar y sin ningún otro requisito más que las empresas provenientes de otros países tuvieran un domicilio social en México. En la Reforma Energética de 2014 se crea la engañosa figura de contratos de utilidad compartida para los hidrocarburos, principalmente el petróleo. Son una variante de la familia de los contratos de producción compartida.

La diferencia es el momento en el que el título de propiedad sobre los hidrocarburos pasa a manos privadas. En el caso de los contratos de producción compartida, el título de propiedad se transfiere una vez extraídos, jamás en el subsuelo (Lajous, 2013). Es decir, cuando el petróleo está en el subsuelo es propiedad de la Nación, pero cuando ya está afuera, entonces, ya es posible transferir la propiedad a quien más convenga. Con ello, se sigue perpetuando la ilusión de que los hidrocarburos, el preciado petróleo mexicano, siguen siendo propiedad de la nación. Uno de los muchos artificios para difundir las falsas apariencias de un nacionalismo trasnochado. Esta es una de las muchas formas en que se construye un velo más sobre la realidad y se intenta encubrir el despojo; uno de los recursos que intentan crear olvido de los ultrajes y engaños a la gente.

Gracias a estas perversas vinculaciones entre Estado y capital, según datos de la Secretaría de Economía (SE), en 2013 existían 26 007 concesiones mineras vigentes en el país y corresponden al 13.8 por ciento del territorio nacional. En su página, la SE presume que de acuerdo con el reporte publicado por Metals Economics Group en marzo 2013, México es el primer destino en inversión en exploración minera en América Latina y el cuarto en el mundo. También es el quinto país con el mejor ambiente para hacer negocios mineros, de acuerdo al reporte de la consultora Behre Dolbear publicado en abril de 2013. En el estado de Oaxaca existe una gran diversidad de minerales. Según datos de la Secretaría de Energía a través del Servicio Geológico Mexicano (SGM), para el año 2011 había 344 títulos de concesiones mineras, que cubren el 7.78% del territorio del estado de Oaxaca, de los 25 786 vigentes en México. En la última actualización de 2014, se incrementó el número de concesiones en Oaxaca, pasó a 405 (SGM, 2011: 10-11).

Las empresas extranjeras callan que el crecimiento económico, a través de la extracción de minerales de los suelos de estas comunidades y de otros lugares del país, será justamente para estas corporaciones canadienses, que cotizan en las bolsas de valores internacionales. Omiten que no pagan impuestos municipales ni estatales, tampoco pagan impuesto alguno por la extracción del mineral o sobre el valor de las ventas. Solo pagan el 2% por concepto de nóminas, el Impuesto sobre el Valor Agregado (IVA) y un insignificante impuesto anual, que oscila entre 5 y 111 pesos por hectárea concesionada, ociosa o en operación, que además no distingue en el tipo de mineral extraído.[38] Es decir, no se paga ningún impuesto por los minerales extraídos. De acuerdo con Fernández Vega (citado en González-Rodríguez, 2011: 13), solo en 2010, el gobierno federal concesionó más de 4 millones de hectáreas para su explotación minera, cuyos ingresos fiscales ascendieron alrededor de 20 millones de dólares, en tanto que los consorcios beneficiados tuvieron

[38] Ver nota de Jorge Peláez Padilla: "Megaminería tóxica: muerte y saqueo 500 años después" en *Contralínea* del 1 de abril de 2012. Aborda las ganancias por la extracción de minerales y la complicidad jurídica en México: http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2012/04/01/megamineria-toxica-en-mexico-muerte-y-saqueo-500-anos-despues/

ingresos por poco más de 15 mil millones de dólares, es decir, las empresas ganan 750 veces más que el país de origen de estos recursos. Estos datos se callan, nunca serán difundidos en medios masivos de comunicación, jamás serán señalados a las comunidades donde se ha planeado realizar estos proyectos, con lo cual parecen estar destinados al olvido.

A partir de la Reforma Hacendaria de 2014, se cobra un derecho por el 7.5% de ingresos reportados por concesionarios mineros. A explotadores de metales preciosos se les cobra un 0.5% adicional, y se agrega un derecho adicional a concesiones de dos años o más que ya estén operando. Aun con estos incrementos tributarios, la recaudación minera es mínima precisamente porque se cobra sobre utilidades reportadas, no sobre el valor del volumen de minerales extraídos. Es decir, operan variadas formas de elusión fiscal, que no es otra cosa que evitar o retrasar el pago de determinados impuestos. Utilizan, para ello, mecanismos y estrategias legales: los llamados vacíos legales (FUNDAR, 2002).

El paraíso fiscal para la minería que representa la legislación y la recaudación mexicanas es verdaderamente vergonzoso. De acuerdo con la Auditoría Superior de la Federación (ASF), el gobierno federal no recibió en 2014 el pago total o completo por los derechos de 9170 títulos de concesión en la industria minera. Sin embargo, en la fiscalización que el organismo realizó a la cuenta pública de 2014 detectó que "se reportaron 6823 títulos de concesión omisos en el pago de derechos sobre concesiones mineras... y 2347 títulos que presentaron diferencias pagadas de menos". Hasta el 20 de noviembre de 2015, cuando concluyó la auditoría, la Secretaría de Economía (SE) ya había emplazado o cancelado 1493 concesiones, pero no había iniciado acciones de emplazamiento para la posterior cancelación de las 7677 restantes, de las cuales no tenía identificadas 7166 (30% de todas las concesiones vigentes). Tampoco multó a 5883 concesionarios que omitieron la presentación de informes estadísticos sobre la producción, beneficio y destino de los minerales que extrajeron del subsuelo nacional, ni a otros 789 concesionarios que no presentaron informes técnicos (González, 2016: 20). Es evidente que la actuación de las autoridades mexicanas para la recaudación a las grandes empresas es nula o terriblemente deficiente. Refleja una actitud totalmente entreguista, sin dignidad ante las trasnacionales, que libremente extraen la riqueza del subsuelo y dejan a las comunidades devastadas.

De acuerdo con esta misma Reforma, se señala que la mitad de los recursos recaudados se destinará a estados y municipios con actividad minera: el 20% a la federación y el 80% restante al Fondo Minero, cuya operación reside en la Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU). Los recursos se reparten según el valor de la producción minera de cada localidad, y están destinados para obras de agua y saneamiento, obras de movilidad, obras de remediación ambiental, e infraestructura escolar y de salud. Debe formarse un comité por estado para señalar cómo se gastarán los recursos del Fondo, el cual debe ser integrado por: un representante de la SEDATU, otro de gobierno del estado, otro de todos los municipios, otro de todas las empresas mineras y uno más de todos los pueblos indígenas (FUNDAR, 2002). Bajo estas disposiciones, el gobierno federal considera resueltos los graves problemas sociales y ambientales asociados a la actividad minera. Asimismo, la recaudación es una burla fragrante. De igual forma, es un insulto este montaje de la distribución del Fondo Minero porque, en realidad, lo poco que se puede repartir está ya etiquetado para rubros específicos. Además, los terribles estragos sociales y ambientales finalmente no logran ser pagados. A pesar de esta representación vulgar, la realidad se impone: es patente que bajo el desarrollo minero existen fuertes conflictos socioambientales, que están disputando no las migajas que el capital ofrece, sino la misma vida.

Estos aspectos elididos en el discurso del desarrollo de los gobiernos estatales y federal son una forma violenta de imponer una lectura de la realidad, de difundir falsedades, de producir olvido. Sin embargo, en los movimientos de resistencia y defensa de la vida, hay sujetos concretos que han logrado rebasar el engaño de los discursos desarrollistas, que han logrado ver más allá de los vidrios falsos que les ofrecen en los proyectos productivos, en los bajos sueldos en empleos de intendencia, que logran ver la riqueza que le es propia y que está en riesgo. Sujetos capaces de saber que no son subdesarrollados, sino que, muy por el contrario, son los verdaderos dueños de la tierra y sus riquezas, y no por que lo diga un certificado expedido por la Procuraduría Agraria (PA), sino porque son los herederos de generaciones ancestrales que han poblado y defendido sus territorios, y que han trasmitido lo más valioso: su historia, su historia de lucha, de resistencia y de vida.

Un ejemplo de la manipulación de los sentidos en los discursos del desarrollo es el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE), que arguye ser "la respuesta a la histórica demanda campesina sobre la certidumbre de la tenencia de la tierra y libertad sobre su uso y destino". Esta frase es un claro ejemplo de los intentos del capital coludido con el Estado para imponer olvido histórico, para despojarnos de la sabiduría que nos han legado los campesinos de la revolución, los habitantes de las diferentes culturas prehispánicas que habitaron y defendieron estas tierras porque son sus medios de vida.

La lucha revolucionaria con Emiliano Zapata a la cabeza nunca fue "por la certidumbre de la tenencia de la tierra"; fue por la restitución de tierras, montes y aguas a quienes les fueron robadas, despojadas, usurpadas; a sus legítimos propietarios. Además de que la clave para la comprensión de la propiedad está en el trabajo: de ahí que la consigna revolucionaria es "la tierra es de quien la trabaja". Hay una radical diferencia entre la propiedad desde la mirada del capital que la aborda desde la perspectiva de la propiedad individual para propiciar la explotación y la acumulación. En tanto que, en la mirada de los campesinos que se levantaron el siglo pasado, la noción está puesta en el trabajo colectivo de los pueblos, en la tierra para seguir reproduciendo socialmente la vida, y produciendo decisión sobre la producción y gestión común de la riqueza social.

Esta misma frase del PROCEDE calla que esta "certidumbre de la tenencia de la tierra" fragmenta la tenencia comunal, y convierte la tierra en mercancía para el mercado crediticio al condicionar el certificado agrario para la autorización de préstamos, favoreciendo su especulación, porque será requisito indispensable para ser beneficiario por otros programas de asistencia gubernamental.[39] Es decir, encubre su articulación con otras políticas para despojar a los campesinos de la tierra y condenan al olvido los sentidos de lucha revolucionarios, que pugnaron por el trabajo para vivir de la tierra, con la tierra y por la tierra.

---

[39] Es interesante que en las reglas de operación de programas para el campo, operados por SAGARPA, no existe ya la noción de campesino, sino de productor. Un desplazamiento léxico-semántico que exhibe la mirada capitalista contra los campesinos a baja escala. De acuerdo con los análisis de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), los pequeños agricultores conforman la base del abastecimiento agroalimentario a nivel mundial (FAO, 2013: 305).

La llegada de estas empresas mineras ha visibilizado y recordado muy pronto serias afectaciones ambientales donde hubo trabajo minero con anterioridad, principalmente la contaminación y escasez del agua. Así, ha creado las condiciones propicias para el surgimiento de conflictos sociales violentos. De acuerdo a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en 2013, México y Argentina se encontraban en el segundo lugar de los países con más conflictos socioambientales por actividad minera, ambas naciones con 26.

Hoy como ayer: adecuaciones legislativas e introducción de tecnología

Las estrategias del neoliberalismo descritas arriba tienen sus antecedentes en otros momentos de la historia en que han operado de forma muy parecida con estas herramientas: la ley y técnica para cercar lo común.

El momento liberal en el siglo XIX con las Leyes de Reforma ha pasado a la historia oficial como el momento en que México incorpora una nueva concepción de Estado secular que se sobrepuso a las viejas corporaciones. Desplegó mayor responsabilidad sobre sus dominios, centralizó los organismos de gobierno, fomentó el desarrollo agrícola e industrial y alentó la economía comercial para capitalizar sus finanzas (Díaz-Viruell y Sánchez-Silva, 2012: 21). Aunque también afectaron intereses conservadores de élites, por ejemplo, la nacionalización de bienes eclesiásticos (1859), matrimonio civil (1859), registro civil (1859), secularización de cementerios (1859), días festivos (1859), libertad de cultos (1860), hospitales y beneficencia (1861), extinción de comunidades religiosas (1863). Estas leyes fueron celebradas por los liberales y se han conocido como emblema de la separación de Estado e Iglesia; luchas libertarias que costaron vidas en la guerra de Tres Años (1858-1861) o guerra de Reforma. No obstante, también tuvieron repercusiones muy negativas para la forma de tenencia de las tierras para los pueblos originarios.

Una de las leyes que más afectaron la propiedad colectiva fue la llamada Ley Lerdo promulgada el 25 de junio de 1856 para desamortizar las tierras y los bienes de las corporaciones civiles y religiosas. Tenía el propósito de crear un sector rural de pequeños propietarios para incentivar el desarrollo económico y la modernización de los estados. Uno de los hombres más ilustres en la historia oaxaqueña y mexicana

ha sido Benito Juárez García, de quien casi no se menciona que siendo gobernador interino le correspondió la aplicación en Oaxaca de esta ley. De acuerdo con Díaz Viruell y Sánchez Silva (2012: 39), la aplicación de la Ley Lerdo en Oaxaca fue poco flexible, ya que no reconoció a los usufructuarios de la tierra como propietarios y, por tanto, los obligó a comprar en un término no mayor a tres meses las tierras, que antaño habían usufructuado. Con ello, se vieron a obligados a liquidar el viejo censo enfitéutico que mantenían con los gobiernos indígenas y, ante todo, a quebrantar los acuerdos que les otorgaban el dominio pleno de la propiedad comunal. Esta ley fue verdaderamente un ataque frontal a las comunidades, ya que buscaba fracturar los lazos comunitarios con el territorio y amenazaba la producción de decisión colectiva. Sin embargo, los pueblos encontraron las estrategias para defenderse: compraron los predios que pudieron, otros que estaban señalados como baldíos, los adjudicaron incluso a las cofradías y hermandades; es decir, recurrieron incluso a formas de protección religiosa con tal de no permitir que les enajenaran la mayor parte de tierras. En estas formas abigarradas, lo comunitario crea las posibilidades de seguir procurando las maneras para decidir la reproducción de la vida desde sí.

Así como hoy, la perspectiva liberal en materia de minería queda expresada en la legislación, que nuevamente promueve la apertura y los estímulos a los capitales extranjeros para que inviertan en nuestro atrasado país y seamos capaces de competir internacionalmente. El gobierno liberal proporcionó una red ferroviaria que comunicó la capital de la República con algunos puertos, capitales de estados y ciudades importantes, y también actualizó una política fiscal. De acuerdo con Martínez Baca (1901), durante la segunda mitad del siglo XIX, se llegó a eximir de impuestos a los capitales empleados en minería, y del servicio militar o cualquier cargo concejil a las personas ocupadas en el trabajo de las minas. En los últimos veinte años del siglo XIX, se emitieron una serie de códigos y leyes mineras que paulatinamente fueron cediendo a los intereses de la explotación a los inversionistas extranjeros, muchos de ellos con inversiones mineras cuantiosas en esos años, que servirían de base al desarrollo posterior de grandes emporios, como la American Smelting and Refining Co. (ASARCO) o la Compañía Minera Peñoles, entre otras.

El Código de Minas de 1887 disponía que la propiedad de las minas concedida a los particulares fuera por tiempo ilimitado, se permitía el ingreso al mercado de las propiedades mineras como cualquier propiedad raíz, y se exentó del pago de impuestos directos durante 50 años a las minas de carbón, hierro y azogue, así como sus derivados. El ingreso al mercado de las propiedades mineras implicó la venta entre particulares: los pequeños mineros que no podían trabajar solos su propiedad la podían vender a aquel que tuviera la suficiente solvencia para comprarla y explotarla con los mayores adelantos tecnológicos de la época. En 1892, surgió la Nueva Ley de Minería, que estableció la libre explotación de minas, sin necesidad de concesiones. Por si fuera poco, esta nueva ley sustituyó el carácter ilimitado de la concesión minera en la ley de 1887, pasa a ser a perpetuidad. Es clarísimo que el carácter de estas legislaciones buscaba la entrega de los recursos mineros a capitales extranjeros. Posteriormente al derogarse estas leyes, se crearon 140 agencias de minería distribuidas por todo el país y que se encargarían de tramitar las denuncias presentadas por particulares. Chassen (1986: 150) hace una descripción muy precisa:

> "Ahora los mineros podrían reclamar toda la tierra sobre la cual pudieran pagar impuestos y trabajar las minas de la manera en que más les convenía; el espíritu de la libre empresa se había adueñado de la ley minera mexicana".

Con estos estímulos a la inversión extranjera, la minería floreció principalmente en el norte del país, en tanto que, en el sur, la producción era escasa y abarcaba los estados de Guerrero, Chiapas y Oaxaca. De acuerdo con Sigüenza (1996: 24), la baja producción minera oaxaqueña estaba determinada por los métodos usados para beneficiar los metales; muy atrasados en comparación con los empleados en el norte. En este contexto, se formó la Cámara Minera Oaxaqueña en 1887 para impulsar los trabajos mineros. Los datos presentados por el gobierno señalan una enorme cantidad de denuncias y una baja producción, argumentando falta de capital para hacer rentable su explotación. De ahí el lamento del mismo gobernador:

> Es de sentirse, sin embargo, que en estos últimos años no hayan fijado su atención en nuestras zonas mineras algunas de esas grandes empre-

> sas que, con elementos suficientes, explotarán en alta escala los muchos minerales que aún se encuentran ignorados en el estado, y que seguramente llegarán a formar una de las fuentes más importantes de prosperidad (citado en Sigüenza, 1996: 30).

Ayer como hoy, la mirada que ha guiado la política de los gobiernos mexicanos de corte liberal ha sido mendigar la participación salvadora del capital para lograr el desarrollo económico que vendría a resolver nuestras miserias y a convertirnos en ciudadanos dignos del mundo occidental, a proporcionarnos el ingreso al mundo civilizado. Es claro que la perspectiva del proyecto liberal atiende a la mirada del México Imaginario que Bonfil Batalla (1987) ha rastreado: poner el ideal de vida de la modernidad occidental como el horizonte inmejorable al cual aspirar. Este imaginario invisibiliza y parece anular las lógicas y capacidades de otro mundo posible; parece condenarlo al olvido. Este mundo otro, pese a todos los cercamientos del capital, encuentra la manera de existir: el México profundo.

Esta manera de aspirar a la visión occidental deseable está viva en José Indelicato, editor de *El Constituyente*, semanario oaxaqueño del siglo XIX. Elogió la ley que fomentaba la distribución de capitales, el libre movimiento de bienes raíces, la circulación y la utilidad de la tierra. Encarna el imaginario de que, con ella, se logrará la transformación de "nuestra añeja y muy vieja sociedad" para que los oaxaqueños se acercaran a las naciones más civilizadas de Europa, como Inglaterra o Bélgica. Señalaba que esta ley era producto de amplias discusiones en México y en Oaxaca, que buscaban probar que:

> ...el propietario al que le falta inteligencia y buena voluntad, y los medios necesarios, para que su propiedad sea útil o dé todos los frutos de que es permitido aguardar de ella, puede ser obligado por el Estado a ceder a otras manos su propiedad por una justa indemnización a fin de que se haga ella más útil a la sociedad... (Citado en Díaz-Viruell y Sánchez-Silva, 2012: 39).

La descripción que hace de los dueños de las tierras es muy significativa: tonto y pobre. En su decir: falto de inteligencia y de los medios necesarios; es decir, la técnica para el mayor aprovechamiento. Esta sigue siendo la mirada que sobre las comunidades indígenas tiene el poder,

el gobierno, el Estado sobre gran parte de la población mexicana. Estos argumentos siguen utilizándose para legitimar el despojo histórico que han hecho de sus bienes naturales. Esto muestra la radical diferencia de vivir y ser en el mundo desde la vida bajo el horizonte comunitario indígena y el occidental; lenguajes de valoración inconmensurables sobre el entorno natural y sobre las formas de decidir para reproducir la vida. Por un lado, sobresale el *homo economicus* que busca la mayor utilidad, la maximización de ganancias, que no concibe una medida moral que atienda solo a las necesidades reales para asegurar la vida y no para la acumulación. Concluyen Díaz Viruell y Sánchez Silva (2012: 41): "... el arraigo de un pensamiento liberal que percibía en la propiedad individual la panacea para que los pueblos emergieran de la pobreza y se encaminaran por la senda del orden, el progreso, la sabiduría, la tecnología y la civilización". Sin embrago, cada vez más, este imaginario muestra su falsedad y agotamiento porque la vida real, que hoy insiste en seguir viva, la de los pueblos indígenas, nos alumbra los muchos momentos de rebeldía, que impusieron un alto, un veto a la imposición del capital como única vía deseable y posible para relacionarnos.

Benito Juárez solicitó una estadística y un deslinde preciso de las tierras y los bienes acumulados en cada pueblo para iniciar la política de privatización y colonización de espacios aptos para la agricultura comercial y la ganadería, pero algunos pueblos de la Mixteca Alta y la sierra zapoteca desatendieron y criticaron estas órdenes; otros más se levantaron en armas. Los pueblos del Istmo de Tehuantepec protagonizaron un ciclo rebelde contra la administración juarista (Díaz-Viruell y Sánchez-Silva, 2012: 38). Los pueblos no se rebelaron contra las leyes en abstracto, sino en tanto dichas acciones afectaban la posibilidad de producir la decisión comunitaria para la reproducción de la vida. Es muy importante resaltar la respuesta negativa que dieron los pueblos por defender la tierra, vista desde la concepción indígena como madre proveedora de los elementos para vivir. La negatividad de estos pueblos enfrenta los cercamientos que el capital, una y otra vez, realiza contra ellos. También se explicita el criterio moral en no permitir aquello que pone en peligro la reproducción de la vida. Es decir, aparece la negatividad ante la agresión de la manera en que han venido gestionando el uso de los bienes para la reproducción de vida de los pueblos.

La guerra contra el usufructo colectivo de la tierra y de los bienes naturales es anterior al momento liberal del siglo XIX. Otro episodio fundacional que marca estas tensiones es precisamente en el periodo colonial cuando las mercedes y las composiciones de tierras comunes sirvieron de base para conformar el "pacto colonial" entre la Corona española y los indios tributarios. Unos garantizaron la propiedad plena y el acceso a los recursos agrarios, y otros conformaron su lealtad al rey pagando con oportunidad sus cargas tributarias y reconociendo las instituciones coloniales (Díaz-Viruell y Sánchez-Silva, 2012: 27). Sin embargo, la plena propiedad y acceso a los recursos siempre fue cuestionada desde la visión española: virreyes, marqueses y visitadores.[40] Cuestionaron la existencia de régimen comunal y denunciaron el desorden económico y agrario que reinaba en los pueblos oaxaqueños. Los responsabilizaron de la poca productividad agrícola que limitaba el crecimiento económico del reino.

La Corona creó una Contaduría General que se dedicó más de 20 años a preparar reglamentos para cada ciudad, villa y pueblo de la Nueva España para regular el acceso y el manejo de los recursos comunes (Tanck de Estrada, 1999: 17-18). Según Díaz Viruell y Sánchez Silva (2012: 29), estas disposiciones legales buscaban, por un lado, fomentar el arriendo de tierras ociosas, el desarrollo de la agricultura y el aprovechamiento de los bienes comunales. Por otro lado, buscaban imponer la participación de los funcionarios coloniales en su vigilancia y administración, con lo cual se sientan los precedentes de formas de intervención que seguirán los posteriores gobiernos independientes. Esta intención no es de menor importancia, porque incide directamente en la posibilidad colectiva de producir decisión sobre la propiedad comunal por parte de los pueblos. Finalmente, se les impone rendir cuentas a alguien de fuera, quien se arroga el derecho de vigilar, supervisar y sancionar.

Estas disposiciones, claramente en contra de la propiedad comunal, fueron apoyadas por el clero. Varios obispos oaxaqueños[41] se pro-

[40] Díaz Viruell y Sánchez Silva (2012: 27) señalan a virreyes como Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara; Agustín de Ahumada y Villalón, marques de las Amarillas: Martín de Mayorga y Matías de Gálvez.

[41] Entre ellos: Gregorio José de Omaña y Sotomayor (1792-1797) y Antonio Bergonza y Jordán (1801-1817) (Díaz-Viruell y Sánchez-Silva, 2012: 31).

nunciaron a favor de transformar la estructura agraria-económica de los pueblos y alentar la privatización de las tierras comunes. Desde su perspectiva, esto redundaría en beneficio de la economía novohispana y en provecho de la población nativa. Entre las propuestas hechas en las Cortes, estaba repartir las tierras comunes entre particulares, emplear los fondos de cada pueblo para alentar el desarrollo de la agricultura y la ganadería y, sobre todo, obligar a los indios a trabajar las tierras baldías. Esto último obedecía a la loable intención moderna de convertir a los indios en "hombres industriosos y aplicados".

Este sucinto recorrido por el devenir de la legislación y la tecnología sobre la minería expone claramente que sus propósitos responden a la lógica de la modernidad capitalista que enfatiza el impulso a las inversiones de empresas, que pueden invertir y adquirir los avances tecnológicos que permitan extraer más minerales en menor tiempo, con menores costos de producción para favorecer la maximización de ganancias y, por ende, la acumulación del capital. En las preocupaciones de las leyes y de la tecnología no aparecen los daños a la naturaleza ni a los pueblos donde están los recursos, que son el centro de su interés. Esta lógica es la que subyace al México imaginario (Bonfil-Batalla, 1987).

Tradición de lucha serrana por lo común

Igual ayer como hoy los pueblos al verse cercados por las diferentes estrategias del capital para limitarlos, restringirles las posibilidades de producción de decisión política sobre las maneras particulares para reproducir la vida, han creado formas de defenderse, de imponer un veto al paso destructor del capital. Aquí recupero historias condenadas al olvido por los discursos oficiales que establecen una historia nacional, que olvidan y minimizan las potentes acciones de los pueblos originarios que, ante la Conquista, reaccionaron a veces abiertamente en el despliegue antagónico, a veces en formas sutiles, abigarradas, pero en todas ellas puede advertirse una fuerza que las impulsa a luchar. Recuperar estas historias puede alimentar nuestra esperanza e imaginación para mirar lo que hoy enfrentamos.

Evidentemente las reformas españolas generaron inconformidades, tumultos contra los funcionarios coloniales, amenazas y persecu-

ciones contra la población española, inconveniencias en los pagos de las obligaciones fiscales, y reclamos y quejas inundaban los juzgados contra dichas reformas. Estas oposiciones se articulan con otros procesos históricos como el movimiento insurgente. Muchos pueblos de la sierra zapoteca, la Mixteca Alta y la Mixteca de la Costa se pronunciaron a favor de las tropas de José María Morelos con el objeto de saldar viejas cuentas con funcionarios españoles, que no solo dilapidaron sus cajas comunitarias con préstamos forzosos y reglamentaron sus bienes, sino también arruinaron la economía de muchas familias con las cargas de repartimientos de mercancías (Díaz-Viruell y Sánchez-Silva, 2012: 32). Existen muchos casos como estos, que muestran que siempre emerge la resistencia y lucha contra los cercamientos del capital sobre lo común. Lo común es principalmente la relación social, que permite la reproducción de la vida y la generación de decisión colectiva sobre lo que se comparte, lo que se produce y se tiene bajo el cuidado y la protección.

Resistir y luchar son la respuesta ante los cercamientos del capital, ante el estado de excepción, que es la regla... La llegada de los conquistadores a la sierra zapoteca no fue fácil; por el contrario, estuvo llena de oposición de los pueblos. Estuvo estimulada por la ambición de Cortés al enterarse que el polvo de oro provenía de la región nahua de Tuxtepec. La aseveración de Moctezuma, de que había minas en los alrededores de las regiones Chinanteca y Zapoteca, aumentó la curiosidad de Cortés y envió una pequeña expedición para ver cómo estaban las cosas. Posteriormente, Gonzalo de Sandoval llegó a apaciguar a Tuxtepec con un ejército de doscientos españoles, treinta y cinco caballos y muchos aliados indígenas, pero fueron rápidamente sometidos. Después fue el capitán Briones quien intentó incursionar con cien españoles y otros tantos indígenas en el territorio zapoteco del Rincón. La misión fue un fracaso total. Los españoles se dieron cuenta que tendrían que internarse a pie, ya que sus caballos no podrían librar el escarpado terreno de las montañas (Chance, 1998 [1989]: 37-38).

El siguiente intento serio de conquistar la sierra zapoteca fue encabezado por Rodrigo Rangel, un alcalde de la ciudad de México que se lanzó en el verano de 1523 con 150 soldados a pie. Pero regresó dos meses después, puesto que la expedición había llegado durante la estación de lluvias y era prácticamente imposible pasar por los caminos fangosos

de las montañas. En febrero de 1524, Rangel lo intentó de nuevo, esta vez con la autorización de Cortés para tomar esclavos indígenas y distribuirlos entre los españoles del grupo. Por supuesto, el interés principal era encontrar oro, sin embargo, nuevamente el intento resultó un fracaso. De acuerdo con Chance (1998 [1989]: 38), Rangel no tenía suficiente capacidad como líder y los indígenas pudieron defenderse perfectamente con quince lanzas de pie. La táctica favorita de los zapotecos era esconderse en la cima de las montañas y acechar a los españoles, mientras estos se adentraban por zonas de menor altura.

Alonso de Estrada, tesorero de la Corona, renuente a aceptar el fracaso de entrar a tierras zapotecas, envió dos expediciones simultáneamente: Luis Barrios entró con cien hombres por el norte, y por el sur, Diego de Figueroa con otros cien hombres. Barrios pereció con otros siete hombres en Tiltepec, un pueblo del Rincón. Igual que sus antecesores: de ahí, de Tiltepec, no habían podido pasar. A Figueroa se le atribuyó el haber sido el primer conquistador que tuvo éxito en la sierra zapoteca. Para Bernal Díaz del Castillo, Figueroa pasaba gran parte del tiempo "enterrando caciques en busca de oro", con lo que solo provocaba más violencia y discordia en la región. Figueroa fundó en 1526 el primer asentamiento español en Villa Alta de San Ildefonso, cuyo propósito era aparentemente poner fin a las guerras en la región, ya que los zapotecos y los mixes continuaban combatiendo entre ellos y contra los españoles. No obstante, en realidad fue su interés en el oro (Chance, 1998 [1989]: 38-39).

La sierra zapoteca tiene esta larga historia de resistencia y lucha por lo propio. Mantienen este espíritu de defensa ante las agresiones externas a sus medios y formas de vida, como su abigarrada orografía: de difícil acceso. Tampoco se puede negar que existieron en el pasado actos de subordinación a la dominación, como la del poderoso señor de Tehuantepec, que abdicó al trono y se alió a Hernán Cortés antes de que los españoles llegaran a Oaxaca, por lo que los zapotecos del Valle y del Istmo fueron presa fácil de los conquistadores (Chance, 1998 [1989]: 37). No obstante, nos interesa resaltar la fuerza, la valentía, la rabia que ha empujado y sigue empujando la defensa de la vida de las comunidades, incluso con quienes pueden preferir ceder y llevar la fiesta en paz con el otro que lo violenta. Hacemos énfasis en la fertilidad de los

recuerdos que nos renuevan y descubren historias como las de gente de Tiltepec, donde tres expediciones españolas para someter a la sierra zapoteca no pudieron pasar de su territorio. Esta historia es parte de la potencia de recordar. Es fuente de inspiración hoy, puesto que podemos advertir la herencia de dignidad, fuerza y determinación de quienes nos han precedido en la lucha por la vida en nuestros duelos serranos. Esta es la lucha de la memoria viva contra el olvido; contra el olvido de la fertilidad de nuestro pasado, que las versiones acotadas de las lecciones de historia neoliberal quieren elidir.

En este mismo sentido, es necesario rescatar del olvido otras luchas en la Sierra Juárez. Pérez García (1996: 98) da cuenta de una revuelta en que al calor de los desbordes de las formas de explotación españolas durante la Colonia, se gestan las formas organizativas de los pueblos serranos, donde podemos advertir la simiente de la comunalidad (Martínez-Luna, 2010). En 1660, los indios de Ixtepeji, Tehuantepec y Nejapan resolvieron matar al alcalde mayor Juan Reynoso por las vejaciones, agravios y repartimientos excesivos. El momento propicio se presentó el 22 de agosto de 1660 cuando en San Juan Chicomezúchil, donde residía el alcalde mayor, este mandó a la cárcel a Diego Hernández, alcalde de Capulálpam, y a su hijo por no pagarle lo que debían de sus repartimientos, pero estos huyeron de prisión.

Resentido el alcalde mayor Reynoso mandó a su teniente Francisco Álvarez, con su criado Bartolomé Carrasco, a aprehender a los prófugos. Los fueron a buscar a Capulálpam, pero no los hallaron. Aprehendieron a una mujer, que comenzó a dar grandes voces y alborotó al pueblo. Por el gran tumulto que se congregó, Álvarez y Carrasco soltaron a la mujer e intentaron huir, pero los indios los alcanzaron, apedrearon al teniente Álvarez, lo arrastraron y lo arrojaron a una barranca. En Capulálpam, amarraron al alguacil mayor en la picota, lo azotaron y lo despojaron de su oficio. Los indios no encontraron el cadáver y pensaron que se había transformado en pescado u otro animal, de acuerdo a sus percepciones ligadas a la naturaleza.

El teniente Álvarez se salvó. Los indios esperaban que el alcalde mayor, Reynoso, iría a castigarlos, por lo que izaron bandera y lo esperaban emboscados fuera del pueblo. Transcurrieron tres días, y viendo que no llegaba lo mandaron desafiar, tampoco contestó. Los indios mandaron

mensajes a todos los pueblos de los alrededores para que mataran tanto al alcalde mayor, Reynoso, como a su teniente, Álvarez, que les cerraran todos los caminos por donde pudieran pasar; sin embargo, lograron huir por caminos extraviados.

No obstante, esta es una historia que se teje con otras en que la fuerza y unión de los pueblos serranos hace justicia con aquellos que se pusieron del lado del conquistador. Por ejemplo, el gobernador de San Pedro Nexicho se resistió a secundar los actos de los insurrectos. Los indios rebeldes emprendieron contra él, lo pusieron en el cepo, lo desnudaron de la cintura para arriba, lo hicieron montar en una bestia aparejada, y con trompeta y pregón público recorrieron las calles del pueblo diciendo: "aquella justicia la hacían a su gobernador por haber sido amigo del alcalde mayor y no querer favorecer a los indios". Lo desterraron y le arrebataron todos sus bienes (Pérez-García, 1996: 99). Estas formas de disciplinar a las autoridades y a otras personas de la comunidad, que han obrado en contra del cuidado del pueblo, o que expresamente han hecho algo en contra de él o de alguno de sus habitantes, son vigentes; se actualizan en la manera de operar. Doña Adela[42] recuerda el castigo a un señor que se confirmó que había robado a otra persona: aparte de restituir lo robado, fue paseado por las calles de la comunidad con chirimía[43] para que todo el mundo se enterara de que era un ladrón y sintiera vergüenza ante el pueblo.

En el sentido de exhibir las conductas deshonestas dentro de la comunidad como una forma de autocontención o disciplinamiento pedagógico, principalmente a las autoridades, es conveniente reflexionar en el sentido que pueden adquirir los anónimos. En Capulálpam es una práctica más o menos común. El regidor de hacienda en 2013 señalaba que ya le había tocado al presidente municipal, que tenía que cuidarse porque a lo mejor ya le tocaba a él. Una mañana después de una asamblea, el anónimo había aparecido pegado en las tiendas más concurridas

[42] Adela López Ramírez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo, entrevistada desde 2012 a 2016.

[43] Chirimía es un pequeño grupo musical formado por un tambor y una flauta para llamar la atención del pueblo, para dar una noticia. Es una forma del llamado para la fiesta y también para comunicar algo importante a la comunidad.

en la comunidad. La expresión del regidor de que "debía cuidarse" implicaba la efectividad de estas formas comunitarias para vigilar la actuación de sus autoridades. Son una muestra de estas formas abigarradas de ejercer la capacidad política colectiva, que no se enajena en las formas democráticas representativas. Expone las formas de participación comunitaria en la autorregulación de la organización comunal.

Regresemos a esta historia serrana del siglo XVII. Con la experiencia de estas luchas y el silencio de las autoridades españolas, los insurrectos celebraron cabildo, ejecutaron justicia civil y criminal con sus autoridades y prohibieron a los pueblos aliados acudir con autoridades españolas. En Teococuilco nombraron a Esteban Alavés como su alcalde por haber obtenido la "vara de doctrinador". Es decir, tras las experiencias de insubordinación a las autoridades españolas, los pueblos empiezan a organizarse y producir decisión política al elegir a sus propias autoridades. Sin embargo, las autoridades españolas tenían la prerrogativa de aceptar y ratificar a las autoridades de los indios, por ello, le notificaron a Esteban Alavez que entregara la vara al corregidor don Nicolás Quiñones. No la quiso dejar, lo obligaron y lo hizo con enojo, soberbia y atrevimiento, ya que la arrojó muy enfadado, por lo cual fue apresado. Varias mujeres indias dirigidas por Juan Martín fueron a protestar contra el corregidor, pero este mandó a apresar también a Juan Martín. Al día siguiente, las mismas indias y otras más, dirigidas por su capitana Ana de Cajona, de forma muy valiente fueron a liberar a los presos; apedrearon y trataron de apalear al corregidor Quiñones, lo obligaron a encerrarse en las Casas Reales y después a huir (Pérez-García, 1996: 99-100).

Tiempo después, se restableció la autoridad del corregidor Quiñones. Diego Hernández y Tomás Bautista, alcaldes de Capulálpam, responsables de los actos subversivos, fueron condenados a muerte; los demás complicados de los pueblos fueron condenados a cien azotes, destierro y servicio de minas[44] o de lanchas. Pero como la mayor parte de los principales reos había huido, fue imposible aplicar las sentencias y, por tanto, tuvieron que publicar el perdón general por parte del señor

[44] Es muy importante resaltar que el trabajo en una mina está considerado dentro de las sanciones que se imponen a delincuentes o rebeldes que han causado problemas a las autoridades coloniales.

oidor. En cambio, este escuchó a las autoridades indígenas y vecinos de la jurisdicción sobre los agravios de los españoles. Su respuesta fue que había hecho todas las diligencias para que los alcaldes mayores y corregidores no abusaran de ellos, les dieran buen trato, no hicieran más repartimientos de tierras, dieran libertad de comercio, cumplieran con las ordenanzas de buen gobierno y corrigieran los abusos de los ministros de doctrina, especialmente en los excesivos derechos de las autoridades superiores (Pérez-García, 1996: 100).

Recordar esta historia es fundamental para iluminar el presente y tomar fuerza para enfrentar los cercamientos constantes del capital por robarnos la vida. Recordar esta lucha iniciada por el encarcelamiento y huida de los alcaldes de Capulálpam por incumplir con las exigencias explotadoras de los conquistadores, junto a las implicaciones que este hecho tuvo: la unión de los pueblos serranos en contra del cotidiano ultraje de los extranjeros es vital para recontar la historia y visibilizar a tantos hombres y mujeres valientes de estas tierras con dignidad, que no permitieron que se rebasara el límite moral de lo permisible, de los ultrajes y abusos que impiden la reproducción de la vida digna. Era necesario poner un límite, ejercer la posibilidad de decir no, de la capacidad de veto y restringir los abusos y restablecer una forma que respete a la comunidad, aun cuando esté bajo la forma de dominación colonial.

También resulta muy importante resaltar el papel de las mujeres en estas luchas. Desde la mujer, cuyo nombre no pasó a la historia, quien llamó al pueblo de Capulálpam a la llegada de militares españoles, hasta Ana de Cajona junto con las mujeres que se rebelaron contra el corregidor por el encarcelamiento de la autoridad elegida por su pueblo. Se hace patente la fuerza femenina en los levantamientos de defensa de lo propio. Estas historias se relacionan con las acciones más recientes en los años 80 del siglo pasado en la defensa de los bosques. Fueron mujeres de Capulálpam quienes tomaron la iniciativa de romper puentes para impedir la salida de más madera de sus montes, de poner el cuerpo y la vida para defender los bosques y la decisión de su pueblo de cancelar las concesiones a FAPATUX; esta historia fue referida en el capítulo uno. Estas acciones se vinculan también con las historias recuperadas por Thompson (1995 [1991]) en Inglaterra durante el siglo XVII, donde en los motines las mujeres iban al frente para impedir que sacaran los

carros de trigo porque era el sustento del pueblo. Estas historias, protagonizadas por mujeres, exponen aspectos que Gutiérrez Aguilar (2015: 84) analiza como parte de la política en femenino. Es decir, deseos, acciones y horizontes que se contraponen antagónicamente a la casi siempre violenta apropiación privada de los bienes comunes, y que, en su despliegue, modifican drásticamente las más fundamentales relaciones mando; obediencia que segmentan, jerarquizan y estructuran a las sociedades. La mujer anónima de Capulálpam, Ana de Cajona y más cercanas las mujeres de las luchas forestales luchan en contra de la apropiación de lo común: los bosques y las formas nacientes de autonomía en sus pueblos, y en ella, logran el desborde y trastoque de las relaciones mando-obediencia.

También el papel femenino que defiende lo propio, que defiende la vida, la dignidad, históricamente se ha invisibilizado, o bien, se acepta como caso particular, pero en realidad se rechaza su fuerza que parece invadir el lugar privilegiado de los hombres, a quienes les compete la protección. Además, se la ve como no mujer, ya que en la construcción moderna capitalista de feminidad es frágil y dócil. Ana de Cajona no entra en estas características; es rebelde y valiente. La categoría mujer, como invención moderna, la confina al ámbito doméstico y sataniza su actuación política. Esto es uno de los grandes olvidos de los historiadores. Se oculta el papel fundamental que siempre han tenido las mujeres en la defensa de lo común, en hacer posible la reproducción material y simbólica de la vida desafiando los cercamientos del capital y desbordando el orden aparentemente intocable de las relaciones de dominación.

Silvia Federici propone una línea reflexiva muy fértil: poner en el centro la reproducción de la vida, distanciándose de Marx para no partir solo de la producción. Al cambiar el lente hacia la reproducción del vivir se comienza a ver a las mujeres y a los hombres en comunidad, trabajando en sus propios ámbitos; primero para la vida y disfrute, después frente a la embestida del capital como cercamiento no solo de los ámbitos materiales, sino del ser femenino y masculino. Illich (2008 [1990]) analiza el cercamiento y dilución del género vernáculo donde cada uno tenía su propio espacio y esplendor, y cuya relación era de complementariedad. Señala que la imposición del sexo económico, unisex, caracteriza al capitalismo. Con ello elimina la diversidad y singularidad no jerárquica

de la relación de interdependencia social entre los géneros; representa la destrucción del género vernáculo.

En el capital, se pondera la fuerza de trabajo masculino asalariada para ser explotada, y el trabajo femenino se reduce y confina al ámbito doméstico no asalariado, y por ello, considerado un no trabajo. En el sexo económico se rompen los lazos entre hombres y mujeres, se sustituye la relación complementaria por la de competencia. Este proceso históricamente marcado con sangre por la satanización de las mujeres a través de la crucial caza de brujas en la transición al capitalismo. Este rasgo es fundamental para comprender el avance del capital a través de las separaciones y jerarquizaciones, como una máquina generadora de exclusiones. Las múltiples acciones para la reproducción de la vida quedan fuera de los espacios productivos, y por tanto, carentes de valor. Sin embargo, son la base invisibilizada para la producción. Su anulación representa también un proceso violentísimo de imposición de olvido. La lucha de Federici es una lucha contra el olvido del hacer vivo, que permite reproducir la vida, que fundamentalmente ha estado en las manos de las mujeres, en sus luchas cotidianas ante los cercamientos del capital sobre sus vidas, sus cuerpos-territorios y también en las luchas por lo común material-natural-simbólico.

La lucha contra el olvido encuentra un camino fértil en la recuperación de la experiencia de hombres y mujeres en las historias concretas y situadas que han dejado en la memoria su saber histórico de las luchas que enfrentaron. La potencia de recordar estas historias desafía el olvido que la dominación del capital intenta imponernos. Representan una fuente de sabiduría e inspiración hoy. Los muertos no lo están del todo. Nos animan desde el legado de sus vidas para recuperar nuestra capacidad creativa para defender ahora la vida y las condiciones que la hacen posible.

Abusos y defensas en las zonas mineras de la Sierra Juárez

La imposición de la minería para la acumulación del capital durante la Colonia en la Sierra Juárez tiene aspectos definitivamente agresivos como la obligación de trabajar en las minas en condiciones sumamente peligrosas, con bajísimos sueldos, pero también es un periodo en que

se exponen las diversas formas comunitarias para evadir, retrasar este mortal trabajo. De acuerdo con Chance (1998 [1989]: 143), la economía de Oaxaca en la época colonial no estaba determinada por las haciendas españolas ni por la minería. Las minas nunca fueron suficientemente numerosas y productivas como para proporcionar ganancias fijas para más de unos cuantos a la vez. En el Valle de Oaxaca estaban concentrados la mayoría de los españoles en el siglo XVIII, las comunidades indígenas tenían el control de dos tercios de la tierra de cultivo y, en la mayor parte de esta, cultivaban productos de su propia elección. Es decir, a pesar de que la conquista española trajo consigo una nueva tecnología agrícola, animales de labranza y nuevos productos de cultivo, las villas indígenas conservaban un alto grado de autonomía económica.

En la Sierra Juárez, especialmente en Villa Alta hubo pocas haciendas, y las minas no tuvieron un buen nivel de desarrollo por su aislamiento geográfico, terreno escarpado y la hostilidad de los indígenas. La reacción de los españoles ante la disminución de la población indígena no fue adquirir tierras, como sucedía comúnmente, sino intensificar las actividades comerciales con los sobrevivientes, tratar de conseguir derechos sobre minas o simplemente abandonar la jurisdicción para buscar fortuna en otra parte. Sin embargo, mucho antes de 1600, los oficiales políticos descubrieron los grandes beneficios que podían obtenerse con los textiles de algodón y la cochinilla, por lo que los indígenas del distrito pronto se colocaron entre los principales productores de estos productos en todo el México colonial (Chance, 1998 [1989]: 144).

A lo largo del periodo colonial, la minería siempre fue más importante en la región de Ixtlán que en Villa Alta. Una vez que pasó la euforia de la actividad inicial en el siglo XVI, la minería volvió a apoyarse en las bases tradicionales de la economía del distrito. Hubo pequeñas explotaciones por periodos breves, pero el resto del tiempo la actividad minera permanecía abandonada. Con el afán de promover la minería en la región y de asegurar una mayor afluencia de españoles, el virrey creó, en 1585, la nueva oficina del Alcalde Mayor de las Minas del Espíritu Santo y de la Provincia de los Mixes, en Totontepec. Sin embrago, en 1589 y 1591, el maltrato a los trabajadores indígenas ocasionó que muchos pueblos mixes protestaran, e incluso, según Chance (1998 [1989]: 149) "...el virrey se sorprendió a sí mismo oponiéndose a las políticas españolas de

trabajo de los mineros". Totontepec constantemente estuvo obligado a contribuir con fuerza de trabajo; enviaba sesenta mineros, a quienes se les pagaba un sueldo de dos reales por seis días de trabajo a la semana, en lugar de los seis reales que demandaron los indígenas.

En la época colonial, era común obligar a los indígenas a trabajar en las minas. Después de tres décadas de inactividad en la región zapoteca del Rincón, por las décadas de 1630 y 1640 revivió la minería. En 1633, la encomendera Jacinta de Tarifa obligó a los habitantes de Lachichina a trabajar en las minas cercanas. Aunque Chance (1998 [1989]: 149) refiere el caso de que en 1635 los pueblos de Tanetze, Talea y Juquila comentaron que habían recibido un buen trato y una buena paga por parte de los patrones Luis Pérez y el licenciado Juan Narelo Cereceda, esto no duró mucho, ya que al llegar un nuevo contratista, el capitán Gaspar Calderón, los obligó a trabajar por la fuerza, incluso mandaba a los mayordomos a sus casas para supervisarlos. En 1729 descubrieron nuevas minas en Tabaa y Solaga, a la primera fueron enviados trabajadores de distintos pueblos. Las condiciones de trabajo eran especialmente hostiles. Yojovi, por ejemplo, estaba obligado a contribuir con una cantidad de quince a veinticinco trabajadores con un salario de dos reales al día sin alimentos. Los oficiales del pueblo protestaron por el sueldo tan bajo, por las enfermedades y muertes, lo cual provocó que mucha gente abandonara la comunidad (Chance, 1998 [1989]: 151). La huida es una respuesta ante la extrema explotación y riesgos de muerte del trabajo minero.

Hacia 1775 el coronel retirado de los ejércitos reales Juan Francisco Echarri era dueño de varias minas en la Sierra Norte. La más importante era la Santa Gertrudis, otras más pequeñas eran Cerro, Barranca y Dolores. Más tarde, extendió sus operaciones a la minería de cobre en los pueblos serranos de San Mateo Capulálpam e Ixtepeji. Echarri introdujo en su empresa el nivel de capitalización más alto que cualquier otro minero anterior en Villa Alta y, al parecer, obtuvo mayores ganancias. Para la década de 1780, únicamente Santa Gertrudis sometió a cerca de setenta y seis trabajadores, más otros diez en una hacienda vecina productora de alimentos que le prestaban servicios a la mina... Todos los mineros provenían de comunidades nexitzas, que tenían que contribuir con cuadrillas semanales equivalentes al cuatro o al dos por ciento de sus po-

blaciones, dependiendo de los niveles de producción que establecía el mayordomo. Los trabajadores recibían un sueldo, pero no podían elegir si querían participar o no, ya que las órdenes venían del alcalde mayor (Chance, 1998 [1989]: 152).

El trabajo forzado en la mina Santa Gertrudis molestaba mucho a los zapotecos. En 1782, los pueblos de Juquila, Tabaa, Yojovi, Solaga y Yaé se enojaron a causa de los sueldos tan bajos y de las peligrosas condiciones de trabajo, y amenazaron con matar a Antonio Solano, un capataz náhuatl de Analco. El alcalde mayor Francisco Marty dijo que esta fue una de las pocas veces que le había tocado ver que los zapotecos desafiaran a los nahuas de Analco. El siguiente año, Tabaa, Yojovi y Solaga se confabularon en contra de Echarri con la intención de acabar con los repartimientos de trabajo que estaban debilitando a las comunidades. En 1788, Lalopa intentó librarse del trabajo forzoso en las minas, argumentando que el cuatro por ciento de la población que tenía que ir a trabajar a las minas debería aplicarse solo a la gente del pueblo y no a los principales, lo cual produjo cierto efecto, pero el alcalde mayor pronto replicó declarando que todos los tributarios —incluidos los principales— tenían que trabajar (Chance, 1998 [1989]: 152).

En este sucinto recorrido por la minería de la Colonia en la sierra zapoteca podemos advertir que esta actividad nunca fue de los alcances que tuvo en el centro y norte del país. Las minas de Villa Alta no sostuvieron su actividad por más de una década. La minería fue ocupación intermitente en la sierra, a excepción de la mina la Natividad y Anexas; por ello, le dedicamos un análisis mayor abajo. En la información que nos proporcionan los historiadores se percibe este ambiente de tensiones, cercamientos y resistencias entre los españoles, dueños de denuncias de minerales, que sometían a los pueblos para que trabajasen en ellas por sueldos miserables y riesgo de sus vidas, por un lado. Y por otro, a los indígenas de estos pueblos serranos que se resistieron a estas formas de explotación de varias maneras: desde las demandas de mayor salario, la huida y abandono de las minas, hasta las amenazas de muerte a los capataces y las revueltas organizadas entre varios pueblos. También resultan muy ilustrativas las descripciones que nos han llegado de algunos clérigos que llegaron a protestar y defender a los indios por las terribles

condiciones en que se desarrollaba el trabajo minero. Este panorama expone tanto el avance destructor del capital bajo la lógica de la acumulación, como la potencia de las formas de resistir y luchar por la vida para negar la dominación total.

Minera la Natividad y Anexas
Inicios

A mediados del siglo XVIII resurge la actividad minera. En 1777 se constituyó una Audiencia local que expidió los primeros títulos directos de la propiedad minera en Oaxaca. A fines de siglo, los hermanos Juan Bautista y Juan Francisco Echarri seguían siendo los más importantes dueños de minas en la entidad, sobre todo en la Sierra Norte. Ostentaban los títulos de "diputados territoriales de minería", lo que serían hoy las concesiones. Tenían la representación sobre una determinada superficie del territorio mexicano; se encargaban de las actividades inherentes a la explotación minera: denuncia de propiedades, derechos de explotación y cantidad de minerales extraídos (Sigüenza, 1996: 20).

Hacia 1775 se inicia propiamente la minería en diferentes parajes de Capulálpam. Los hermanos Echarri se asociaron con el español José Domingo Castresana. La primera mina descubierta fue Los Dolores, por lo que sus propietarios fundaron la primera hacienda de beneficio: La Castresana, localizadas a la orilla del río Grande o río San Pedro en los límites con Santiago Xiacuí (Pérez-García, 1996: 310). Posteriormente en 1785 fue denunciado y explotado por los hermanos Echarri el socavón conocido como Dios Guía o Dios Guíe, que es la entrada de la mina que será conocida como la más importante de la Sierra Juárez: la Natividad. También fueron explotadas otras minas dentro del territorio de Capulálpam como Tadina, de donde se extrajo principalmente plomo, cuyo propietario fue un alemán de nombre Adolfo Willmas; La Silla[45], donde se extraía plata, y otra más localizada en el río Cueshía (Cosmes, 2003: 28).

La información sobre la producción minera es dispersa durante el

[45] Los socavones actualmente cerrados de esta pequeña mina están en una parte del territorio de Capulálpam, donde está renovándose una porción pequeña de bosque mesófilo.

movimiento de Independencia y en el siglo XIX. Dentro de las mejores minas de oro y plata en la Intendencia de Antequera (hoy Oaxaca), en 1803, el barón de Humboldt registra la de San Mateo Capulálpam. En las memorias de Porfirio Díaz, en 1806, señala que su padre don Faustino Díaz era empleado de la catedral de Oaxaca; se dedicaba a conducir la recua entre la ciudad y, como ya era nombrado, el mineral de Natividad. Llevaba semanalmente artículos para el beneficio de minerales y la raya, también traía barras de metales de oro y plata refinados (Pérez-García, 1996: 310). Iturribarría (1982 citado en Sigüenza, 1996: 21), en 1872, encontró seis minas en Ixtlán, donde la de Natividad fue la más productiva con 5568 cargas al año (una carga equivalía aproximadamente a 200 kg) y perteneció a Miguel Castro; seguida de la de San Juan con 4800 cargas de Pascual Fenochio; San Francisquito con 720 de José Meixueiro; la Manchega con 480 de C. Richards; El Refugio con 480 de Pedro Meixueiro, y la de San Jorge con 400 de J. Farret.

En 1828, la mina la Natividad fue abandonada por el movimiento insurgente en la región. Años más tarde, pasó a manos de la familia Goytia, que eran originarios de la ciudad de México, pero no pudieron explotarla porque era la producción muy costosa, ya que se habían inundado varios niveles excavados. En 1875, se organizó la Compañía Aviadora encabezada por el Lic. Manuel Dublán, que era concuño de Benito Juárez, con la finalidad de explotar las vetas Natividad y Santa Margarita (Sigüenza, 1996: 52).

Igual que hoy, los dueños de las empresas más importantes tienen vínculos familiares con políticos influyentes que "favorecen el desarrollo económico del país". La mayoría de los accionistas de la Compañía Aviadora eran ingleses y el resto oaxaqueños, entre cuyos apellidos figuraban: Zorrilla, Esperón, Castro, Meixueiro, Dublán, Prado, Quijano, Cházari, Trápaga, Allende, Maqueo, Sodi, Goytia y Rickards.[46] A partir de ese momento, Natividad se convirtió en la mina más importante del estado por contar con la veta madre de la zona, que cruza tres cerros y dos ríos profundos, y por tener los recursos económicos necesarios para su ex-

[46] Algunos de ellos vinculados a políticos pasados y presentes en los ámbitos de poder estatal.

plotación. A pesar de la importancia de la mina, los resultados no correspondieron a la inversión hecha, no hubo las ganancias esperadas, por lo que algunos de ellos vendieron sus acciones a bajos costos y otros hasta las regalaron (Sigüenza, 1996: 54).

Es innegable que la mina la Natividad influyó en la región serrana y modificó las actividades productivas. Pérez-García (1956: 316) señala que de 1885 a 1900 los trabajos mineros eran la principal ocupación de los habitantes de Capulálpam, Xiacuí, San Antonio, Lachatao, Amatlán y Yavesía. Los de la Trinidad, Ixtlán, Rabetze (hoy Madero) y Capulálpam proveían la madera para los ademes, y Yahuiche proporcionaba los obreros de albañilería. Chicomezúchil, Guelatao, Ixtlán y Jaltianguis proporcionaban los víveres, y Analco y Atepec, el maíz. Las aguas de los ríos de Natividad y Socorro o Yavesía movían numerosas arrastras de pequeños propietarios y las grandes ruedas hidráulicas de las haciendas de beneficio. No obstante, la minería había estado presente en las actividades propias de la región; los conocedores de metales los extraían por su cuenta, los vendían, o bien, los beneficiaban en moliendas y pequeños morteros caseros, de los que cada familia tenía hasta dos, y en cuya ocupación intervenían las mujeres. Cada hogar tenía también su propia fundición. Los gambusinos se dedicaban a lavar arenas en las márgenes de los ríos; bajaban por las mañanas en que el agua era menos fría con sus bateas, palanganas y palas. Jamás consideraban estas extracciones como actos ilícitos porque ellos se sabían dueños de esas tierras (Pérez-García, 1996: 317).

Resistencia al disciplinamiento laboral

De acuerdo con Sigüenza (1996: 79), las formas de pago en el trabajo minero a fines del siglo XIX fueron: "salario en efectivo" y "pago a partido" o el trabajo "libre" de los gambusinos. La primera, el "salario en efectivo", o también conocida como "raya", era el pago en metálico o efectivo por el trabajo del barretero. En la sierra oaxaqueña tuvo restricciones por falta de moneda circulante para pagar los salarios y falta de capital suficiente de los inversionistas. Además, como lo recuerda don Aniceto Pérez[47]: "...

[47] Aniceto Pérez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado en 2013, 2014.

los mineros, los gambusinos, los que se dedicaban a ese trabajo tenían que ser gente muy especial, no cualquiera podía hacer este trabajo". Fueron hombres como su padre o abuelo que "trabajaban a puro marro", que le "pedían permiso al cerro: no vengo aquí por mi gusto, sino por mi necesidad". O también como lo confirma Edmundo Leyva Valseca[48], a los mineros en general los conocían como "machurras", por su fortaleza física, "eran hombres fornidos capaces de levantar vigas de madera de doce por doce pulgadas". De ahí que para "emplearse", "vender su mano de obra" al capitalista, "dueño de la mina o diputado de la veta", hubo formas de resistencia a un disciplinamiento laboral. Por ello, existió el "pago a partido" o trabajo "libre" de los gambusinos, es decir, el pago a partido podía ser único, o bien, parte complementaria del salario, alimento y habitación. De acuerdo a la cantidad y calidad, la ley del mineral extraído, se repartía proporcionalmente entre el barretero y el dueño de la mina o veta (Flores-Clair, 1986).

Estas formas de pago implican una forma de resistir a la total explotación de la fuerza de trabajo, que conlleva un saber singular del territorio y de su relación con él. En el pago a partido se resiste a la captura del tiempo. Los gambusinos conservaban la disposición de él, dando prioridad a otras actividades que regían aún los ritmos de la naturaleza como la siembra, la cosecha y otras más, que les dan arraigo a sus comunidades como las obligaciones para desempeñar cargos, para la organización de las fiestas o compromisos familiares. Además, también les daba cierta libertad para disponer de los frutos de su trabajo, al poder comerciar el mineral extraído, o bien, beneficiar los metales directamente ellos, e incluso, seguir con el trabajo orfebre. De ahí que Sigüenza opine: "Con el pago a partido era prácticamente el barretero el que regulaba el tiempo del trabajo y le imprimía el ritmo, además de que podía comerciar minerales con el mejor postor o beneficiar los metales por su propia cuenta" (Sigüenza, 1996: 79-80).

[48] Edmundo Leyva Valseca. 81 años. Trabajador de la mina en mantenimiento de bombas y antes albañil. Originario de Natividad. Trabajo de campo. Entrevistado en 2016.

Ocultamiento de accidentes

En los últimos años del siglo XIX introdujeron la planta de beneficio movida por fuerza hidráulica y energía eléctrica, lo cual implicaba un componente tecnológico de vanguardia para la época, ya que era lo común en otras mineras del norte del país. El origen del capital para adquirir esta infraestructura puede haber sido de Estados Unidos o de Inglaterra (Sigüenza, 1996: 80). Independientemente del origen del capital, lo que es un hecho es que, a causa de la introducción de la energía eléctrica en el proceso productivo en la mina de Natividad, existieron cambios tecnológicos importantes como la iluminación de los túneles con focos en lugar de las lámparas de carburo, incluso las velas de cebo y parafina, que aún se usaban. También la electricidad trajo la oxigenación del interior de la mina a través de compresoras, y extendió el trabajo a 24 horas al día en la hacienda de beneficio. Sin embargo, la tecnología introducida estaba encaminada a incentivar la productividad, pero no la seguridad de los mineros. Siguió prevaleciendo el esfuerzo físico manual con una incipiente mecanización. Las causas más comunes de accidentes en la mina fueron los hundimientos, explosiones, disparo de barrenos, asfixia, inundaciones, caídas, golpes y rompimientos de máquinas, aparatos y cables (Sigüenza, 1996: 80 y 87).

Las condiciones de trabajo más difíciles eran al interior de la mina, donde el riesgo por sufrir accidentes era más probable que en el exterior. Podían desprenderse rocas antes, durante y después de la pegadura, padecer intoxicación por gases tóxicos, sufrir hipoxia (falta de oxígeno), tener descargas eléctricas por el manejo de maquinarias eléctricas junto a lugares de mucha agua (como la zona de bombas), sufrir heridas graves por el desplome o mal uso del malacate, de herramientas como las barrenadoras, o las conchas, que transportaban los minerales. Además, los mineros tenían un deterioro paulatino en la salud por la inhalación de pequeñas partículas que están en el ambiente, lo cual les producía lo que clínicamente denominan Enfermedad Pulmonar Obstructiva Crónica (EPOC), distinguiéndose por un continuo tosido. Otras enfermedades están asociadas a la falta de

saneamiento en la mina como la anquilostomiasis[49] (Murguía, 2016: 72-73).

Varias mineras no reportaban los accidentes para evitar supervisiones y sanciones. En el caso de la minera de Natividad, aprovechaban la lejanía y dificultades de acceso de la ciudad de Oaxaca y el peso político de los accionistas. Además, la supervisión y el control de las actividades de la minería no estaban reguladas y quedaban a criterio de los dueños (Sigüenza, 1996: 86). La dirección de estadística del gobierno estatal a lo sumo pedía información con fines informativos. En 1900 la minera reportó que contaba con 392 trabajadores y empleados, y que hubo cinco accidentes: dos por causas imprevistas y tres por otras causas. En 1902, reportaron 401 trabajadores considerando a mujeres que realizaban actividades de limpieza y servicio para los trabajadores de confianza, y a niños que recogían el mineral caído al suelo durante el traslado del interior de la mina a bodegas u oficinas para su tratamiento. Los reportes sobre accidentes de ese año y de 1903 señalan que "no hubo ningún accidente" (Sigüenza, 1996: 87).

A pesar de que los accidentes más alarmantes como las lesiones, quemaduras y heridas de gravedad eran reportados a las autoridades estatales, la postura de la empresa era señalar que el trabajo de sus empleados "no era peligroso". Hábilmente la minera reportaba los cambios internos de personal realizados con anterioridad a los percances, enfatizando que las consecuencias de los mismos no eran graves, y estimaba prudente mencionar que el tiempo de incapacidad temporal para los mineros era de 30 a 45 días, durante los que estarían a medio jornal. Sin embargo, hay casos registrados en que esto no ocurría como era descrito en los reportes de la empresa. Sigüenza (1996: 137) encuentra en el Archivo General de la Nación algunos casos muy interesantes, en que precisamente por el cambio de actividad del trabajador se presentaron los accidentes, es decir, un minero al interior de la mina tiene el conocimiento de ese trabajo, pero si lo ponen a realizar otra actividad en la que no tiene la misma experiencia está expuesto a otros peligros propios

[49] La anquilostomiasis es un padecimiento producido por un parásito llamado Anquilostoma Duodenal, el cual se aloja, en el intestino delgado alimentándose de sangre, causando la llamada anemia de los mineros (Soto, 1987 citado en Murguía, 2016: 72-73).

de la nueva actividad. Por ejemplo: Miguel Bautista, soltero de 20 años, originario de Capulálpam, mantenía a seis personas, tuvo un accidente en el interior de la mina, se lesionó la ingle y estuvo incapacitado 30 días a medio sueldo. Su ocupación habitual era minero con un sueldo de dos pesos semanales. Al momento del accidente se desempeñaba como ademador, es decir, era quien colocaba la madera en las paredes de la mina para seguir el túnel en el que continuaba la extracción de minerales. También registra el caso de Melitón López de Yahuiche, era labrador de madera, pero sufrió un accidente el primer día de desempeñar labores como peón en el interior de la mina. Sufrió la amputación del dedo medio de la mano izquierda al haber sido machacada por un carro que transportaba mineral.

La empresa tenía la obligación de asumir los gastos de curaciones y medicinas a sus empleados, pero en muchos casos no cumplía. Algunos afectados demandaban ante la Junta de Conciliación y Arbitraje, pero los trámites burocráticos terminaban por cansar al minero, quien, en el mejor de los casos, recibía una compensación menor a la que le correspondía legalmente y no volvía a ser contratado por la compañía. De este tipo de atropellos, Sigüenza (1996: 137) recoge el caso de Esteban Fuentes que se desempeñaba como carpintero, tenía 28 años y sostenía a tres adultos y un menor. Recibió una fuerte descarga eléctrica al trabajar en la hacienda de beneficio. La empresa solo le dio las medicinas con las que contaba y medio sueldo. Ante la promesa del gerente de darle trabajo de acuerdo a su situación personal y mejorarle el salario, Esteban trabajó enfermo en la terminación de unos techos, pero el gerente no le cumplió. Por esto, abrió un expediente en la Junta de Conciliación y Arbitraje exigiendo indemnización por accidente, mejora salarial y cambio de trabajo. El caso de Esteban evidencia el cambio de actividad de carpintero al trabajo en la hacienda de beneficio; el abuso de ponerlo a trabajar enfermo y, finalmente, el incumplimiento del acuerdo de trabajo. Es seguro que hubo muchos casos como este, que no llegaron a registrarse precisamente por los trámites, tiempo y desgaste que implicaba para los trabajadores.

La historia de Esteban concuerda con los recuerdos de don Filiberto Cervantes, de San Pedro Cajonos, cuando señala:

> La gente de Natividad dice que fue un tiempo bonito muy bonito, pero se les olvida cómo los trataban, trabajaban enfermos, parecían que los dueños de la mina les hacían el favor de darles trabajo... la gente de pueblos lejanos no eran atendidos en el hospital, con eso la empresa dividía a la gente por privilegios porque en el hospital solo atendían a la gente de Capulálpam, Natividad, Xiacuí, San Pedro... los demás con curanderas tradicionales que atendían a los mineros para las enfermedades... había mucho mezcal, tepache, aguamiel, que eran para curarse el dolor del cuerpo y seguir trabajando.[50]

La adicción al alcohol fue un argumento que la empresa ocupó para señalar la causa de los accidentes y responsabilizar a los trabajadores, pero oculta la explotación física y los riesgos a los que estaban sometidos los mineros. Incluso causaba cierta forma de adicción: como también recuerda don Filiberto: "Algunos les pegaba la mina, por irse". Es decir, si dejaban de trabajar en la mina se enfermaban, la extrañaban, ya era parte de su vida o su vida misma estar en sus túneles. O como el testimonio de un ex-trabajador de Natividad que muy enfermo de silicosis y reuma sueña con volver a trabajar en la mina: "de vez en cuando voy a ver al jefe para que me deje volver al trabajo, pero me dice que no, que estoy enfermo y que así ya no, que es por mi bien..." También la conclusión de don Edmundo Leyva Valseca[51]: "Esa mina debe muchos muertos".

Primeras rebeldías

Durante los años previos a la Revolución, entre los trabajadores mineros empezaron a contagiarse molestias, reclamos, enojo por los salarios y horarios de trabajo, las cuales propiciaron el surgimiento de agrupaciones con carácter sindical. Destacó Asunción Martínez Ledezma, superintendente de la mina y precursor en la organización de los obreros al formar una sociedad cívico-mutualista. En 1905, *El bien público*, diario de la capital estatal, señaló que en la Sierra Juárez se fundó la sociedad mutualista La Fraternal, precisamente en la cabecera distrital (Ixtlán);

[50] Filiberto Cervantes. San Pedro Cajonos. Trabajo de campo. Entrevistado en 2013 y 2014.

[51] Edmundo Leyva Valseca. Natividad. Trabajo de campo. Entrevistado en 2016.

cuya finalidad era "ilustrar a las masas populares", y sus ideales fueron netamente de carácter liberal, aunque no se encontraron noticias posteriores de esta asociación (citado en Sigüenza, 1996: 87). En 1909 estalló la primera huelga por aumento salarial, que de acuerdo con Sigüenza (1996: 88) logró su objetivo.

Con este ánimo, en enero de 1910, los vecinos de Natividad y el agente municipal acusaron ante el gobierno estatal a la minera por vaciar sus desechos con cianuro en el río, provocando el envenenamiento del agua, que era evidente por su color cenizo y su olor pestilente, y provocaba ronchas y picazón en la gente al tocar el agua (Silva-Núñez, 1991, citado en Sigüenza, 1996: 88). Evidentemente esto tenía efectos perjudiciales para la salud de los habitantes no solo de Natividad, sino para otros pueblos río abajo. El gobierno del estado instruyó a la jefatura política de la región para que se cerciorara de que los desechos de cianuro no pasaran por el río, sino que, como lo aseguraba la empresa, solamente por tanques y tubos de la propia mina. El director de la empresa aseguró ante el jefe del distrito, encargado de supervisar el reclamo, que el cianuro evolucionaba en los tanques de la hacienda de beneficio y no se desechaba, por lo que no había riesgos para la salud de los habitantes. Sin embargo, el comunicado final de la empresa manifestaba que la hacienda de beneficio sí arrojaba desechos al río, pero que eran inofensivos (Sigüenza, 1996: 88). No obstante, no hay registros de ninguna sanción a la empresa.

Fue muy claro que la huelga de 1909 y la denuncia del pueblo por la contaminación del río molestó a la empresa. Al mes siguiente, en febrero de 1910, hubo un incendio del que la minera hizo caer las sospechas en los trabajadores como los causantes "por las diferencias que hubo el año pasado", y con ello, se suspendieron las actividades. El siniestro fue consignado al juez de primera instancia del distrito de Ixtlán. La empresa estimó las pérdidas por mil pesos, de lo cual Sigüenza (1996: 88) señala que no era creíble porque se quemó una bodega donde guardaban mineral o herramienta que difícilmente se hubiera afectado. Además, el incendio puede considerarse como un distractor para las denuncias de contaminación que afectaron a la gente.

En julio de 1912 estalló la huelga de los barreteros en la mina de Natividad, que solicitaban aumento de salario por las extenuantes jor-

nadas de trabajo a las que estaban sometidos. Entonces, la jornada de los trabajadores del exterior de la mina duraba diez horas; en el interior de la mina, los barreteros y ademadores trabajaban ocho horas y media (Arellanes-Meixueiro, 1988). Sin embargo, las condiciones económicas y políticas en el estado, por el despliegue del movimiento revolucionario, no dieron posibilidades de éxito a esta huelga de los trabajadores que aún quedaban en la mina, puesto que muchos ya se habían sumado a la lucha revolucionaria.

Dentro de los testimonios orales que recuperó Arellanes Meixueiro (1988: 44), destaca el de Graciano Benítez en la mina de Taviche, Ocotlán, en los Valles Centrales, aunque no es de la Sierra Juárez, lugar que nos ocupa, es un testimonio muy importante en términos de recordar las formas organizativas que se estaban gestando en otros lugares de explotación minera en Oaxaca. Benítez señala que en 1919, cuando en la mina laboraban cerca de 800 empleados, la jornada de trabajo era de sol a sol, ganaban 40 centavos diarios. Además, trabajaban en noches de luna, y el tiempo extra normalmente no era pagado. Había capataces que maltrataban a los mineros, quienes, por falta de un lugar adecuado para juntarse y comentar sus inquietudes, aprovechaban su descanso dominical para disimuladamente reunirse en el monte. En esas condiciones, estuvieron organizándose para protestar contra el maltrato y las agotadoras jornadas de trabajo; nombraron a un grupo de representantes y, en abril de 1924, estalló la primera huelga. Benítez relata:

> Cuando dijimos tal día a tales horas, allí estábamos. Salieron los capataces con sus fuetes, tuvimos que ser fuertes, Rómulo Sánchez y yo a la cabeza nos enfrentamos a las empresas. Salió el gringo que era el dueño, me alzó la voz y yo también. Pedí que se aplicara la ley, que se les diera un trato de gente a los trabajadores. A los tres o cuatro días se empezó a trabajar ocho horas. Pasaron dos meses y vino otra huelga para que el patrón nos pagara un peso.

Auge e incautación: "somos dueños de estas tierras"

En la primera década del siglo XX, hubo una reorganización de la sociedad empresarial que incentivó la producción y obtuvieron mayores utilidades, que fueron invertidas en edificios, terrenos, adquisición de

derechos sobre aguas, herramientas y maquinarias. A partir de 1906, cambió de nombre la empresa: Compañía Minera de Natividad y Anexas, S.A., nombre que perdura hasta este momento. La producción de la minera creció, e incluso necesitaron oficinas en la capital del estado y en la ciudad de México. El mineral extraído era de muy alta ley, por lo que se prefería enviar al norte del país para obtener mayores rendimientos (Sigüenza, 1996: 55-56).

La producción de la mina de Natividad se sostuvo hasta el comienzo de la Revolución. Durante los primeros cinco años de la lucha armada la mina continuó trabajando con algunas dificultades, principalmente en el traslado del mineral por rutas ferroviarias, ya que eran destruidas por los revolucionarios e impedían que el mineral, maquinaria, herramientas y otros artículos necesarios para la extracción llegaran a sus destinos. La Declaración de la Soberanía del Estado (1915-1917) intensificó los problemas para la minera, puesto que las fuerzas serranas se asentaron en la región y obligaron a la empresa a reparar armamento y fundir granadas, y poco tiempo después, fue incautada en su totalidad. La población se redujo a una quinta parte: unos por la adhesión a la lucha armada, y otros en la búsqueda de mejores condiciones de vida, principalmente por la escasez de alimentos (Sigüenza, 1996: 91). Durante los años de incautación, los jefes revolucionarios permitieron a los lugareños que continuaran con la explotación del mineral, pero tenían que entregar una parte a los jefes de las fuerzas serranas. El mineral extraído durante esos años fue cambiado por armas y explosivos a través de agentes en la ciudad de Oaxaca y en la ciudad de México; por estos medios, la mina contó hasta con el material especializado para fabricar municiones (Sigüenza, 1996: 97).

Este momento resulta muy importante porque la gente que ha trabajado en la mina experimenta nuevamente el aprovechamiento directo del mineral. Las personas que se quedan son gente ya más vinculada a Natividad y al trabajo minero. Cuando se desplaza el poder del patrón, y llegan a acuerdos con los jefes serranos, recuperan ciertos grados de autonomía, en los que reflexionan sobre su relación con los medios para la reproducción de la vida que les ofrece su tierra. Pérez-García encuentra un testimonio sobre el sentir de los mineros en relación con el territorio y el trabajo en la mina impregnados del fervor revolucionario:

> Somos dueños de estas tierras de la parte exterior por herencia que recibimos de nuestros antepasados y las hemos defendido con nuestras propias vidas de invasiones extrañas. Tomamos de las minas lo indispensable para satisfacer nuestras necesidades, como los de los otros pueblos aprovechan la superficie para sus siembras; los bosques para hacer leña, carbón y maderas de consumo diario; los animales de caza para sus alimentos y la sal de las salinas, así como las truchas de las aguas de los ríos, sin que para ello nos hayamos enriquecido (...) los que se dicen dueños de las minas nos las han arrebatado en complicidad con el gobierno, aprovechándose de nuestra ignorancia y pobreza (...) para obtener alguna utilidad arriesgamos constantemente la vida como ningún otro trabajador (...) el gobierno no ha de ser tan injusto para castigar al que con tanto peligro obtiene unos cuantos gramos de oro y plata, que son nuestros, para satisfacer apremiantes necesidades (Pérez-García, 1996: 268-269).

La primera frase condensa la tradición de lucha en la sierra. Alude a la tierra como herencia de generaciones pasadas, muertas, pero en el recuerdo de este minero vivas en su enseñanza de defensa. Vivos y muertos seguimos luchando por la vida, porque eso es la tierra, la posibilidad del agua, los alimentos y los minerales. En este sentido, describe la relación entre los seres humanos y la naturaleza para la reproducción de la vida en las diferentes actividades: equipara la labor del gambusino con la del campesino, el colector de los bienes del bosque y el cazador. Es una relación marcada por un equilibrio, es decir, con mesura, bajo la lógica de satisfacer necesidades, sin buscar el enriquecimiento que implicaría la acumulación. Estos recuerdos iluminan la realidad que están viviendo: el despojo. Denuncia la complicidad del gobierno con los empresarios que se dicen dueños de las minas, para arrebatárselas. También señala el peligro al que está expuesto el minero, cuyo trabajo implica arriesgar la vida misma.

Este recuerdo expresa una forma singular de habitar (Illich, 2008 [1985]) el mundo, de dejar huella de nuestro paso por él, más que solo una racionalidad como la describe Sigüenza (1996: 98). Aquí se manifiesta la herencia colectiva de la tierra, no se puede olvidar el carácter de sociedades vinculadas a la agricultura, que han conformado esta región con una tecnología sencilla de cultivos tradicionales en los que el papel de la familia nuclear era preponderante, así como la minería era un satisfactor de necesidades para la vida. De ahí la fundamental relación vital con la tierra,

de la cual no se podía ser propietario; podía usarse y poseerse de acuerdo con las necesidades sociales, pero no adueñarse de ella. También es muy relevante destacar que esta relación con la tierra y arraigada con las costumbres y tradiciones indígenas se imponía ante la disciplina laboral que el capital quería incorporar a los serranos, como lo describe Sigüenza:

> ... cuando era tiempo de siembra o cosecha, o cuando la festividad del santo patrono de su lugar de origen se acercaba, era frecuente que el minero abandonara por algunos días sus actividades en la empresa; lo que representaba un freno significativo en el proceso de producción (Sigüenza, 1996: 99).

Este testimonio sobre el sentir de los mineros en relación con el territorio y el trabajo en la mina es un acto de recordar las vivencias; enseñanzas en un ordenamiento de la experiencia para crear un genuino conocimiento arraigado en la vida de estos pueblos serranos en resistencia y lucha. La organización de la experiencia exige un acto conjunto de la reflexión y del sentimiento; este recuerdo articula en el presente la enunciación de los muertos, y de los vivos, al pensar y sentir simultáneamente. Es una gran potencia; es la potencia de recordar, que no se agota en el decir, ya que los discursos son acontecimientos, motores de la historia y no solo sus representaciones (Todorov, 1991: 15). Abren posibilidades. Sacuden a quienes lo escucharon cuando fue dicho y ahora en nuestra cultura textual, de acuerdo con Illich (2002 [1993]), cuando leemos este recuerdo nos toca y provoca lo que las buenas narraciones producen, siguiendo a Benjamin: sorpresa y reflexión.

Luchas sindicales

En los momentos posrevolucionarios inicia el mejor de los periodos en la producción y esplendor de la mina la Natividad y Anexas. No obstante, también es un periodo en que se expresaron formas de resistencia al disciplinamiento laboral y, posteriormente, demandas sindicales que, si bien están bajo el horizonte proletario y asume la subordinación salarial, también son manifestaciones de lucha contra la abierta explotación del capital.

Las diferencias entre soberanistas y constitucionalistas retrasaron la formulación y aplicación de la reglamentación laboral al interior del

estado. La presencia del constitucionalismo propició la formación de los primeros sindicatos en la segunda mitad de la década de 1910. En 1916, se creó la Federación de Sindicatos Obreros de Oaxaca. La primera Junta de Conciliación y Arbitraje se instaló el 28 de septiembre de 1921, pero la Constitución estatal del siguiente año no tomó en cuenta los propósitos de los Artículos 3, 27 y 123 de la Constitución Federal. Hubo una ley estatal del trabajo que entró en vigor hasta 1926. A pesar de su carácter avanzado y radical, fue derogada, y en 1931 se promulgó la Ley Federal del Trabajo (Sigüenza, 1996: 101-102).

En 1921, los obreros de Natividad amenazaron con huelga debido a que la empresa les cubría sus sueldos en relación con la calidad de las vetas explotadas y no del trabajo desempeñado. Se integró una junta de conciliación presidida por el general Ibarra, cuyo fallo favoreció a los mineros para recibir un salario fijo. En ese mismo año, la mina fue incautada y clausurada, ahora por el gobierno del estado por un adeudo fiscal, lo cual no inquietó a los accionistas de la empresa, pues estaban confiados en "la necesidad de trabajo que había en la sierra" (Sigüenza, 1996: 100). Los afectados fueron los empleados de la mina y los comerciantes, que difícilmente se aventuraban a llevar sus productos a la sierra. No obstante, durante los años en que la mina no trabajó, se tienen noticias de la formación del Sindicato de Trabajadores de Natividad en enero de 1923, el cual muy pronto se integró a la Federación de Sindicatos Obreros de Oaxaca (Arellanes-Meixueiro, 1990).

Al concluir la Revolución, en 1924, los dueños de la compañía exigieron el regreso de la minera incautada. Contaron con el apoyo de un accionista de la minera, que era entonces gobernador del estado, el general Isaac Ibarra. El acuerdo que logró el Gral. Ibarra fue que, "a cambio de la devolución de la mina se le pedía comprometerse a no presentar ninguna reclamación por daños y perjuicios que hubiera recibido durante el tiempo de la incautación; además, los trabajos se reanudarían en un plazo no mayor a 30 días con un personal mayor a 100 trabajadores..." (Sigüenza, 1996: 69). Además, debía entregar 20 000 pesos a los jefes de las fuerzas serranas para recuperar la mina y sus dependencias: todas las vetas, terrenos, infraestructura y otras propiedades de la compañía.

En 1924, la Compañía Minera Peñoles, empresa de capital norteamericano con grandes inversiones en minas del norte del país, adquirió

derechos de explotación de la mina de Natividad. En esos años, también estaban en auge en el país los movimientos laborales para exigir el cumplimiento de las nuevas condiciones de trabajo, inscritas en la Constitución de 1917, principalmente en el Artículo 123 y sus leyes derivadas: el incremento salarial, disminución de jornadas de trabajo, contratos colectivos, mejoras en las condiciones de trabajo, pago de indemnizaciones y de horas extra (Sigüenza, 1996: 97).

A la empresa la Natividad y Anexas no le interesaban los derechos laborales, solo la explotación sistemática del mineral y, por ende, de la fuerza de trabajo de los mineros. Era común que los empleados de superficie permanecieran en sus labores cerca de doce horas, desde el amanecer hasta que la oscuridad de la tarde permitía seguir trabajando. Los mineros bajo tierra trabajaban día y noche en jornadas agotadoras y desgastantes. Además, frecuentemente a muchos de ellos se les negaba el descanso dominical que por ley les correspondía (Sigüenza, 1996: 102-103).

Desde fines de 1926 y principios de 1927, la empresa despidió a un número considerable de mineros para disminuir los costos de producción, argumentando que el precio de los metales a nivel mundial había bajado. Fueron despidos injustificados. Los trabajadores con menor antigüedad fueron separados de sus empleos sin previo aviso y sin mayor pago que el tiempo trabajado. Por ello, los reclamos no se hicieron esperar:

> ...a fines de 1927 los obreros y empleados de la mina de Natividad se quejaron ante el Departamento de Trabajo de la Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo (SICT), acusando a la Compañía Peñoles de querer despedirlos sin causa legal mediante el paro de las actividades, privándolos de su trabajo y de la indemnización de tres meses que por ley les correspondía, o solicitando la restitución laboral con el pago de sueldos caídos (Sigüenza, 1996: 111 y 123).

Muy pronto estalló el conflicto y las quejas de los obreros llegaron hasta la presidencia de la república, ya que por acuerdo presidencial los conflictos surgidos en los trabajos mineros eran de competencia federal. Formaron la Unión de Trabajadores y nombraron como su representante a José Acevedo, licenciado que residía en la ciudad de México. Sin embargo, la empresa tenía a su favor a Serafín González, apoderado de la

empresa y miembro de la Junta de Conciliación y Arbitraje del Estado. El 20 de junio en la ciudad de Oaxaca, la Junta citó, por medio del presidente municipal de Xiacuí, a cuatro trabajadores y a los representantes de la minera para revisar el caso. Sin embargo, en la casa del Sr. González estos empleados fueron sobornados para que firmaran el acuerdo de paro de labores, con lo cual la empresa logró que la Junta de Conciliación y Arbitraje del Estado lo autorizara, y solo se le comunicó al inspector del trabajo en Oaxaca. Ante las protestas recibidas del Lic. Acevedo en México, la empresa solo dijo que no se trataba de un paro total, sino solo de un reajuste del departamento de extracción y producción conciliado entre la minera y los trabajadores (Sigüenza, 1996: 113-114).

El Lic. Acevedo dijo que el convenio de paro era ilegal porque el tema minero era de carácter federal y la Junta de Oaxaca no podía autorizarlo; exigió que cualquier ajuste de la empresa se suspendiera hasta la resolución final. La Junta de Oaxaca autorizó el paro parcial a partir del 1 de julio, afectando al 66% de los trabajadores. El comunicado final de la Junta informaba a los obreros que el paro estaba justificado, la indemnización no procedía y que dicha dependencia procuró obtener las mayores ventajas para los obreros cesados. Ante estos hechos, que perjudicaban las garantías de los trabajadores, el Lic. Acevedo se dirigió al secretario de Industria, Comercio y Trabajo para exponerle con precisión la ilegalidad del paro enfatizando el despido injustificado de la mayoría de los obreros y empleados, que recibirían solo el 15% del sueldo de un mes como indemnización. Recurrieron a la Presidencia de la República e incluso el Lic. Acevedo promovió un juicio de amparo contra los actos de la Junta por violar artículos constitucionales, pero las autoridades no lo aceptaron. La solución al conflicto atendió a las necesidades de la empresa, y los trabajadores tuvieron que esperar al cumplimiento de lo pactado (Sigüenza, 1996: 115-117).

En esta injusticia del ámbito legal, están coludidos todos los niveles de gobierno con los accionistas de la empresa. En conjunto, muestran las diferentes caras con que el capital avanza destruyendo la vida, explotando la fuerza de trabajo y despojando a las comunidades. De acuerdo con Sigüenza (1996: 117), los mineros ganaron en conciencia lo que perdieron en salario. Aprendieron que necesitaban una organización fuerte y completa para poder enfrentar a la empresa y hacer valer sus

derechos. En los últimos meses de 1927, los mineros realizaron un paro de actividades contra los malos tratos del superintendente. El secretario de la Asociación de Obreros Libres del Mineral de Natividad solicitó la intervención de la Junta de Oaxaca, que señaló que actuarían a pesar de que era un conflicto de competencia federal. Este paro significó un llamado de atención importante para la actitud de los empleados de confianza de la mina en relación con los trabajadores, y permitió que estos se dieran cuenta de la atención que las autoridades empezaban a dar a sus reclamos. Esta situación parece que presionó a la Compañía Peñoles a anunciar la recisión del contrato con la Compañía Minera de Natividad y Anexas, S.A. en junio de 1928, argumentando oficialmente que las exploraciones realizadas en los terrenos de la minera no habían dado resultados satisfactorios (Sigüenza, 1996: 119). No obstante, poco tiempo después del retiro de la Minera Peñoles, se encontraron nuevas vetas con alto valor en el interior de la mina: Poder, San Ignacio y 4-5. Con este descubrimiento y la reorganización de la compañía se inició la etapa más productiva de la Minera Natividad y Anexas.

A finales de los años veinte del siglo pasado, el gobierno estatal declaraba estar preocupado por garantizar el cumplimiento de la Ley Federal del Trabajo, aprovechando la fortaleza de las "clases proletarias" para liberarse del capital extranjero. El tema más importante en las relaciones obrero-patronales era el salario, que debía de ser suficiente para satisfacer las necesidades normales de la vida del trabajador, su educación y recreación; sin embargo, la empresa siempre usaba el argumento de que "el salario no alcanzaba a los mineros por su adicción a las bebidas embriagantes". La violación a las leyes parecía ser la norma, se repetían los despidos injustificados y la retención de sueldos, aunque también empezaron a presentarse los emplazamientos a huelga por maltrato a los obreros. No todos los obreros estaban en las mismas condiciones. Había algunos que eran contratados libremente de manera personal, no estaban organizados, por lo que estaban desprotegidos y en caso de conflictos ellos mismos tenían que enfrentar su defensa. Por ello, aceptaban frecuentemente los ofrecimientos patronales que distaban mucho de los ordenamientos legales, pero que les permitían conservar el trabajo (Sigüenza, 1996: 120-121).

Estos momentos de ataques constantes en la explotación de los mineros y las consecuentes formas de defensa en la mina Natividad se

engarzan con las luchas sindicales a nivel nacional, que estaban desarrollándose. Besserer (citado en Sigüenza, 1996: 121) señala:

> El proceso de formación del Sindicato Industrial de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos y Similares de la República Mexicana (SITMMSRM) está ligado a una larga historia de luchas particulares en muchas regiones mineras del país. Pero tal vez hayan sido los mineros de Real del Monte y Pachuca quienes más se significaron en el logro de la formación del sindicato nacional.

Buenaventura Lara llegó en tren a Oaxaca y en caballo hasta Natividad para promover la creación del sindicato nacional minero. Formaba parte del grupo de mineros, principalmente de Pachuca, que recorrió el país durante 1933 para invitar a los mineros de México a formar un frente nacional como medio de lucha. Uno de los problemas más importantes que tuvieron que enfrentar fue el consenso de las exigencias laborales, ya que barreteros, cargadores y ademadores no trabajaban bajo las mismas condiciones que el personal de talleres de superficie o de la hacienda de beneficio. Finalmente, se logró que asistiera David Martínez Ledezma como representante de Natividad a la Convención Nacional en abril de 1934. En el acta constitutiva consta la presencia de la Liga Socialista de Mineros y Similares del Mineral de Natividad en Ixtlán y del Sindicato de Trabajadores de la Compañía Minera de Natividad y Anexas, S. A. Así quedaron integrados en la sección 15 con sede en Natividad, compuesto por dos fracciones correspondientes a los trabajadores de Capulálpam y Xiacuí. Diez años después, constituyeron su propia estructura y formaron las secciones 138 en Capulálpam y 139 en Xiacuí (Sigüenza, 1996: 125).

Es muy interesante la entrevista que registra Sigüenza Orozco en abril de 1992 a Primitivo Cervantes, albañil que laboró en la mina Natividad de 1934 a 1977, quien recordaba que en los primeros años del sindicato una de las ideas más manejadas era que "los hombres tenían que vivir en lucha de clases hasta vencer". También afirmó que nunca ocupó algún cargo sindical, porque "el poder corrompe a los hombres" (Sigüenza, 1996: 139).

Tras la conformación del Sindicato Nacional el ánimo de los mineros serranos mostró plena confianza en que habría mejoras. Se amplió la escuela, atendida por cinco profesores pagados por la minera. En Capu-

lálpam obtuvieron un molino de nixtamal y proyectaban la construcción de una cooperativa de consumo. Sin embargo, no todo era miel sobre hojuelas, la compañía no ocultaba cierto recelo por los aumentos salariales y amenazó con disminuirlos en marzo de 1937. Argumentó que las leyes de los metales extraídos eran muy bajas, y consideraba que era la única posibilidad para evitar el cierre del negocio, lo cual sería fatal para la región (Sigüenza, 1996: 126).

Los egresos de la empresa por concepto de raya aumentaron en gran proporción, pero no porque se hayan elevado de manera bruta los salarios mineros, sino porque la empresa había decidido aumentar la explotación de las vetas ricas a tal grado que hubo necesidad de aumentar la mano de obra, lo cual se obtuvo con los mismos mineros trabajando horas extras. Tuvo que intervenir el sindicato y el gobierno federal, quienes enviaron a sus representantes: el inspector Manuel Martínez Rodríguez y Buenaventura Lara. Se realizaron estudios técnicos en el interior de la mina y se determinó que el descenso al que la empresa aludía fue causado por el deficiente trabajo en las perforaciones encaminadas a lucrar a través de la explotación de las vetas más ricas, y dejó de asegurar las labores en las demás vetas y niveles. De esta forma, la empresa vio frustradas sus intenciones de reducir los sueldos de los trabajadores. La larga trayectoria de lucha de los serranos y su pertenencia al Sindicato Nacional Minero impulsaban a trabajar por impedir el descuento pretendido. Crecía la visión de lucha de clases, sin olvidar su relación con la tierra que habitaban. En el caso de los zapotecos, se sumó su tenacidad para dar una férrea e inamovible defensa de lo que consideran justo (Sigüenza, 1996: 127).

El 21 de marzo de 1937, el presidente Lázaro Cárdenas asistió a los festejos del 131 aniversario del natalicio de Benito Juárez, visitó Guelatao e Ixtlán. Con su presencia, se logró que autorizara la electrificación de las comunidades próximas: Capulálpam y Xiacuí, lo cual se realizó dos años más tarde. También 1939 es el año en que Natividad se convierte en municipio libre y soberano, cuyo primer presidente municipal fue justamente David Martínez Ledezma, quien fue el representante de Natividad en el Congreso Nacional Minero (Sigüenza, 1996: 127-128). Natividad logra la separación política de Capulálpam y Xiacuí. Pasa a ser municipio con solo 28.5 hectáreas, que son la zona habitacional en torno de

las instalaciones de la mina. Esto traerá distanciamiento y disputas por los límites en el territorio comunal más tarde, cuando Capulálpam inicie el movimiento en contra de la minería en los primeros años del siglo XXI.

Cierre y conflicto entre Capulálpam y Natividad

De acuerdo con Murguía (2016), la bonanza de la mina la Natividad en la década de 1950 se debió a dos factores: explotación de una veta rica en minerales y a la estabilidad del valor del oro a nivel mundial. Esto generó una derrama económica que dinamizó el comercio regional, la cual se siguió disfrutando en las décadas de 1960 y 1970. De estos años son los recuerdos más sentidos de doña Pilar[52], vendedora del único local de fruta y verduras que subsiste en el mercado de Natividad. Ella recuerda:

> En los buenos tiempos de la mina cómo llegaban desde el viernes, el sábado y domingo comerciantes de toda la región a ofrecer sus productos. Entonces, se podía encontrar todo en Natividad. El mercado iba desde la entrada a la mina hasta más allá del puente que conecta con Xiacuí.

En la década de 1980, la empresa inició un periodo de crisis por los altos costos operativos y por el agotamiento de los yacimientos. El personal no sindicalizado fue el principal afectado, ya que fue el primero en ser recortado. El sindicato, en 1994, cerró las tres secciones debido al limitado número de agremiados. No hubo grandes inconformidades por parte de los sindicalizados porque fueron recontratados directamente por la empresa, respetando los sueldos vigentes, pero ya sin las prestaciones de ley. Este momento coincide con el apogeo de la iglesia evangélica en Xiacuí. Sixta López[53] recuerda que fue difícil que los católicos dejaran entrar a los evangélicos:

---

[52] María del Pilar León Vásquez. 72 años. Vendedora de verdura y fruta en Natividad. Originaria de Oaxaca. Trabajo de campo. Fallecida en diciembre de 2015. Entrevistada el 31 de agosto de 2013.

[53] Sixta López. 76 años. Ama de casa, viuda de minero. Xiacuí. Trabajo de campo. Entrevistada el 25 de marzo de 2016.

> Las mujeres empezaron a ir a la iglesia evangélica porque pensaban que sus maridos dejarían de tomar al convertirse al cristianismo. Tardó mucho para que los dejaran entrar, pero lo lograron ayudados por la mina porque se dio cuenta que los mineros al convertirse al cristianismo eran ya más sumisos al patrón y eso le beneficiaba porque eran momentos de dificultades con los sindicatos. En Oaxaca, fueron a asuntos religiosos para que los católicos dejaran en paz a los evangélicos. Ahí los pastores reunidos en Oaxaca enviaron a un pastor que ya tenía la encomienda de mantener en paz a los mineros y que no causaran problemas a la empresa. La mina, al ver que los evangélicos eran dóciles, intervino para que tuvieran el terreno donde congregarse en Xiacuí.

Nuevamente la colusión del capital con las instituciones religiosas para mantener en paz a los trabajadores y seguir explotándolos. La entrada de la Iglesia evangélica inicia desde la década de 1980. Además, para el siguiente decenio también empezaban a debilitarse los sindicatos en general en el país al entrar en operación las políticas neoliberales, que implicaron principalmente la reducción de la participación del Estado y la apertura de mercados a capitales extranjeros.

No solo los efectos de la crisis de la minera condujeron a la suspensión total de actividades en 2008, como afirma Murguía. En aquel año, los trabajadores fueron liquidados y según la autora: "No hubo inconformidad porque se les mencionó la posibilidad de la recontratación al momento de la reapertura" (Murguía, 2016: 82). Es muy importante recordar que desde 2005 se gestó un movimiento en Capulálpam en contra de la minería, e interpusieron una demanda ante la PROFEPA para señalar los daños causados por la minería en su territorio. Capulálpam logró la clausura parcial de las actividades de la empresa Minera la Natividad y Anexas en 2006 (Aquino-Centeno, 2010).

Hoy las tensiones entre Capulálpam y Natividad son patentes en el ámbito político. El capital busca el enfrentamiento entre los pueblos para poder entrar libremente y extraer sus recursos, sin embargo, en este caso no ha podido lograrlo a pesar de que han existido momentos de un casi inminente enfrentamiento. Más allá del terreno político y legal en que estas comunidades están en disputa, siguen vivos los lazos que han mantenido por mucho tiempo de convivencia e intercambios. Estas tensiones serán profundizadas en el siguiente capítulo.

Formación comunal de Natividad como resistencia

Natividad insiste en reproducir la vida a pesar del cierre de la empresa minera que le dio origen. Después se fue formando como comunidad, una

de las menores en edad y tamaño, pero finalmente una comunidad serrana. Sostengo esto principalmente porque su formación fue a partir de familias de pueblos serranos. Primero por las familias de Capulálpam de apellido Martínez a quienes les apodaban los Chocantes y otra familia de origen español apellidados Mendoza (Pérez-García, 1996).

Los primeros pobladores fueron los trabajadores de la mina de los pueblos circunvecinos: Guelatao, Yahuiche, Ixtlán, Xiacuí, Rabetze (hoy Madero), Amatlán, Lachatao, Yavesía, Abejones y poco a poco se fue incorporando gente de las poblaciones más internas de la Sierra Juárez, del Rincón Alto como Yalina, Yatzachi el Alto y el Bajo, Juquila Vijanos, Tanetze, Zoogocho, Tabaa, Tavehua, los pueblos cajonos: San Pedro, San Francisco y San Mateo; Solaga, Xagacía, Yalalag, San Andrés Yaa, San Francisco Yaté y finalmente Villa Alta.

1 Distrito de Ixtlán de Juárez
1.1 Capulálpam de Méndez
1.2 Guelatao de Juárez
1.3 Ixtlán de Juárez
1.3 Santa María Yahuiche
1.4 Santiago Xiacuí
1.4 Rabetze (hoy Madero)
1.5 San Miguel Amatlán
1.6 Santa Catarina Lachatao
1.7 Santa María Yavesía
1.8 Abejones
2 Distrito De Villa Alta
2.1 Santa María Yalina
2.2 San Baltazar Yatzachi El Bajo
2.2 Yatzachi el Alto
2.3 San Juan Juquila Vijanos
2.4 San Bartolomé Zoogocho
2.5 San Juan Tabaa
2.6 San Andrés Solaga
2.6 Santa María Tavehua
2.7 San Pedro Cajonos
2.8 San Francisco Cajonos
2.9 San Mateo Cajonc
2.10 Santo Domingo
2.11 Villa Hidalgo Yal
2.12 San Andrés Yaa
2.13 San Ildefonso Vi
2.13 San Francisco Y
2.14 Tanetze de Zara

Figura 1. Migración de comunidades serranas hacia la mina la Natividad. Fuente: elaboración propia a partir de INEGI. Marco Geoestadístico Municipal 2009, versión 4.0.

También hubo incorporaciones temporales, principalmente para tareas específicas que venían a realizar personas de otros lugares fuera de la sierra: Oaxaca, Pachuca, Guadalajara, Monterrey; y del extranjero: España, Alemania, Brasil. En los tiempos de crisis por la baja producción de la mina, las familias que se quedaron fueron las de origen serrano, y algunas del país que hicieron lazos familiares con gente de Natividad. A lo largo de estos años, Natividad se ha ido conformando bajo la influencia del entorno comunitario serrano, discutido en el primer capítulo: la comunalidad. En Natividad las específicas formas comunales se alimentaron de la experiencia de muchas personas procedentes de formas comunitarias de organización, en este sentido, representan forma de resistir, adaptarse y seguir reproduciendo la vida. La forma de vida, de organización social y política para reproducir la comunidad, la vida en ella, es uno de los recuerdos actualizados en cada comunidad de la Sierra Juárez. En la organización asamblearia, en los cargos rotativos y el tequio, están las adaptaciones y actualizaciones con profundas raíces comunales que muestran las singularidades de Natividad. En seguida analizo algunas de ellas para recuperar la discusión de la propuesta de Martínez Luna.

La población varió notablemente entre los periodos de bonanza y las etapas críticas de producción de metales. Los días de mayor movimiento eran los sábados por ser el día de pago y los domingos en que se realizaba la plaza. Al instalarse la hacienda de beneficio, los trabajadores tuvieron la necesidad de hacerse de habitaciones para establecerse con sus familias. Algunos adquirieron terrenos para construir cuartos, otros rentaban las pocas casas ya existentes. Empezaron las construcciones de habitaciones alrededor de la mina con materiales de la región, principalmente adobe. Natividad está asentada en una de las laderas del río, por lo que las casas dan la impresión de que están "embarradas" en las paredes de la pequeña cañada (Pérez-García, 1997: 354). Como también lo constata la entrevista que hizo Sigüenza en 1992 a Luis Contreras García en Natividad: "Los dueños de los terrenos aledaños a la mina aprovecharon la falta de viviendas para construir jacales que rentaban a los trabajadores. Algunos de ellos eran accionistas de la empresa y lo que pagaban en el interior, lo recuperaban fuera de ella" (Sigüenza, 1996: 134).

Una peculiaridad de Natividad es la lengua. En el trabajo minero, precisamente por el origen diverso de gente serrana que llegó a trabajar

a la mina, tuvo que imponerse el uso del español. Como Sigüenza recupera el testimonio de Isaías Jiménez Jiménez[54] en 1992:

> Para capacitar a los indígenas para el trabajo en tiros y socavones, tuvieron que enseñar el uso de un código lingüístico minero y buscar el mejor medio para comunicarse con los trabajadores hablantes de zapoteco. La gente de pueblos como Yalina, monolingües de zapoteco, trabajaban primero en los terrenos propiedad de vecinos de Capulálpam o Xiacuí y, una vez que aprendían el español, estaban en condiciones de ser aceptados como trabajadores en la mina (Sigüenza, 1996: 34).

En ese mismo sentido, está el recuerdo de Filiberto Cervantes[55] de San Pedro Cajonos, sobre cómo era la comunicación dentro de la mina:

> Adentro en la mina, era una Babel, era muy difícil la comunicación porque muchos hablaban zapoteco, pero no igual, no se entendían los de Villa Alta con los de Xiacuí, ni con nosotros de Cajonos, entonces, a fuerza tuvimos que aprender español para trabajar.

Como arriba ya hemos señalado, la gente que dio origen a Natividad vino de diferentes puntos de la región, y compartió la experiencia de sus propias formas organizativas comunitarias: la forma concreta de vivir los usos y costumbres, su vestimenta, música de banda, sones y jarabes de la sierra. El arraigo a sus respectivos pueblos era muy fuerte. Los mineros abandonaban su empleo para asistir a las fiestas patronales y a otros eventos importantes como los tiempos de siembra o de cosecha. Además, cuando alguien fallecía era trasladado a su pueblo para ser sepultado ahí. Este arraigo se fue perdiendo paulatinamente. Los primeros pobladores se sentían ligados a sus comunidades; sin embargo, sus hijos y sus nietos, que nacieron en Natividad, empezaron a arraigarse al nuevo lugar en que vivían. Doña Sixta López de Xiacuí[56], describe a la gente hoy de Natividad de una forma muy negativa, precisamente por estos procesos de ruptura con las generaciones anteriores y de nuevo arraigo con

---

[54] Entrevista a Isaías Jiménez Jiménez en febrero de 1995 en Sigüenza, 1996: 40.

[55] Filiberto Cervantes. San Pedro Cajonos. Trabajo de campo. Entrevistado en 2013 y 2014.

[56] Sixta López. Xiacuí. Trabajo de campo. Entrevistada el 25 de marzo de 2016.

Natividad, en particular con la relación con la siembra de la tierra: "Los hijos de quienes llegaron aquí a trabajar el mineral ya no trabajaron las tierras, ya no quieren sembrar, ellos quieren seguir viviendo del mineral. No sirven para sembrar la tierra, ya no la quieren".

Esta perspectiva responde a parte de la actual perspectiva de algunos pobladores de Natividad, que, por un lado, han seguido realizando el trabajo de gambusinos, buscando oro en el río, o bien, en sus terrenos buscando las vetas en el cerro. Otros más que aprendieron orfebrería en talleres que el municipio organizó en los años 2000 y 2001, cuando veía la decadencia de la empresa minera y su inminente cierre. Los orfebres tienen clientes para la joyería; vienen del entorno regional, de la ciudad de Oaxaca, incluso de México y Toluca. Vivir del mineral ha sido la noción principal de Natividad, pero no solamente. En algunas personas sigue vivo el recuerdo del cultivo de la tierra, aunque es muy limitada precisamente por las condiciones de la carencia de territorio y agua. A pesar de esto, cultivan hortalizas en sus traspatios en laderas, porque recordemos que Natividad está en un lado de un pequeño cañón, donde abajo pasa el río.

Natividad tiene una organización política bajo el sistema normativo indígena, también conocido como usos y costumbres, es decir, eligen a sus representantes municipales sin la mediación de partidos políticos. La Asamblea es la máxima autoridad para gestar decisiones relevantes para la comunidad y el cabildo las hace respetar. La Asamblea está conformada por hombres mayores de 18 años, sin importar si son solteros o casados, o si son originarios de Natividad o no. Practican el tequio para realizar actividades en beneficio de la comunidad. La Asamblea se lleva a cabo cada tres meses para tratar temas generales y para elegir el cabildo cada tres años. Sin embargo, el tiempo de los cargos es de un año y medio, porque en la misma Asamblea eligen a los suplentes para el año y medio restante. El cabildo está compuesto por el presidente municipal, el alcalde (se encarga de las demarcaciones de los terrenos), el síndico municipal (salvaguarda el orden), regidor de hacienda (finanzas), regidor de obras (servicios públicos), regidor de educación y salud, y de reciente creación a partir del 1 de enero de 2011 está el regidor de eventos socioculturales y deportes.

Además del cabildo, en la Asamblea son elegidas las comisiones: pro 8 de Septiembre, Fiesta Patronal de la Virgen de Natividad y 12 de

Diciembre de la Virgen de Guadalupe, fiestas y costumbres para los días de muertos, y fiestas patrióticas: 15 y 16 de septiembre. Existen diferencias entre comisión y comité. La primera es nombrada por la Asamblea. El comité es parte de los padres de familia en la escuela, ya sea de la primaria o del jardín de niños. Ambos son cargos designados por mayoría, pero en el caso de la comisión es un cargo donde generalmente se les asignan a los hombres, en cambio, en el comité pueden ser elegidas las mujeres. Ambos cargos tienen la duración de un año, pero el momento del cambio varía, ya que el comité cambia al término del ciclo escolar y la comisión al finalizar el año civil.

La fiesta más importante de Natividad es la patronal, cuya imagen en el templo católico es muy singular. Por un lado el Sr. Bernardino Alfaro, extrabajador de la mina comenta que la Virgen de Natividad se apareció dentro de la mina "según cuentan, la Virgen estuvo en la mina y después la sacaron a la capilla". Por su parte, la Sra. Victoria Gutiérrez señala que las familias más importantes en Natividad eran los Martínez y los Mendoza; los segundos son españoles y fueron justo ellos quienes trajeron la Virgen de la Natividad para colocarla a la entrada del socavón cercano al río, el cual ahora se encuentra cerrado. La Sra. Josefina Platas recuerda que los ingenieros de la mina donaron la imagen de bulto de la Virgen de Natividad a los abuelos de la Sra. Enriqueta Mendoza, quien hace algunos años la donó a la capilla, anteriormente solo estaba la imagen del cuadro (Murguía, 2016: 84).

De acuerdo con Martínez Luna (2013), la comunalidad tiene cuatro pilares: territorio, asamblea, tequio y fiesta. En Natividad, se cumplen los últimos tres: la asamblea, el tequio y la fiesta. El territorio se puede discutir en términos del espacio, donde se construyen las relaciones sociales y se reproduce la vida; es decir, a través de nociones más abiertas y críticas, que desbordan las impuestas por el límite estatal que lo intenta cosificar en la dimensión material y con el fin de la producción capitalista. Lefebvre (1991: 8-12) argumenta que el espacio "se produce" histórica y socialmente; es decir, existe una producción del espacio. Los diferentes espacios, lugares, territorios, son procesos producidos material y simbólicamente por determinadas formas sociales. Señala que las prácticas espaciales consisten en una "proyección sobre el campo (espacial) de todos los aspectos, elementos, momentos de la práctica social".

En este sentido, el espacio involucra "fenómenos sensoriales, incluyendo productos de imaginación como proyectos y proyecciones, símbolos y utopías".

Desde esta perspectiva, es posible pensar el territorio de Natividad físicamente definido en 28.5 hectáreas en su descripción estatal, sin embargo, la vida que se ha gestado ahí desborda ese límite. La vida comunitaria se recrea en las fiestas, en los tequios, en las asambleas, en el cumplimiento de las obligaciones de los cargos, y aún más en las relaciones con las demás comunidades asistiendo a sus fiestas; en la vida cotidiana, en los días del mercado y en los momentos rebeldes que han tenido en su historia de explotación con la minera, en sus protestas sindicales y disputas por el mineral.

El territorio, para Martínez Luna (2013), implica tanto el espacio en que se reproduce la vida, sus sentidos simbólicos, como la demarcación física, en tanto ahí se encuentran los bienes para su sostén. De ahí, podemos entender que la importancia de defender lo propio, bien en rebeldías abiertas, bien en otras formas barrocas y abigarrados. Es decir, el proceso de resistencia-adaptación. En Natividad, este proceso también está presente en su lucha por defender a la mina porque representa la actividad que les dio origen como pueblo y su espacio vital aún. Este es un punto de ruptura en la relación con Capulálpam, ya que Natividad no olvida la explotación, ni los muertos, ni los accidentes y enfermedades, pero los ve como procesos normalizados en su vida minera, como don Chencho[57] dice: "De algo nos tenemos que morir".

El tequio es muy importante en Natividad; aun cuando no hay territorio físico propio, colaboran con sus vecinos Xiacuí y San Pedro Nolasco, principalmente para dar mantenimiento a las tuberías de agua potable que surten a las comunidades. El tequio, de acuerdo con Zibeci[58], es el centro de la vida comunitaria. Es el trabajo gratuito en que se ponen en vida los valores de reciprocidad, que sustentan las formas en que se va forjando el mundo nuevo en que caben muchos mundos.

---

[57] Crescencio Martínez Santiago. Natividad. Trabajo de campo. Entrevistado de 2013 a 2016.

[58] Intervención en el Primer Congreso Internacional de Comunalidad, 27 de octubre de 2015.

Natividad no deja de recordar y añorar aquellos tiempos de esplendor del pueblo en los momentos de mayor auge de la mina, cuando contaban con los beneficios de los sindicatos, realizaban las fiestas patronales en grande y se llenaba su plaza los domingos, donde llegaban de todos los pueblos de la sierra a vender sus productos. Estos recuerdos les permiten vivir, les permiten crear sus formas particulares de reproducir la vida de la comunidad.

Natividad está remodelando con un amplio financiamiento su museo comunitario sobre su historia minera. Trata de rescatar sus relatos ya casi dejados en el olvido como las leyendas en torno a la mina, los accidentes, el Catrín que habla con el cerro y entrega las vidas de los mineros a cambio de oro. Lucha legalmente contra Capulálpam por los límites de terrenos. En estos momentos, la mina parece haber reiniciado ilegalmente la extracción de minerales. Hay nuevos trabajadores en la mina, pero curiosamente no son de Natividad, sino de otros lugares más internados de la sierra. Han venido entre 40 y 80 trabajadores de las Maravillas y la Trinidad, de acuerdo a las últimas entrevistas. Incluso, según Aurelio Cruz[59] de Xiacuí:

> Ya están trabajando y los viernes por la noche como ladrones sacan el mineral y quién sabe a dónde se lo llevan a procesar, dizque para no contaminar aquí. Pero además se lo llevan por Yavesía para no pasar por Capulálpam, porque ya una vez les detuvieron un camión con mineral.

Al describir como ladrones a la gente de la mina, que saca el mineral por las noches y además debe hacerlo por una ruta más larga y más complicada con tal de no pasar por Capulálpam, se actualiza la mirada crítica de la gente de la sierra.

Las tensiones comunitarias de Natividad son muy abigarradas. Es innegable que la comunidad busca seguir reproduciendo la vida en el lugar donde nació y conoció el mundo de la minería, sin embargo, también es cierto que resulta funcional al despojo del capital que esta empresa siga trabajando y extrayendo el mineral. La minera insiste en fomentar la

---

[59] Aurelio Cruz. 79 años. Campesino. Originario de Xiacuí. Trabajo de campo. Entrevistado el 25 de marzo de 2016.

tensión y el enfrentamiento entre Natividad y Capulálpam, con el propósito de seguir avanzando en la destrucción de la naturaleza y de la vida humana y no humana.

En este suscito recorrido histórico, no cronológico, intenté poner en relieve justamente las luchas, las tensiones, los vetos, el antagonismo que las comunidades serranas han dado por respuesta a los constantes embates y cercamientos del capital hacia lo común, a la vida y a las condiciones para su reproducción, que no se agota en los recursos o bienes naturales cuya importancia es manifiesta, sino que están en los lazos comunitarios e intercomunitarios que han permitido la defensa de la vida y la posibilidad de producir decisión sobre ella. Esta es parte de la larga tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez, que se renueva en los recuerdos sobre las luchas pasadas que se actualizan y en las actividades de la vida cotidiana.

Capítulo 4

Potencia de recordar: reconstruir otras historias

"No vengo aquí por mi gusto, sino por mi necesidad".
Aniceto Pérez †

En este cuarto capítulo discuto mi perspectiva teórica sobre la potencia de recordar, en su implicación con el olvido dentro de la tradición serrana de la lucha por lo común, bajo la mirada siempre atenta en la organización de la experiencia en los recuerdos, que nos proporcionan elementos para leer y comprender la crisis presente por los renovados cercamientos del capital a la vida. En este proceso, analizo la reconstrucción de otras historias sobre la minería en Capulálpam de Méndez y Natividad, que desbordan la dualidad de pensar que recordar implica luchar y olvidar, subordinarse. En estas historias nuevas se engarzan emoción y razón para producir lugares de gestación de saberes muy potentes, y así negar la conformidad de los ataques de la dominación capitalista.

En una primera parte, analizo las perversas divisiones, separaciones y exclusiones en que el capital opera procesos de despojo a nivel subjetivo, y que condena al olvido en las sutiles maneras de ocultamiento y encubrimiento para que las aceptemos como normales. Este olvido impuesto es inestable y puede ser desvelado a través de lo que propongo pensar como potencia de recordar, que corresponde a la segunda parte. En la tercera, presento una reflexión metodológica sobre el acercamiento a la riqueza de los recuerdos. Discuto las técnicas de entrevistas desde el paradigma cualitativo para proponer rasgos de los encuentros y conversaciones entre personas y con el empleo del lenguaje en palabras vivas, con sentidos vernáculos actualizados que posibilitan la concordancia —de corazón a corazón—, más que la comunicación. Estos aspectos representan la condición necesaria para la emergencia de saberes de esa tradición de lucha serrana por lo común que vengo rastreando.

En la cuarta parte, analizo un rasgo más de la potencia de recordar: el ámbito político. En la quinta parte, expongo las resignificaciones que parten de los recuerdos y que iluminan aspectos condenados al olvido como naturalizar la enajenación del trabajo, las antagónicas maneras a la explotación como el huato y la pepena, y finalmente, la frescura de recordar las formas de relación con el entorno natural en su dimensión material y simbólica. Por último, presento el análisis de las actuales tensiones entre Capulálpam y Natividad en torno de sus decisiones para la reproducción de la vida: el primero como Pueblo Mágico, y el segundo, gambusinos, orfebres y comerciantes.

En estas historias, enfatizo la singular relación entre la gente y el entorno natural; relación que en diferentes momentos ha desplegado la oposición, la resistencia y la lucha en variadas maneras para defender y gestionar lo común, que va más allá de la cosificación de la naturaleza sino de la relación que se establece con ella, como ser vivo, y que modifica la forma de la relación comunitaria. Además, a partir de estas reflexiones, intento pensar la vigencia de la propuesta de la persistencia de proyectos civilizatorios enfrentados desde la propuesta del México profundo e imaginario (Bonfil Batalla, 1978), que no se agote en romanticismos y generalizaciones, sino en formas concretas, a veces en variadas tonalidades grises, barrocas, en las que la vida se sigue reproduciendo hoy en estos pueblos serranos, también atravesados por formas rituales religiosas de acento católico y en relación con otros credos del cristianismo. Desde los recuerdos de la gente de la comunidad, principalmente de gambusinos, de quienes lucharon contra las concesiones forestales y contra del regreso de la explotación minera por parte de empresas extranjeras. Visibilizo los puentes entre estas luchas que han abierto vías para crear otras formas de la reproducción de la vida comunitaria.

Separaciones del capital: destrucción de lo común

El capital necesita refuncionalizar las formas en que insiste en cercar y limitar lo común. A través de separaciones y divisiones también trata de seguir imponiendo olvido. A partir de las propuestas teóricas de Federici (2010) y Navarro (2012), analizo dichas separaciones vinculándolas con el rastreo de la imposición de olvido que combaten los recuerdos vivos, para así, visibilizar mejor su potencia.

Marx (1999 [1867]: 607-649), en el Capítulo XXIV de *El Capital. Tomo I*, desarrolla sus reflexiones sobre la acumulación originaria. Sitúa el origen del capital a partir del hecho histórico de los primeros cercamientos de las tierras comunales en Europa durante el siglo XIV y la separación súbita y violenta de grandes masas humanas de sus medios de producción, es decir, de subsistencia, arrojándolas, en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. De esta forma, la llamada acumulación originaria es el proceso histórico, que disocia al productor de los medios de producción. Esta separación también impone olvido.

Este mecanismo violento obliga a los seres humanos a olvidar que los medios de existencia, principalmente la tierra, el agua, el aire, el sol, no son ajenos, ni le pertenecen a unos cuantos, sino que son de todos y que el capital necesita violentamente despojarnos de ellos. Necesita del olvido para realizar este atroz proceso de acumulación. Navarro (2012, 16-17) revisa los debates actuales sobre la vigencia de la acumulación originaria, señala que, en lo general, los debates reflexionan sobre las líneas de continuidad y actualización de la acumulación originaria, y los modos y condiciones en que se sigue llevando a cabo: "la separación forzada y violenta de las personas de sus medios de subsistencia" como procesos permanentes y consustanciales a la acumulación del capital. En general, se trata de pensar la acumulación originaria más allá de su génesis —sin dejar de reconocer su particularidad fundante—, pero tratando de rastrear y reconocer las actualizadas tramas constitutivas y persistentes del capital hasta nuestros días, y especialmente, bajo el actual modo de acumulación. Me uno a su intento por visibilizar esos matices actualizados de la violencia de la acumulación originaria.

Libertad en el mercado de trabajo es el encubrimiento de otra separación entre economía y política. Las relaciones sostenidas entre siervo y señor feudal eran políticas y económicas: el señor feudal extraía el trabajo excedente de sus siervos, y también ejercía autoridad judicial y "política" sobre ellos, sin embargo, tenía la obligación de cuidar a sus siervos, como lo ha mostrado Thompson (1995 [1991]) en los acuerdos de la ya extinta economía moral de los campesinos ingleses.

Con el advenimiento del capitalismo, aquellos pactos morales quedan destruidos y se da la separación entre dominación económica y dominación política. Ahora los campesinos sin tierra, separados de los

medios de producción, son libres políticamente; venden su fuerza de trabajo al capitalista, y en ello, ejercen su libertad en el ámbito económico. Desenredar el sentido encubierto es una posibilidad de recordar la historia desde otras claves, desde otros lentes, que nos han impuesto para olvidar cómo se fue construyendo el mundo moderno de la dominación del capital, que expropia las capacidades políticas de la sociedad en la forma fetichizada Estado bajo el amparo de la ley, y lo separa de la esfera económica, de las relaciones de explotación comandadas por los capitalistas y ficticiamente reguladas por las leyes del movimiento del capital (Navarro, 2012: 24).

De acuerdo con Marx, la acumulación originaria como "el proceso que engendra el capitalismo solo puede ser uno: el proceso de disociación entre el obrero y la propiedad sobre las condiciones de su trabajo, proceso que de una parte, convierte en capital los medios sociales de vida y de producción, mientras de otra parte convierte a los productores directos en obreros asalariados" (Marx, 1999 [1867]: 608). Así, podemos entender un matiz muy importante de la acumulación originaria, una separación más: el inicio del proceso de subordinación del trabajo concreto al trabajo abstracto. Es decir, la valorización del valor a través de la subsunción del trabajo vivo al capital. De esta forma, los obreros son doblemente libres: de la servidumbre y de los medios de producción, lo que los convierte en desposeídos, como condición de posibilidad para la consecuente proletarización (Navarro, 2012:15).

El sentido del trabajo concreto queda en el olvido. Trabajar la tierra, transformar el entorno natural y ser transformados por él guarda un sentido incómodo para el capital: la vida humana. Implica la libertad de los seres humanos para ejercer su capacidad de forma (Echeverría, 2001). Obedecer al patrón en actividades para la obtención de un salario y entrar en la circulación del capital desgasta el sentido del trabajo concreto. Ahora está mediado por las formas fetichizadas: dinero y mercancía. Además, no todos los asalariados entran al mercado laboral en formas igualitarias, ahí está otro espacio en que el capital crea separaciones en el cuerpo proletario; crea diferencias por capacidades, habilidades, especializaciones para seguir fragmentando al cuerpo de trabajadores.

Esta separación no es total. La subsunción del trabajo concreto al abstracto también es un ámbito de lucha. Las personas aún asalariadas

de las fábricas y explotadas en los frutos de sus trabajos, conservan la lógica de su hacer, aún en esos recónditos y mínimos espacios los hombres y mujeres son capaces de imprimir sentido al trabajo asalariado; los mineros que desarrollaron sus capacidades para realizar tareas que les resultaban en una gran satisfacción como seguir la veta y cuidar a su cuadrilla de peones, las enfermeras que sabían curar las heridas de los mineros, incluso cuando ya no había médico. Más adelante será profundizado este aspecto, por ahora importa subrayar la necesidad del capital del olvido del sentido del trabajo concreto más allá de la explotación asalariada. Vislumbrar la necesidad e insistencia del capital por provocar olvido de los sentidos que dan forma a la vida humana.

En el capítulo anterior, cité a Federici (2010: 102-103), quien critica a Marx que en su trabajo no hay ninguna mención a las profundas transformaciones que el capitalismo introdujo en la reproducción de la fuerza de trabajo y en la posición social de las mujeres. Este proceso requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las "brujas". Para esta autora, la acumulación originaria no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital, sino una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de "raza" y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno.

Federici enfatiza la violencia con que el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas. Inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven tanto para intensificar la explotación como para ocultarla, elidirla, invisibilizarla; esto es, propicia su olvido. Es en gran medida debido a estas divisiones impuestas —especialmente la división entre hombres y mujeres— que la acumulación capitalista continúa devastando la vida en cada rincón del planeta. La principal crítica a Marx de Federici es el olvido de la reproducción de la vida. El filósofo alemán parte del obrero en la fábrica y su explotación, pero oscurece, invisibiliza el trabajo necesario para la reproducción de la mercancía mano de obra; no solo la gestación de futuros obreros para

el capital, sino todas las actividades de cuidado para la reproducción del vivir. Este gigantesco trabajo concreto ha sido olvidado, escindido del análisis y crítica al sistema capitalista.

El capital no solo necesita reiterar las separaciones entre las personas y los medios de existencia, entre la economía y la política, entre el trabajo concreto y el abstracto, y entre la esfera de la producción y la reproducción de la vida, sino que además requiere de que se invisibilicen y oculten otras maneras de ver la realidad. Hay una necesidad de olvido en el capitalismo. En la medida en que podemos recordar aquello suprimido, cuando el relámpago en la tormenta ilumina aquello que no éramos capaces de ver por la oscuridad de la dominación, se abren nuevas posibilidades para comprender lo que vivimos; y desde ahí forjar nuevas ideas de raíces profundas para enfrentar los cercamientos a la vida, y para construir ya el mundo que deseamos.

Potencia de recordar o la sabiduría es un tesoro que se guarda en el corazón

Después de advertir que el capital requiere de nuestro olvido, es momento de introducir lo que aquí sostengo de la potencia de recordar.

Potencia es la capacidad para realizar una función o acción para producir un efecto determinado. Poder y fuerza con que cuenta una persona, un grupo, para imponerse a los demás, para influir en ellos o en el desarrollo de los hechos. Desde la etimología, potencia proviene del latín *potentia*, que significa poder, facultad, posibilidad. Los romanos la usaron para traducir el griego *dynamis*. De acuerdo con Crominas (1954), en el *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, proviene de *dynamai*, "yo puedo", "yo soy capaz de". Los latinos usaron *actus* para el griego *energeia*, que a su vez se compone de *en*, dentro, y de *ergon*, acción, trabajo. Aristóteles usó *dynamis*, yo puedo con *energeia*, trabajo, acción compuesta dentro; implicaba el movimiento, un movimiento desde dentro, la actualidad de lo posible, paso de la potencia al acto. La semilla es árbol en potencia... Recuerdo es lucha, es la posibilidad de la lucha. Es lucha en potencia.

Pienso que es muy fértil pensar en la potencia de recordar como posibilidades que se abren al recordar. Ante todo, porque no es una

abstracción, sino una cualidad de las personas concretas, que se activa, que se actualiza y que abre caminos a la imaginación para defender la vida de los cercamientos del capital. El movimiento interior está en el vínculo de sentir y pensar en algo que vivimos, o que otros han vivido, y nos toca sensiblemente. Su fertilidad radica en las acciones a que mueven los eventos recordados, en el sentido que adquieren ahora. El pasado, en este sentido, no es un tiempo ausente que solo se conmemora, que solo se repasa sin mayor importancia; está aquí y ahora vivo, es presente y tiene implicaciones para el futuro en que nacen nuevas inspiraciones de raíces profundas.

Esta es la potencia de recordar, que es un verbo, una acción, que nos vincula en un recordamos. No es un sustantivo en que se cosifique el movimiento. Es el paso de la potencia al acto. Es un movimiento personal que actualiza lo posible. Este movimiento interno, este impulso a la acción, es posible por la fuerza de la emoción que es el centro de recordar. El recuerdo es una imagen, a partir de la cual se construye un sentido. Las emociones impulsan a recordar, pone en contacto razón/emoción, lo intelectual/lo sentimental, el cerebro/corazón. A partir de recordar lo vivido, de organizar la experiencia, emerge un saber que impulsa a hacer, a luchar, a defender. Más adelante recuperaremos los ejemplos en que la potencia de recordar rompe el olvido de las separaciones que reiteradamente nos impone el capital.

La potencia de recordar vincula a la mente con el corazón, a la razón con el sentimiento. Une lo que el capital se empeña en separar. Une lo olvidado en el recuerdo. Ilumina lo que el capital había condenado al olvido. Ilumina al sujeto que recuerda, ilumina a aquel o aquellos que escuchan la historia aparentemente olvidada. Es la luz del relámpago, que permite ver, en la oscuridad del capital, una imagen que al describirla produce saberes para comprender la crisis presente y generar juntos las alternativas para la reproducción con dignidad de la vida. Rebasa las limitantes de la exigencia objetiva comprobable, que oscurecen el sentido. Abre paso a la emergencia de nuevos sentidos del nosotros, de la comunidad. Permite ver desde otro lugar el presente. La lectura de la realidad, impuesta desde la dominación, se pone en cuestionamiento porque surgen otras versiones. Rompe el olvido que separa a unas generaciones de otras. Surgen nuevas historias viejas que el capital minimiza

e invisibiliza, sin embargo, que guardan la fuerza de los deseos de los ya muertos, pero no olvidados, que impulsaron las luchas pasadas.

Recordar aparece tanto en las palabras como en los actos cotidianos que se niegan a caer en el olvido; posibilita nuevos y viejos saberes; emerge una epistemología desde la integralidad de lo humano. Como ya habíamos señalado, Illich, en su estudio sobre el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, aborda los asuntos relacionados con la instrucción: "Los estudios que se cursaban en un claustro del siglo XII constituían un reto para el corazón y los sentidos del estudiante incluso más que para su resistencia y su inteligencia" (Illich, 2002 [1993]: 25). También refiere el principio de la disciplina: la humildad, basada en tres lecciones:

> La primera, que no debe despreciar ningún conocimiento o escrito, cualquiera que sea. La segunda, que no se avergonzará de aprender de ningún hombre: "Lo que tú no sabes, quizá Ofelo lo sepa. No hay nadie a quien le sea dado conocer todas las cosas, ni ninguno, por el contrario, que no haya recibido algún don especial de la naturaleza." La tercera, que cuando él mismo haya alcanzado el conocimiento, no mirará a nadie por encima del hombro (Illich, 2002; 26).

Más allá de la intención adoctrinadora del religioso Hugo, me parecen importantes sus argumentos para pensar hoy en la posibilidad epistemológica de los saberes, que surgen con la lucha de los pueblos en la defensa de la reproducción de la vida humana y no humana, y de la producción de decisión política. Es decir, en las luchas de hoy aparecen los recuerdos como formas muy fértiles para abrir caminos a saberes aparentemente olvidados a la imaginación, a la creatividad. Son saberes en las historias y en las acciones de la gente común, que implican un reto que involucra al corazón y a la inteligencia; saberes para los cuales los académicos debemos acercarnos con humildad, lo cual implica no avergonzarnos de aprender y valorar el conocimiento que emana de gente sencilla y, muchas veces, despreciada, minimizada, devaluada por la mirada de la dominación del capital, principalmente los indígenas, como un eufemismo que encubre la verdadera mirada sobre ellos: los indios, los yopes, los nacos, la pelusa. En la gente sencilla de los pueblos insisten saberes que se resisten a morir, que se niegan a ser olvidados, que emergen en los recuerdos; formas fértiles que animan nuestras luchas.

Encuentro, conversación, saberes en diálogo

El acercamiento metodológico para arribar a estos saberes de la sierra oaxaqueña, de sus historias de defensa y lucha por la vida, implicó más que una entrevista a profundidad semiestructurada, un encuentro para una conversación y propiciar un diálogo de saberes. Partí de la literatura sobre métodos de investigación cualitativa, pero pronto me di cuenta que los recuerdos que parten de un corazón tienen que llegar a otro. Para este recorrido hay que construir un puente entre personas concretas. Esto rebasa la sintonización entre investigador e informantes. Implica una reflexión ética ante las personas que defienden la vida y el territorio. Nos involucra en la completitud que somos y que nos compartimos.

Conversar en su sentido etimológico proviene del latín *conversăre*,[60] que significa girar, dar vueltas en compañía; justo eso es lo que hicimos, dar vueltas por los túneles de la mina, por el río, por el bosque, por los panteones, las plazas y callejones no solo de Capulálpam y Natividad, sino de otros pueblos serranos. En estos recorridos emergió el diálogo de saberes: la alegría de la vida en aquellos tiempos en que trabajaron el oro; el coraje y la tristeza por el maltrato de los patrones y por los muertos y enfermos; la claridad de que quienes eran los verdaderos ladrones eran los que se decían dueños de la mina, porque los mineros al sacar piedras o polvillo solo tomaban algo propio, algo de su tierra, de su monte. Los gambusinos y mineros no robaban. Quienes realmente hurtaban eran los dueños de la empresa y sus administradores.

En este sentido, comparto con Gómez Carpinteiro (2004: 154) que el trabajo de campo representa una condición privilegiada, una oportunidad para enrolarnos en actividades locales y socializarnos para experimentar y participar en medios diferentes y en lo social cercarnos a nosotros. En mi trabajo, tuve la invitación y oportunidad de bajar con los gambusinos al río y lavar el oro, sentir lo difícil que es mover la rastra, sentir el frío y la lluvia de la sierra, caminar bajo el sol para ir a la zona de recarga de la Y, bajar a Tierra Caliente para el encuentro de los pueblos,

[60] De acuerdo al *Diccionario de la lengua española*, en su tercera acepción, señala que conversar significa vivir, habitar en compañía de otros. Abre el sentido a la intimidad de la vida en común.

tomar mezcal con los compañeros para afinar los detalles de la declaratoria de los eventos y seguir sosteniendo la postura antiminera de Capulálpam; así como ver el proceso de los orfebres para la elaboración de los anillos y aretes; vivir las fiestas, visitar a las familias y amigos de don Aniceto y doña Pilar, quienes fallecieron antes de terminar este texto.

Al principio, revisé como dice Gómez Carpinteiro (2004: 154) "lo canónicamente reconocido dentro de la disciplina". Estudié a Taylor y Bogdan (1987: 100), que señalan que las entrevistas en profundidad, la observación participante y las historias de vida ofrecen posibilidades para la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras. Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales, y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. Lejos de asemejarse a un robot recolector de datos, el propio investigador es el instrumento de la investigación y no solo es un protocolo o formulario de entrevista. El rol implica no solo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo hacerlas. Trata de establecer *rapport* (sintonía) con los informantes, formula inicialmente preguntas no directivas y aprende lo que es importante para los informantes antes de enfocar los intereses de la investigación.

En particular, las historias de vida basadas en entrevistas en profundidad permiten conocer íntimamente a las personas, ver el mundo a través de sus ojos e introducirnos en sus experiencias (Shaw, 1931 en Taylor y Bogdan, 1987). Sin embargo, las desventajas consisten en que los datos recogidos en ellas, solamente en enunciados verbales o discurso, pueden producir falsificaciones, engaños, exageraciones y distorsiones; así como, existir una gran discrepancia entre lo que dicen y lo que realmente hacen los informantes (Deutscher, 1973 en Taylor y Bogdan, 1987).

En este sentido, la búsqueda de los recuerdos sobre la minería en estos poblados de la sierra oaxaqueña no fue tras la verificación real de datos como lugares, acontecimientos, fechas,[61] ni de historias verdade-

[61] Sin embargo, sí realicé una seria revisión histórica de la Sierra Juárez bajo el hilo conductor de la actividad minera, partiendo de la actualidad y recuperando los momentos más importantes para dar cuenta de la tradición de lucha serrana por lo común. Este recorrido está descrito en el capítulo 3.

ras u objetivas, sino una historia aún no contada que constituye sentido para los sujetos que la vivieron y para el sujeto a quien se la comparte. Insisto en seguir a Benjamin (citado en Löwy, 2003: 75) en que "articular históricamente el pasado no significa conocerlo 'tal como fue en concreto': sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro". Ni la veracidad de los datos concretos, ni certezas verificables son la prioridad en la indagación de los recuerdos de estos sujetos. Importa percibir la articulación con la historia pasada, su fuerza arraigada en las emociones más profundas de la vida que permiten adueñarse del recuerdo. Importa percibir el momento en que cada persona se adueña de una experiencia vivida, conocida y se le devela en la luz que brilla y le muestra el peligro.

El señalamiento de la entrevista en profundidad sobre la apertura de una conversación entre "iguales" no creo que sea clara y requiere ser matizada. Pienso que debería señalarse más bien como no jerarquizada, es decir, donde el investigador no se posiciona sobre el informante, como el experto sobre una persona común. De tal manera, podría leerse el caso opuesto: el investigador es quien no sabe y busca a quién lo puede iluminar. Tampoco esa igualdad abstracta es pertinente, resta lo más importante de las personas: su propia singularidad, lo que ellas son y ofrecen, el fruto de sus experiencias únicas.

Una propuesta fértil es la de Kaufmann (1996), quien afirma que el saber común no es un no-saber, al contrario, esconde tesoros de conocimiento. Propone la entrevista comprensiva, donde la ruptura epistemológica tiene un carácter específico, progresivo, se opone —no de forma absoluta sino relativa— al sentido común, en un ir y venir permanente entre comprensión, escucha atenta, toma de distancia y análisis crítico. En este sentido, el autor pugna por observar el valor que tiene el sentido común, pero con la precaución de la toma de distancia y análisis crítico, los cuales no se oponen al encuentro entre personas y entre corazones que encontré en el trabajo de campo. Es decir, es necesario tener siempre a la vista con quién estoy conversando, que me permite involucrarme en sus actividades, en su vida, y desde ahí me comparte sus recuerdos, pero recordarme mi lugar. El encuentro con el otro alumbra no solo las coincidencias, sino también las divergencias: mantener críticamente mi lugar, no confundirme —no fundirme con él/ella—, con la persona que me abre su corazón.

El encuentro con el otro implica también un encuentro entre personas con formas de vivir el mundo, a veces diferentes. Las creencias que cada una tenemos tienen sentido para cada grupo social en el que hemos aprendido a experimentar el mundo. Para profundizar en esta idea, recupero la propuesta de Panikkar (2007) para pensar la cultura como el mito englobante de una sociedad o un grupo en un momento dado del tiempo y del espacio; el mito es aquello que le da sentido y coherencia al sistema de creencias que rigen nuestras vidas. El mito se parece a la luz que permite ver el mundo, pero no podemos verla; no podemos ver la luz que posibilita nuestra visión. Por tanto, acercarnos al otro implica acercarnos a su propio mito, y en este camino, también se nos develará algo de nosotros mismos, nuestra propia construcción mítica. En este sentido, el encuentro con la gente de la Sierra Juárez implicó la revisión de mi propio mito y la indagatoria sobre el de ellos y ellas.

Gómez Carpinteiro (2004) en su investigación con campesinos productores de azúcar se encontró con el *presente etnográfico*; es decir, frecuentemente las acciones e ideas de los campesinos las relacionaban con su historia pasada. El autor se preguntó por el sentido de esa conexión, a lo que se respondió:

> Esos recuerdos los asociaban con un contexto muy conflictivo de los años veinte y treinta en que se reorganizó no solo la producción material, sino también el poder regional. Pero el hecho más importante fue que esas personas evocaban un pasado conflictivo dentro de un presente similar... Por lo tanto, conocer las prácticas e ideas del presente y del pasado, así como su dialéctica, implicaba realizar una etnografía no convencional, por no decir ahistórica. Estaba frente a problemas ligados a la producción de la historia, a la manera en que diversos individuos experimentaron procesos sociales fundamentales para la constitución de sus subjetividades y los evocaban desde el presente (Gómez-Carpinteiro, 2004: 155-156).

Pronto encontré en estos pueblos justamente que no podía aplicar una metodología convencional por más etnográfica que pretendiera. Si buscaba una comprensión profunda de los recuerdos sobre la minería, enseguida apareció la conexión con las luchas pasadas, con la explotación y abusos de otras empresas como la Papelera Tuxtepec. Surgió el recuerdo de cómo los pueblos se organizaron para defender el monte, de que se

siguiera explotando ilimitadamente la madera, de cómo se enfrentaron al Estado que imponía la renovación de las concesiones forestales por 25 años más.

En mi experiencia, lo que me ha permitido, en algunos casos, entrar en la relación que posibilita la emergencia de los recuerdos ha exigido más bien un verdadero acercamiento entre personas, donde las etiquetas de mujer oaxaqueña, estudiante, profesora, comerciante, comunero, gambusino, curandera, son adjetivas. Lo sustantivo fue compartir a la persona concreta, real. Ninguno de ellos me ha compartido un recuerdo profundo sin antes preguntarme quién soy, de dónde... primero hemos establecido un punto de partida común, de confianza, para entonces compartir. Abrir el corazón al otro. Mutuamente. No es un otro cualquiera, es un otro concreto, sin etiquetas vanas; no un sujeto abstracto, sino una persona de carne, huesos, mirada, sonrisa, rostro, y con una vida vivida, con voz, con deseos, con familia, con problemas, con amigos, con trabajo... a veces triste, a veces cansado, muchas veces alegre...

Este encuentro para conversar y posibilitar el diálogo de saberes pasa por la palabra y por las acciones. Caminamos juntos, movimos la rastra juntos, detuvimos la canaleta en los ríos juntos, bailamos en las calendas de las fiestas, comimos juntos, y también nos brindamos palabras. En este sentido, vale la pena recuperar dos reflexiones sobre la palabra. Por un lado, recupero la noción de Enrique Leff (2004: 346) sobre diálogo de saberes como parte de su propuesta de racionalidad ambiental, pero solo en el sentido de que el diálogo de saberes:

> ...emancipa el poder de la palabra desde la tensión de otros lenguajes y otras miradas; desde la otredad del ser y del saber. Tensiones de seres-saberes... que enfrenta a seres constituidos por saberes encarnados en sentimientos, sensualidades y sentidos que no se colman y saturan en la totalidad de lo ya sido, lo ya pensado, lo ya asignado por la palabra... Este diálogo prepara el campo para una fertilización infinita de sentidos por la palabra, da lugar a la palabra nueva... (Leff, 2004: 346).

En este sentido, Leff involucra a las personas y sus saberes en tensión, incluye en estos los sentimientos, las sensualidades y sentidos que rebasan lo ya establecido. Nos recuerda que el lenguaje es un sistema de signos finitos con posibilidades infinitas de creación de significantes y

significados. Nos recuerda el poder de las palabras para inaugurar nuevas formas expresivas en que se pone en ejecución la capacidad de forma, de darnos forma, la capacidad semiótica de la vida social (Echeverría, 2001). Nuestro lenguaje, así como el código social, son creaciones humanas. Son nuestra obra. Si hoy estas nos aprisionan es muy útil recordar que así como las hemos creado las podemos recrear.

La segunda reflexión es la de Esteva en su distinción entre términos y palabras, enriquecida por Illich (2008 [1990]) con el análisis de las palabras amiba, clave, plásticas, discutidas en el capítulo 2. Esteva (2015: 72) piensa que:

> La ciencia solo usa términos, no palabras, pero crea confusión porque se roba palabras del lenguaje ordinario y al colonizarlo debilita su carácter... La confusión entre términos y palabras es el principio de la decadencia de una cultura. Quiere decir que ya no está viva: que se ha fosilizado... La palabra es algo que se nos da, que compartimos, no es nuestra invención. Pero cada palabra auténtica es un descubrimiento creativo, como si fuera nuevo, por primera vez. Le damos al emplearla un significado que le da novedad. Cada palabra que uso dice algo que es también mi creación y la palabra me cambia, me da algo que no estaba ahí... una palabra es la manifestación en sí, que simultáneamente revela y oculta, expone y protege lo que dice, como un vestido que revela y oculta a la vez nuestro cuerpo y lo manifiesta. La palabra... no es el sujeto y objeto epistemológicos, sino el yo y el tú. Solo hay yo si hay tú. Y no hay yo y tú sin palabras... Una palabra no puede manipularse como un término... no es una etiqueta de algo fijo, sino un llamado... Una palabra es un voto, un sacramento, un compromiso... Cada vez que uso la palabra es única.

Tanto Leff como Esteva coinciden en la fertilidad de la palabra no capturada, en lo ya establecido. La palabra es rebelde e irreverente; es una herramienta que se usa en la articulación del pensamiento y del sentimiento, con su toque de sensualidad. Es dúctil, es en cada persona inédita; está viva en cada persona. Más que la comunicación al simple nivel de la trasmisión de mensajes, hay intenciones e interpretaciones que se unen justo en el encuentro y las conversaciones que involucran a las personas en la vida compartida, en la forma de habitar con los otros. La palabra es una experiencia, al articularla para organizar la vivencia crea sentidos; son recuerdos alados que nacen y llegan a los corazones.

Lo político de recordar

Las imágenes de dolor, ira, coraje, y también las de alegría, ternura, picardía, sensualidad... Están aquí y ahora, iluminando lo oculto y abriendo posibilidades de acción, abriendo posibilidades de sentido para la crisis actual. No hay determinantes de un recuerdo; la lucha es solo una posibilidad. Hay subjetividades para las cuales recordar puede ser una anécdota más, vivida desde la indiferencia forjada en la aceptación de la noción de individuo aislado, conformado (hecho a la forma, que toma la forma de) a la propuesta del *homo economicus*. Esta perspectiva abre la reflexión a las formas de olvido en que triunfan los velos que el capital pone a la realidad social.

Sin embargo, me interesa explorar la posibilidad abierta a un hacer emancipatorio. La emancipación comienza como un acto en el pensamiento, en la comprensión de la crisis actual del ataque presente del capital en sus variadas maneras de encubrirse y naturalizarse. Sí es un ejercicio intelectual, pero siempre impregnado de la indignación, de la rabia, es decir, de una emoción. Emancipación de la historia encubridora contada desde el poder. Volver a pasar por el corazón los hechos, los ataques pasados, las luchas y dejar salir el sentido oculto, reprimido. Esa es la apuesta de las personas que viven la rabia ante los renovados cercamientos del capital. Esta subjetividad rebelde es la que me interesa escuchar y compartir...

La potencia del recuerdo parte de tocar las emociones más genuinas de las personas en lucha, ahí donde nos encontramos, donde juntos podemos entender lo que pasa y pensar en qué hacer; crear juntos formas de reivindicación, de resistencia, de construcción de las posibilidades para la reproducción de la vida... en común. ¿Cómo hacer comunidad? Si no es desde nuestra verdad... desde lo más genuino de nosotros mismos; si no es desde ahí, será quizá una forma de asociacionismo por conveniencia, pero nada más. Pienso que es posible gestar comunes que vayan más acordes con nuestra vida, con nuestra verdad, es decir, hacer vida de la convivencia en común, un compromiso decidido desde nuestro interior, desde una postura ética, que defiende la vida y que emerge desde la rabia digna.

Al estudiar los movimientos ecologistas en México, Navarro (2012) describió la política de la tristeza como el compartir las experiencias de quienes padecen crudamente formas de sufrimiento ambiental. Analiza reuniones de la gente en lucha, por ejemplo, en el caso de las comunidades asentadas cerca del río Santiago, en Jalisco, donde exponen cómo sus vidas son afectadas por la contaminación del río. La gente tiene que poner toallas húmedas en puertas y ventanas para poder respirar. Recuerdan que hace años el río estuvo limpio, era un lugar donde se podía nadar y convivir, pero hoy es un peligro de muerte: un niño que cayó al río y murió, no porque se ahogara, sino por la intoxicación que le causó la contaminación del agua.

En las historias que he escuchado sobre la minería en Capulálpam he oído las historias de muerte, accidentes, despojo, injusticia; sin embargo, también conocí a gente feliz al recordar el tiempo en que trabajaron en la mina, donde encontraron el reconocimiento por las habilidades para seguir la veta, para prever las rutas de evacuación y cuidar a los mineros a su cargo. Escuché la alegría de convivir entre ellos, de comer juntos el marranito en Navidad, de cantar, silbar y compartir la vida. Existe el trabajo explotado por el capital, pero no solo. Sí hay explotación del fruto del trabajo de los mineros; las ganancias son para los dueños de la empresa, pero no la lógica del trabajo. Los trabajadores conservan la posibilidad de sentir una profunda satisfacción en la concreción de sus capacidades. Don Aniceto, doña Adela y muchas personas más atestiguan la alegría, que no les fue robada por el capital y que, además, alumbra la lucha que ellos también emprendieron por la defensa del territorio para evitar el regreso de la mina, por la defensa del agua, del suelo, de la decisión de la Asamblea de su pueblo, que determinó que la minería a cielo abierto sería su propia muerte y que no la aceptarán nunca.

A partir de la escucha de estas historias, coincido con Navarro en la potencia de una política de la tristeza que denuncia las atrocidades del capital en sus ataques a las formas comunitarias que reproducen la vida, porque también estas historias están presentes en las personas de Capulálpam al contar sobre los muertos, los enfermos a causa de la mina, la desaparición de manantiales en su territorio, la contaminación del río. No obstante, también está presente la alegría que involucra las imágenes de la vida en su plenitud; por ejemplo, los recuerdos de la infancia de los

hermanos Delfino y Julia Pérez[62], que fueron "escueleros". Es decir, niños de Capulálpam de la escuela primaria que en su recreo iban a entregar los almuerzos a los mineros. Cada niño o niña llevaba dos canastas y dos morrales. Las esposas de los mineros les pagaban por canasta un peso y por morral cincuenta centavos. Además, al regreso se juntaban en un sabino y compartían la comida que sobraba de los mineros y la que las señoras habían puesto para ellos. Son recuerdos felices por la destreza que desarrollaron para caminar por las veredas entre los pueblos, por el encuentro entre ellos para correr juntos, comer juntos, y también ganar un poco de dinero para ayudar a su numerosa familia.

Es pertinente acercarnos a la distinción que nos proporciona Echeverría sobre lo político y la política. Señala que lo político es la capacidad de forma, que propiamente nos corresponde ejercer a todos los miembros de la comunidad. Tiene que ver con las instituciones que ordenan toda la vida productivo/consuntiva en la vida pública; es la actividad codificada en la ley fundamental o constitucional. En tanto que la política es entendida como la captura de lo político en la modernidad, por lo tanto, está atravesada por separaciones rígidas, queda principalmente separada de la vida y pretende ser ajena a la economía (Echeverría, 2010: 159). Recordar lo político como esta capacidad humana de ejecutar la actividad política que no está en manos de unos cuantos que ejercen el poder en la cosificada organización política contemporánea de una democracia representativa. Solo en el momento de las votaciones estamos colocados en el sujeto que aparentemente elige de forma libre por quién ser gobernado, pero que el resto del tiempo será completamente ignorado por los políticos. Echeverría nos recuerda que lo político es una capacidad que se ocupa de la nueva voluntad comunitaria, de su adecuación a la antigua, es decir, no hay una forma única y definitiva de organizar la vida en común, hay muchas, que podemos ir ensayando y modificando siempre.

El código social siempre está en procesos de alteración en los momentos extraordinarios, y en momentos de consolidación del pacto, en

[62] Delfino Pérez, 47 años; Julia Pérez, 50 años. Escueleros. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistados el 2 de septiembre de 2013.

los ordinarios. Sin embargo, Echeverría (2001) también dice que lo político no solo se encuentra presente en términos reales, no únicamente bajo la forma de la política, sino también en términos imaginarios, por ejemplo, en las rupturas que acompañan al funcionamiento rutinario de la vida cotidiana... La rutina de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de rupturas, de antiautomatismo, de libertad; momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad. En este sentido, la capacidad no capturada de lo político es siempre una oportunidad que no necesita esperar, que no espera ya nada de las elecciones democráticas. La capacidad política está en la vida cotidiana plena de momentos de apertura a las posibilidades de la imaginación humana.

De aquí que considere que es posible hablar de una política de recordar, en que lo político, en tanto capacidad humana, se fortalece y amplía en cada acción de recordar. Ya sea la tristeza de las pérdidas, de las enfermedades, de los abusos de las muchas formas en que se presentan los insistentes acosos a lo común, los embates del capital a la vida, los cercamientos que una y otra vez vivimos. Ya sea en los momentos en que recordamos la alegría de descubrir el tesoro, de encontrar una piedra bien cargada de mineral, de que la canaleta en río retuvo bastante mineral. No solo la tristeza, sino también la alegría, y el resto de las emociones que compartimos en la vida en nuestras experiencias, son fuente de la potencia de recordar, que abre caminos ante lo que vivimos. Reafirma que recordar no puede quedar cosificado en una versión del pasado, sino que es una apertura del tiempo ahora; es presente con deseos de futuro, ya que los recuerdos vivos animan la imaginación, como prefiguraciones de nuestros deseos. En el caso que arriba citamos de Navarro (2012) se creó el Tour del horror, organizar viajes al río Santiago para difundir y denunciar la terrible contaminación que padecen los compañeros de Un Salto de Vida. En el caso de Capulálpam, organizar el Comité Pro Defensa de Recursos Naturales para documentar la contaminación que la minería había dejado en su territorio, ejercicio en el que se involucraron tanto los exmineros y los comuneros más jóvenes para compartir las experiencias en los recuerdos juntos, en las conversaciones caminando por el territorio; actividad que impulsó e impulsa la lucha a más de diez años y que no ha permitido el establecimiento del proyecto de minería a cielo abierto.

La política de recordar es subversiva y rebelde. Desafía la postura de Fukuyama (1989) al condenarnos al fin de la historia, señalando esta crisis de la imaginación humana, incapaz ya de pensar, de crear, de imaginar que haya otras posibilidades de la vida humana más allá del matrimonio formado por el capitalismo y la democracia. Fukuyama (1989), tras un amplio análisis de la crisis del capital y del deterioro de la clase media, espera desesperanzado por "una movilización democrática compensatoria que rectifique la situación", dice que esa movilización no sucederá mientras las clases medias del mundo sigan embelesadas en mercados más libres y Estados más pequeños. La narrativa que ansía el autor dice que está por nacer. La potencia de recordar abre las posibilidades de despliegue de lo político, amplía la politicidad, es decir, la capacidad política para disputar los espacios subjetivos en que se gestan nuestros deseos de una vida no subsumida a la lógica del mercado capitalista, o no totalmente subordinada a sus fetichizadas formas de la política democrática estatal impuesta. Esto es lo que leemos, y salta una y otra vez en las historias de los mineros, de los comuneros zapotecas en su tradición de lucha, que nunca permitieron la dominación total desde la Colonia y el recorrido del que dimos cuenta en el capítulo anterior. Como señala John Berger, en el solo hecho de decirlo radica la esperanza.

Resignificaciones

Tras el recorrido teórico, histórico, metodológico, de la potencia de recordar en la tradición de lucha serrana por lo común, presento el análisis de tres aspectos fundamentales que representan la emergencia de saberes comunitarios, vernáculos, emanados de las historias de los recuerdos de la gente de esta región en torno a la minería. Hoy tienen una vigencia y frescura para nosotros. Son recuerdos encarnados en que organizan la experiencia para darnos un piso seguro desde el que estas historias como relámpagos nos aclaran la crisis actual.

Entendemos nuevos sentidos del trabajo, del robo y del entorno natural en nuestras vidas. El capital determina un significado para estos elementos. Cosifica como mercancías fetichizadas al trabajo y a la naturaleza, y al robo lo tipifica como delito. Difunde y naturaliza estas significaciones: condena al olvido otros sentidos. Aquí opera la potencia

de recordar para visibilizar la emergencia de nuevos significados: poder pensar el trabajo en un espacio de esperanza, donde no todo puede ser dominado ni explotado por el capital. Repensar los robos de mineros y empleados explotados como formas subversivas de reaccionar frente al robo verdadero ocultado y naturalizado del sistema capitalista. Rebasar el carácter instrumental de la naturaleza como recursos para la producción, y poder percibirla más profundamente; como un ser vivo con el que interactuamos en una relación metabólica y con sentidos de reciprocidad.

Contra la enajenación del trabajo

En los recuerdos de los mineros, gambusinos, comuneros y gente de Capulálpam y Natividad, encontramos un sentido potente al recordar sus vidas vinculadas al trabajo en la mina, directamente, o bien, en relación con ella a través del trabajo de los gambusinos en el río o en el cerro. Por esto, recuperamos algunos de los amplios debates en torno a la contradicción trabajo-capital, y a la tensión entre trabajo abstracto y concreto; o vivo y coagulado o muerto. Defiendo que la dominación del capital nunca es total, creo con Bloch (1977 (1938-1947): XI-XII), que existe, por pequeño que sea, un espacio de libertad del hacer vivo, que es la simiente para aprender esperanza: empezar a acostumbrarnos a ese sentimiento "más acorde con nosotros mismos", si prescindimos de los autores del miedo. El capital, como principal autor del miedo, quiere sofocar los deseos de emancipación; busca inducir al olvido de ese sentimiento acorde a nuestro ser.

Braverman (1975) cita a Marx en su réplica a Proudhon en 1846-47, en un ensayo titulado *Miseria de la filosofía*, donde delinea su enfoque de la historia y la sociedad:

> M. Proudhon, el economista, comprende muy bien que los hombres hacen paño, lino o seda dentro de relaciones definidas de producción. Pero lo que no ha entendido es que estas relaciones sociales son también producidas por los hombres lo mismo que el lino, la tela, etc... Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian su modo de producción; y al cambiar su modo de producción, al cambiar la forma de ganar su sus-

> tento, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a mano nos da una sociedad con el señor feudal; el molino de vapor nos da una sociedad con el capitalista industrial (Braverman, 1975: 30).

Nos interesa resaltar el énfasis de Marx en el cambio de las relaciones sociales con el cambio de relaciones productivas. Sobre todo, la parte activa del ser humano en que se realice el cambio de todas sus relaciones sociales a partir del cambio del modo de producción. Está muy presente la potencialidad del ser humano en la transformación social. Más adelante, en los *Manuscritos filosóficos económicos*, Marx (1968 [1844]) hará un severo análisis del trabajo abstracto:

> Con la división del trabajo, de una parte, y de la otra, la acumulación de capitales, el obrero pasa a depender cada vez más escuetamente de su trabajo y concretamente de un determinado tipo de trabajo unilateral y mecánico. A medida que se ve degradado, espiritual y corporalmente al papel de una máquina y convertido de un ser humano en una actividad abstracta y un vientre, cae cada vez más bajo a la dependencia de todas las oscilaciones del precio del mercado, del empleo, de los capitalistas y del capricho de los ricos (Max, 1968 [1844]: 18).

En ese mismo texto, Marx analiza, desde el punto de vista económico, la enajenación del trabajo; aspecto también muy crítico en su obra. El obrero ve ajeno el producto de su trabajo, borrará, olvidará su actividad en el producto que ha creado, ya no le pertenece en absoluto, aunque él lo haya producido. Así verá el mundo de cosas que ha producido: ajenas; de ahí que iniciará *El Capital* (Marx, 1999 [1867]) señalando: "La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un inmenso arsenal de mercancías..." el trabajo es una mercancía que fetichizadamente vende el obrero libremente al capitalista. No obstante, es importante recuperar el sentido del trabajo social, que produce valores de uso:

> Para estudiar el trabajo común, es decir, directamente socializado... la industria rural y patriarcal de una familia campesina, de esas que producen trigo, ganado, hilados, lienzos, prendas de vestir, etc., para sus propias necesidades... no guardan entre sí relación de mercancías... Pero aquí el gasto de las fuerzas individuales de trabajo, graduado por su duración en el tiempo, reviste la forma lógica y natural de un trabajo determinado socialmente, ya

> que en este régimen las fuerzas individuales de trabajo solo actúan de por sí como órganos de la fuerza colectiva de trabajo de la familia (Marx, 1999 (1867): 42-43).

Marx reconoce esta forma lógica y natural del trabajo colectivo, que produce valores de uso para la reproducción de la vida, y no mercancías. Desde esta perspectiva, Holloway coincide con las reflexiones de Marx, al señalar que el hacer es inherentemente social; es parte de un flujo social del hacer "es inherentemente plural, colectivo, coral, comunitario" (Holloway, 2011: 49). A pesar del violento orden colonial que impuso un pacto de tributación, a pesar de los embates de los gobiernos liberales del siglo XIX, y aún en los momentos posrevolucionarios, la reproducción de la vida campesina en la Sierra Juárez sobrevivió y se transformó.

En la organización comunitaria de estos pueblos, el trabajo campesino, pastoril, de leñadores, panaderos, e incluso gambusinos, que trabajaban en el río y en sus pequeñas labores en los cerros, constituían formas de una lógica para la vida, para su reproducción. Las formas comunitarias, que se fueron gestando en la organización social del trabajo impedían la acumulación excesiva. Existen varias maneras para esto: principalmente a través del tequio, trabajo gratuito que "duele", que se realiza para la comunidad. Otra son las mayordomías, fiestas en que gastaba el que más tenía, pero contaba con el apoyo de la comunidad porque todos comparten y disfrutan, generándose una red de reciprocidades. Con todas las adecuaciones, modificaciones y, sobre todo, enfrentando los diferentes cercamientos del capital, estas formas de trabajo para producir valores de uso insisten en no ser olvidadas, insisten en hacerse presentes y guardan una potencia muy grande para resistir las formas de la enajenación del trabajo vivo.

También resulta muy útil recuperar las reflexiones de Marx (1968 [1844]: 82) sobre el ser genérico cultural en los *Manuscritos*:

> Es solo y precisamente en la transformación del mundo donde el hombre, por tanto, comienza a manifestarse realmente como ser genérico. Esta producción constituye su vida genérica laboriosa. Mediante ella aparece la naturaleza como obra suya, como su realidad El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida genérica del hombre: aquí, se desdobla

> no solo intelectualmente, como en la consciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él (Marx, 1968 [1844]: 82).

El análisis del ser genérico junto a la potencia de que el hombre modifica sus relaciones sociales abre posibilidades de pensar que el trabajo enajenado, muerto, coagulado por el capital no es total. Sino que también aún ahí pueden gestarse formas de rebeldía, resistencia y antagonismo para poder leer esperanza, sentimientos más acordes con nosotros mismos, aun en las situaciones más terriblemente adversas. Como hemos venido siguiendo a Marx, bajo la imposición del capital, el hacer o trabajo vivo adquiere la forma de trabajo abstracto, en tanto, se vuelven abstractas las cualidades específicas de lo producido y la actividad que lo produce. El trabajo no está orientado ya a producir valores de uso, sino valores de cambio para la circulación de mercancías. El trabajador se relaciona con lo producido, es decir, con la mercancía y con las condiciones de trabajo de forma ajena e indiferente. En este sentido, "el trabajo abstracto significa un impulso hacia la determinación de nuestra actividad por el dinero, mientras que el trabajo útil conlleva un impulso hacia la autodeterminación social" (Holloway, 2011: 225).

Este impulso hacia la autodeterminación social es una forma de esperanza. Como nos señala Bloch (1977 [1938-1947]) al retomar con gran fuerza los sueños soñados despierto, que van en contra de la angustia vital y los manejos del miedo. Señala que la vida de todos los seres humanos está atravesada por sueños soñados despierto. Una parte de ellos incita y no permite conformarse con la crisis existente, ni permite la renuncia, precisamente porque en su núcleo tiene la esperanza que se transmite al ser recordada. Compartimos los sueños al contarlos, al recordarlos. Bloch exhorta a intensificar los sueños, enriquecerlos con una mirada serena para clarificarlos. Por tales razones, la esperanza es activa porque se comunica, se comparte, se despliega y aumenta su espacio en la creatividad posible, aun en las formas del trabajo enajenado por el capital. Aun ahí es posible la esperanza activa, que empieza a construir ese mundo nuevo, deseado en los sueños soñados despierto. La gente de Capulálpam prefigura una comunidad que no tenga que entregar la vida de su gente al trabajo explotado y peligroso de la minería; sueña

con un pueblo que logre construir formas de trabajo en que se sienta parte del género humano, en que pueda disfrutar de su obra: sea el sabor y consistencia de un pan bien hecho en horno de leña, en la limpieza y preparación de su tierra para sembrar o cosechar, o bien, con el gambusino que recoge en su canaleta una buena cantidad de mineral, en el orfebre que termina una pieza en que puede apreciarse y reconocerse la singularidad de su trabajo.

En esta clave cultural, Echeverría (2001), por su parte, señala que la realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente, en interioridad, a la vida práctica y pragmática de todos los días, incluso ahí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo. Aun en la vida cotidiana está presente la forma humana cultural, que el capital preferiría excluir de sus procesos productivos. Es pequeña y difícil de percibir por su cotidianidad, pero existente. Se condena al olvido, pero siempre está latente, y es posible recordar nuestro potencial creativo. Sigue Echeverría:

> Tampoco es una novedad para la sociología del trabajo encontrar que incluso los obreros de las sociedades occidentales "más desarrolladas" no cumplen las mismas operaciones técnicas de igual manera —con la misma eficiencia— en un "ambiente fabril" determinado que en otro diferente. No parece existir un proceso técnico de producción en estado estrictamente puro. Todo proceso de trabajo está siempre marcado por una cierta particularidad en su realización concreta, misma que penetra y se integra orgánicamente en su estructura instrumental y sin la cual pierde su grado óptimo de productividad (2001, 21).

Recordar esta cierta particularidad concreta en todo proceso de producción, por más disciplinadas que sean las condiciones de trabajo, insiste en abrirnos la posibilidad de ver en ello esperanza de emancipación de la totalización que pretende el capital en nuestras vidas. Esas particularidades en el trabajo de mineros en la empresa la Natividad y Anexas son muy claras en sus recuerdos. Los gambusinos, los "machurras", los hombres singulares y fuertes, que podían dedicarse al trabajo del oro, no aceptaron solo el salario que les ofrecían los "dueños de la mina", se resistieron al disciplinamiento salarial, al horario laboral. Los primeros acuerdos fueron a "mitas", es decir, de lo que estos hombres lograban

sacar de la mina se dividían a la mitad el mineral. Basaban estas formas de relación laboral en su saber, en su conocimiento del cerro, de la veta. Tener acceso a parte de los frutos de su trabajo, a la mitad de las piedras que tienen mineral, en principio, no permiten la enajenación completa de su trabajo, además, de que les daba cierta libertad para disponer de él. Algunos mineros intercambiaban piedras por pan, o bien, podían ellos mismos procesarlas hasta sacar la pella de oro y venderla por su cuenta. Más adelante, cuando los mineros ya estaban bajo el completo asalariamiento, también imprimieron esta singularidad en el trabajo, había un control sobre él, como lo analizó Holloway (1994: 2):

> El grado del poder de los trabajadores para controlar su propio trabajo variaba de acuerdo al área, la industria y, lo más importante, al tipo de trabajo implicado. Particularmente, eran los trabajadores más calificados quienes jugaban un papel indispensable en el proceso de trabajo y quienes eran capaces de ejercitar un mayor control sobre su propio proceso de trabajo.

La empresa Minera la Natividad y Anexas tuvo que traer trabajadores calificados para la tecnología que implementó a finales del siglo XIX, principalmente para la planta de beneficio. Los ingenieros y técnico tuvieron que enseñar a los mineros más capaces, porque muchos de los primeros no querían quedarse a vivir en la sierra. Durante los años de mayor auge de la empresa datan los recuerdos de los mineros que aún pude escuchar: como el de don Aniceto[63]. Él conjuntó dos saberes: uno por la experiencia que le trasmitieron su padre y su abuelo, que habían sido mineros; otro por lo que aprendió con los ingenieros de la mina.

Don Aniceto recuerda que le encargaban hacer los cálculos para seguir la veta; él los hacía y señalaban dónde debían perforar. A veces, sus compañeros le decían: "Oye, Cheto, no estaba ahí, estaba a tres metros". A lo que él respondía: "pues para no ser ingeniero, a tres metros está bien". Se sentía orgulloso de su trabajo y tenía el reconocimiento de los ingenieros y de sus compañeros. Por sus habilidades para seguir la veta, le pidieron que fuera a otras minas del norte a "enseñarles" ese

[63] Aniceto Pérez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado de 2012 a 2015.

trabajo tan especial. Por ello, viajó a Pachuca, Guanajuato y San Luis Potosí. La alegría, el placer que encontró en su trabajo en la minera dieron sentido a su vida. Aún anciano seguía soñando que entraba a la mina y recorría sus diez túneles. Al despertar, se enojaba porque solo había sido un sueño. Cuando Capulálpam enfrentó la amenaza de que regresara la minera a explotar los cerros, puso a favor de su pueblo este conocimiento del trabajo en la mina: dibujó el mapa de los túneles de la mina[64] para apoyar al grupo que recorrió el territorio para documentar los daños de la minería.

Recuerdos de este tipo de trabajo no totalmente enajenado hay muchos. Lilia Pérez[65] recuerda a su padre Álvaro Pérez Ramírez, ya fallecido, que trabajó en la mina como ayudante de ingeniero topógrafo; inició con el grupo de Capulálpam en la lucha contra el regreso de la minería. Recorrió el territorio, el río hasta el Papaloapan. Hizo los mapas para demostrar cómo los túneles de la mina tendían hacia el paraje de la Y, lugar donde nace el agua que abastece a su pueblo. Recuerda Lilia que a la muerte de su padre le hicieron grandes honores en la comunidad.

En Natividad también hay recuerdos de esa lógica del trabajo que no les fue enajenada. Están los recuerdos de la enfermera Ideliza Hernández[66], mejor conocida como Marcelina. Empezó como empleada de limpieza en el hospital de la compañía minera, poco a poco fue aprendiendo hasta que supo todas las curaciones que debían hacerse a los mineros, atender partos y muchas otras enfermedades. Trabajó 42 años ahí; al cierre de la mina, fue la última en ser liquidada. Lo aprendido le sirvió en muchas ocasiones, sobre todo cuando ya no había médico de la compañía. Ella atendió enfermos y personas que hubieran tenido algún accidente. Al cierre total de la empresa, puso su farmacia y ahí sigue cu-

---

[64] El mapa de don Aniceto está guardado en los materiales del Museo de Capulálpam.

[65] Lilia Pérez. 40 años. Ingeniera agrónoma. Capulálpam. Fue la única mujer dentro de la UZACHI por 12 años, dice que tuvo que enfrentar el machismo de sus compañeros y de muchos comisariados que decían: "la mujer para la casa". Dice que los hombres van a la Asamblea con las ideas de las mujeres, pero que siempre en la lucha, quienes siempre salen a pelear por delante son las mujeres. Trabajo de campo. Entrevistada el 5 de agosto de 2015.

[66] Ideliza Hernández. 64 años. Enfermera. Natividad. Trabajo de campo. Entrevistada el 16 de abril de 2014.

rando a quienes la aún la buscan. También de Natividad están los recuerdos de don Venustiano[67], quien empezó como peón en el carrito, donde sacaban el mineral, y fue ascendiendo hasta sota minero. Dejó el sindicato porque le convenía más ser contratista, minero mayor. Aprendió con el Ing. Olmos: "Aprendí y se me quedó. Donde yo digo que está la veta, está". Recuerda que una vez nadie quería arriesgarse a sacar una bomba del nivel 6, que se había inundado por el ciclón que hubo en 1969. Él sí lo hizo. Recuerda: "Yo como estoy chaparrito pude, estuve tres días en el agua trabajando, salí amarillo, pero lo logré".

Holloway también ha desarrollado un análisis sobre el control del proceso de trabajo por parte de los trabajadores que logró la organización sindical:

> La posición de los trabajadores calificados dio un carácter particular al movimiento de la clase trabajadora del período, reflejada en la organización sindical (basada principalmente en los oficios) e incluso en la ideología de las secciones más revolucionarias del movimiento socialista, con su visión del socialismo en términos de control del proceso de trabajo por los trabajadores (Holloway, 1994: 2).

En los años posrevolucionarios en México, se gestó poco a poco la unión y defensa de gremios de trabajadores, entre ellos, los mineros. Como se describió en el capítulo pasado, los mineros de Natividad dieron serias batallas legales, aunque las perdieran al principio, pero lograron estar presentes en el Primer Congreso del Sindicato Industrial de Trabajadores Mineros, Metalúrgicos y Similares de la República Mexicana (SITMMSRM) y tener el número quince entre las secciones del país. Además, hay registros en que consta la existencia de la Liga Socialista de Mineros y Similares del Mineral de Natividad en Ixtlán y del Sindicato de Trabajadores de la Compañía Minera de Natividad y Anexas, S. A., organizaciones que se formaron previamente al Congreso Nacional. Es decir, como señala Holloway (1994), el control del proceso del trabajo impulsó esta ideología socialista con este enfoque socialista, como registra Sigüenza (1996)

---

[67] Venustiano Méndez. 65 años. Exminero. Vive en Xiacuí, pero es originario de Otatitlán de Morelos, Villa Talea de Castro. Trabajo de campo. Entrevistado el 6 de agosto de 2015.

"era común oír hablar a la gente de Natividad sobre lucha de clases, explotación y derechos de los trabajadores".

El capital no es capaz de dominar totalmente nuestras vidas. Aún en los casos en que nos ha enajenado los frutos de nuestro trabajo, la obra hecha por nosotros mismos, hay un espacio de esperanza. Hay recuerdos y olvidos en tensión y complementariedad. La potencia de recordar se hace presente en estas historias condenadas al olvido por los constantes cercamientos de la vida moderna que aspira al progreso. Después del agudo análisis teórico de Marx sobre el trabajo abstracto, pregunta con sarcasmo Gustavo Esteva: "¿Hay algo peor que ser explotados por el capital?". Responde: "Sí, no ser explotados por el capital". Muchos jóvenes buscan en los horizontes proletarios viéndose como necesitados de "educación", encontrar trabajo para ser explotados por el capital y obtener los satisfactores de la modernidad. Sin embrago, persisten subjetividades valientes que se atreven a ver más allá de tales aspiraciones y que están construyendo sus propias formas de hacer la vida más vivible, más acorde consigo mismos: jóvenes aun con posgrados concluidos que prefieren volver a sembrar las tierras de sus abuelos con el conocimiento que adquirieron en las escuelas, pero convencidos de que el mundo dominado por la mercancía no podrá cumplir con sus promesas de desarrollo. Es decir, están renovando las posibilidades del trabajo concreto que, ante todo, de formas variadas, están encaminadas a garantizar la reproducción de la vida material y simbólica, más allá de la mercancía; en la integralidad de lo humano: saber y sentir.

Contra los abusos: formas creativas de la pepena o huato

Desde este hacer emancipatorio del trabajo abstracto, desde este pequeño espacio de esperanza donde muchos mineros de Capulálpam y Natividad han encontrado las posibilidades de dar forma a sus vidas (Echeverría, 2001), también aparecen recuerdos y reflexiones, que organizan la experiencia vivida bajo el yugo del capital minero. Abren los ojos, develan la explotación, las injusticias y crean las formas de rebeldía en la vida cotidiana, y también resignifican prácticas y rescatan del olvido las viejas luchas de la gente explotada.

Los recuerdos de don Aniceto[68] sobre la minería parten de la alegría ya referida por el placer que encontró en su trabajo, en su vida vinculada a la minería que leemos aquí como formas de esperanza para el trabajo concreto, pero no se agotan ahí. Recuerda también el trato que recibieron de la empresa:

> Los dueños, los administradores de la minera despreciaban a la gente del pueblo... ellos tenían su propia ciudad dentro de las instalaciones de la mina. A la empresa no le interesaba la gente, solo el trabajo, hasta en Navidad había que trabajar, si acaso [la minera nos daba] una cobijita para los niños. Los administradores se juntaban con la policía que traían de Ixtlán para revisar las casas de los mineros, así nomás se metían y si encontraban piedras los acusaban de robo y los corrían sin liquidación, sin nada. Eso estaba muy mal, porque robo, realmente robo, era el que hacía la empresa. Este es nuestro cerro, nuestro mineral; el minero solo tomaba algo para completar su sustento. Además, ellos que se dicen los dueños ni siquiera son de aquí; ellos son los verdaderos ladrones.

Esta es la potencia de recordar que une las emociones como el coraje de la explotación y de los abusos, que vivieron los mineros, con la reflexión para organizar la experiencia y producir sentidos de rebeldía. A partir de ellos, la imaginación fluye para ensayar creativas formas del huato, o la pepena, esto es, sacar mineral de la empresa para completar el sustento en los momentos ordinarios, en la vida cotidiana. Estos recuerdos alimentarán la lucha años después, cuando el capital querrá volver a tierras de Capulálpam.

A este recuerdo de don Aniceto se unen muchas más historias, que en otros momentos de la tradición de lucha por lo común emergen para iluminarnos el presente. Permiten ver con claridad lo oculto de la explotación que en los momentos ordinarios de la vida cotidiana parecen normalizarse, pero que harán crisis y nos abrirán un fértil testimonio de la fuerza de los mineros para resistir:

> Somos dueños de estas tierras de la parte exterior por herencia que recibimos de nuestros antepasados y las hemos defendido con nuestras

[68] **Aniceto Pérez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado de 2012 a 2015.**

> propias vidas de invasiones extrañas. Tomamos de las minas lo indispensable para satisfacer nuestras necesidades, como los de los otros pueblos aprovechan la superficie para sus siembras; los bosques para hacer leña, carbón y maderas de consumo diario; los animales de caza para sus alimentos y la sal de las salinas, así como las truchas de las aguas de los ríos, sin que para ello nos hayamos enriquecido (...) los que se dicen dueños de las minas nos las han arrebatado en complicidad con el gobierno, aprovechándose de nuestra ignorancia y pobreza (...) para obtener alguna utilidad arriesgamos constantemente la vida como ningún otro trabajador... (Pérez-García, 1996: 268-269).

Este valiosísimo testimonio, que recogió Pérez-García, nos muestra este giro tan importante al señalar el despojo que han sufrido los mineros, el pueblo, por parte de los que "se dicen dueños de las minas... en complicidad con el gobierno". Devela lo que parecía estar oculto: el robo real, el ultraje, el pillaje que realizan los capitalistas y el Estado. Son signos distintivos y constitutivos de la necesidad del capital para existir.

Este recuerdo insiste en denunciar quiénes son los verdaderos dueños de estas tierras, y que no se trata de una disputa por la propiedad privada en el sentido como la requiere el capital para seguir expandiéndose. Sino que se trata de una noción basada en el trabajo colectivo, que produce valores de uso. Equipara la actividad minera de los gambusinos a las tareas que realizan campesinos, leñadores, pescadores; justamente actividades encaminadas a la reproducción de la vida comunitaria. La herencia es otra clave para el entendimiento de la noción de propiedad. Se miran como herederos de otras generaciones, que usan y disfruten estas tierras por la defensa de "invasiones extrañas". Esto nos remite a lo que venimos rastreando en la tradición de lucha serrana por lo común. No se agota pensar lo común como el territorio, el río, los bosques, las salinas, los animales, sino la relación que se establece con ellos. Es decir, lo común se teje en la relación de intercambio equilibrado: los mineros solo toman "lo indispensable para satisfacer nuestras necesidades", y en agradecimiento defienden el territorio cuando haya necesidad. Retomaremos este aspecto en el acápite siguiente, aquí lo más importante es señalar que la experiencia que se expresa en este recuerdo denuncia que la verdadera rapiña es del capital.

Contrariamente a la descripción de la sociedad feudal como un mundo estático en el que cada estamento aceptaba el lugar designado en el orden social, Federici (2010: 46-47; 50) nos recuerda que el estudio del feudo es, en cambio, la de una implacable lucha de clases. La autora describe momentos de gran tensión, como el asesinato del administrador o ataques al castillo del señor feudal. Encontró en su análisis un permanente litigio de los siervos por limitar los abusos de los señores: fijar sus "cargas" y reducir los muchos tributos que les debían a cambio del uso de la tierra. En este sentido, Scott (2000: 5) describe las múltiples e invisibles formas de resistencia, por las que los campesinos subyugados se han hecho famosos en todas las épocas y lugares: "Desgana, disimulo, falsa docilidad, ignorancia fingida, deserción, hurtos, contrabando, rateo..." Concluye que estas "formas de resistencia cotidiana", tenazmente continuadas durante años, abundaban en la aldea medieval, y sin ellas no resulta posible ninguna descripción adecuada de las relaciones de clase. Es importante destacar que dentro de estas históricas formas de resistencia cotidiana están los hurtos, el rateo, vistos así desde el que ostenta el poder económico y político, como el caso del señor feudal. Para este, eran robos si el campesino en su tributo entregaba animales enfermos, por ello, tuvo que imponer "pruebas de salud" a las gallinas y pichones. Sin embargo, coincidimos con Federici en que son formas de resistencia cotidiana para limitar la explotación que siente el proletario; en el caso de nuestra indagación, los mineros.

En los recuerdos de los gambusinos, que trabajaron para la minera, hay mucha alegría al contar las historias de cómo se las ingeniaban para sacar mineral de la empresa. Don Aniceto contaba que los mineros que sacaban piedras no las tenían en sus casas porque la gente de la compañía podía entrar a registrar y corrían el riesgo de ser despedidos. Las tenían en sus tierras de cultivo, allá es donde tenían las rastras para molerlas y sacar el mineral. También cuenta que las mismas enfermeras cuando pasaba al hospital le decían: "Don Cheto, ¿no trae por ahí una piedra?" Ellas no eran registradas al salir de la empresa. También dice que cuando nacían los bebés el minero le ponía el jal embarrado al cuerpo del niño, porque serían revisados sus padres, pero no el bebé. En el hospital de la minera se gestaban estas maneras para sacar el mineral.

Doña Adela[69] recuerda que cuando era niña, de nueve o diez años, había contratistas que tenían a su cargo un grupo de trabajadores; uno de ellos fue su padrastro. Se dedicaba a sacar el oro de Natividad. Conseguía que entraran a trabajar a la empresa unos peones, quienes, a determinada hora debían aventar piedras con mineral al río. Ahí estaban otros mozos que las recogían y las llevaban a unas casas en cuyos sótanos molían las piedras y sacaban el polvillo, que tenía el oro. Para llevarlo a Capulálpam, donde estaban los compradores, la usaban a ella. Le amarraban el mineral al cuerpo, la subían a un caballo que ya se sabía el camino de Natividad a Capulálpam. Allí ya la estaban esperando, le quitaban el mineral y le ponían el dinero con el que regresaba a Natividad con su padrastro. Cuenta doña Adela que era muy pesado para ella, que le dolía la espalda porque pesaba mucho el metal. Cuando descubrieron los de la empresa lo que hacía su padrastro, huyó, dicen que se fue a Toluca, nunca supieron de él.

Polo Ortiz, un gambusino joven de Natividad, que trabajó en los últimos años de la minera y que ya no obtuvo liquidación, recuerda que en realidad ya no trabajaban en la mina por el sueldo, porque ya habían desaparecido los sindicatos, que les convenía ir por el huato para ver qué podían sacar. Cuenta que unos que les tocaba barrenar la veta se agachaban para que el polvillo se les quedara en la espalda, no se bañaban para juntarlo ya en sus casas, y de ahí sacar algo. Él tenía otra estrategia: se llevaba un calcetín de bebé, hacía una bolita de mineral y se la amarraba a la entrepierna para que a la hora de la salida, aunque lo revisaran, no se darían cuenta. Recuerda que había veladores que los revisaban y sabían quienes sacaban piedras o polvillo; ya mejor ni los denunciaban, mejor les pedían una piedra o dinero.

Es importante notar en estas historias que las piedras con mineral se usaban como intercambiables. Por ejemplo, Víctor Gutiérrez recuerda ver a su papá, que era el "panquelero" —panadero, que hacía panqués— cambiando pan por piedras de los mineros. Incluso, recuerda: "Yo de chamaco, en la secundaria, si quería un pantalón, unos zapatos, unos tenis,

[69] **Adela López Ramírez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistada desde 2012 a 2016.**

mi papá me daba un montón de piedras y me decía: ponte a moler y lo que salga de ahí es para ti". En este sentido, se usó el mineral como un elemento para los intercambios entre las personas; el trabajo en las rastras para moler piedras era una actividad que se homologaba a los trabajos familiares como cuidar animales y limpiar la parcela. Es decir, una de las actividades para la reproducción de la vida comunitaria.

Hay muchos otros recuerdos como estos en que los mineros cuentan con alegría lo que podían conseguir de mineral en piedras de la mina. Con la claridad, dejan ver que no era un robo, sino una forma de completar su sustento, una forma de que la empresa no se llevara todo. La potencia de recordar resignifica actos, que bajo una lectura normalizada como uno de los pecados condenados por doctrinas religiosas se juzgan como robo. Permite advertir sentidos en que este mismo acto, por un lado, se comprenda en la dimensión metabólica de lo que se requiere para la reproducción de la vida material, y por otro lado, visibiliza que el acto de robar lo ejerce aquel que acusa al minero por quedarse con mineral, es decir, la misma empresa.

Al cerro se le pide permiso

Escuché también recuerdos muy potentes hoy para repensar la relación sociedad y naturaleza. Es una sabiduría que parecía condenada al olvido. Expone formas de vivir hoy, que nos dan cuenta de que la vida, el agua, los alimentos no los crea la industria ni el mercado; sino que solo están en la naturaleza, vienen del trabajo concreto en la tierra, del cuidado de los animales, de los peces del río o del mar.

Hoy la comida, nuestro sustento necesario para seguir vivos, está mediada por el capital. Es parte del "inmenso arsenal de mercancías" en que se "aparece", queda el semblante de la riqueza de las naciones, como dice Marx (1999 [1867]: 3). La separación entre quienes producen los alimentos y los consumidores es una brecha que cada vez más ha acrecentado el capital para provocar olvido. Busca que olvidemos que dependemos de la tierra cultivable, del agua, del sol y del aire para su producción. La relación entre productores y consumidores está mediada por el mercado, que se erige como el máximo principio organizador de la sociedad; dirige los intercambios para la generación de plusvalor y no

para la satisfacción de necesidades humanas. El fetichismo de la mercancía oculta significados vivos, los condena al olvido.

No obstante, los mineros de la Sierra Juárez aún cuentan historias que rescatan del olvido saberes en que se simbolizan sentidos del entorno natural. Por ejemplo, recuerdos de los cerros, vistos como elementos vivos con los que se establece una relación respetuosa. El abuelo y el padre de don Aniceto le dejaron la enseñanza de que "al cerro se le pide permiso" para sacar oro, para encontrar la veta. Se habla con él: "No vengo aquí por mi gusto, sino por mi necesidad". En esta frase está condensada una forma de la relación con la naturaleza. De igual forma, el testimonio del minero, que recuperó Pérez-García (1996), nos recuerda la razón del trabajo vivo: la satisfacción de necesidades para la reproducción del vivir familiar, comunitario; no para la acumulación capitalista. Dan cuenta también de la dimensión simbólica de la vida social, donde se van conformando un grupo de sentidos que organizan la experiencia sensible con la naturaleza.

Desde los debates críticos, Navarro (2012: 27-28) encuentra dos grandes procesos mediante los cuales el capital lleva a cabo la separación forzada y violenta de las personas de sus medios de existencia, y específicamente, de los bienes naturales o ecológicos. Por un lado, señala la disolución del vínculo común con la tierra, el territorio y la naturaleza; y por otro lado, el debilitamiento de los lazos comunitarios sociales. Además, puntualiza que la tierra y el territorio no solo se pueden entender como espacio geográfico determinado, sino como un entramado complejo y dinámico de relaciones sociales y culturales situadas históricamente. Es decir, la naturaleza no puede verse solo como los medios de existencia o bienes ecológicos, sino como una compleja red de interrelaciones, una base común de la que somos parte y que garantiza la subsistencia de los animales humanos y no humanos del planeta.

La economía de mercado sigue separando a las personas de la naturaleza, lo cual implica imponerles olvido de sus capacidades para el trabajo vivo y de ver su potencialidad para generar las condiciones materiales necesarias para la reproducción. El mercado depende de la naturaleza y del trabajo concreto, pero tiene que operar a través de producir olvido, negándolos, invisibilizándolos y acallándolos. Este silenciamiento requiere de la subordinación de los valores de uso para la reproducción

del capital, pero lo más grave es que necesita mercantilizar los mundos de vida anclados al territorio y a la naturaleza. El mercado, de la mano de la tecnología, ha intentado dominar la naturaleza, reduciéndola a materia prima para el proceso productivo. Nombra "recursos naturales" a la naturaleza, borrándole de tajo los sentidos culturales, que cada comunidad históricamente ha ido construyendo y construyéndose con ella. Estos sentidos quedan en el olvido, y se impone un lenguaje mercantil-estatal que convierte la naturaleza en una mercancía, como recursos útiles o materias primas que tendrán valor según las leyes del mercado.

Dentro de los ejemplos más recientes de esta mercantilización están las políticas públicas en materia ambiental que nombran lo que nos da la naturaleza, que es vida, como: "servicios ambientales" y por los que se debe "pagar": el mismo paisaje, la vista y la visita a los bosques conservados, a los manantiales cuidados, etc. Es terriblemente perverso este enfoque porque, por un lado, pagan a las comunidades por conservar sus bosques, sus territorios, los "recursos" que hay en ellos; pero, al mismo tiempo, los privan de su uso. Por otro lado, los condicionan a una reglamentación burocrática agobiante para que puedan obtener el "pago por servicios ambientales". Estas políticas minan los vínculos ancestrales, las prácticas comunitarias para conservar y aprovechar el entorno natural, que les ha permitido existir. Cuando se recibe un pago por realizar una tarea propia, empieza su enajenación; se comienza a hacer por el estímulo del pago e inicia su proceso de olvido. En conjunto, provoca no solo un cambio en el modo de producir, sino en lo que Roux denomina "dislocación del orden civilizatorio", en tanto se desarticula la autopercepción de los seres humanos en su relación con la naturaleza y en el modo de vinculación con los otros: instrumentalización de la naturaleza, ruptura de vínculos comunitarios, cosificación de la vida social y despersonalización de las relaciones humanas (Roux, 2005: 68).

Con base en la propuesta de Leff (2004: 339), sobre racionalidad ambiental, Navarro (2012) señala que la visión de los bienes comunes naturales proviene de las racionalidades que niegan y subvierten el capital y la forma mercancía en el proceso metabólico de reapropiación social de la naturaleza. Se trata de variadas formas de mirar el mundo que conciben a la naturaleza como la base común de la vida humana y no humana, una totalidad sumamente compleja de relaciones hombre/mujer-naturaleza, que

no puede ser convertida en mercancía, como lo determina la lógica instrumental y de exterioridad con la que opera el capitalismo. En palabras de Leff, esta racionalidad ambiental, expresada en una praxis que se opone a la mercantilización de la naturaleza, empuja prácticas que resisten al desarrollo capitalista que devasta el mundo natural para seguir en su carrera sin fin de acumulación de capital, aunque a su paso destruya las relaciones comunitarias que defienden su territorio como fuente para la vida material y simbólica. Esta praxis guarda, en los recuerdos de las comunidades, las pistas aún vivas de las relaciones humano-naturaleza, que responden a otra lógica, a otra forma de pensar, ser y vivir en el mundo: las formas aún vivas de la civilización mesoamericana como lo sostiene Bonfil Batalla (1987).

En la historia de los pueblos americanos hay un momento constitutivo colonial, que transforma la relación con la naturaleza. La conquista transforma a pueblos agrarios en pueblos extractivistas; reduce sociedades complejas, las corta y las lleva a ser extractivistas para la acumulación del capital (Tapia[70], 2015). Sin embargo, pese a la conquista europea, los pueblos americanos han encontrado formas muy singulares para resistir a estas imposiciones, que no solo están en el plano de la producción, sino en su ser cultural. De ahí que es fértil profundizar en la propuesta de Bonfil Batalla en su célebre distinción del México profundo e imaginario. El primero es de ascendencia cultural mesoamericana y el segundo representa el amplio bagaje cultural occidental, que llega a América con la conquista europea, y que no concluye con el surgimiento de las naciones independientes, sino que continuará en los imaginarios republicanos, liberales y neoliberales.

Pensar en matrices civilizatorias enfrentadas puede resultarnos fértil como distinción analítica, pero nunca como realidades absolutas y acabadas. Nos parece interesante recuperar de Guillermo Bonfil Batalla la noción de México profundo como la resistencia de los pueblos de México por seguir siendo los protagonistas de su historia, como luchadores con las más creativas y sorprendentes estrategias, según las circunstancias de dominación a que se hallen enfrentados:

---

[70] Curso impartido en el Centro de Estudios para el Desarrollo Económico y Social (CEDES) de la BUAP, por Luis Tapia en abril de 2015.

> No es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos que son una manera de expresar y renovar su identidad propia; callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia (Bonfil- Batalla, 1987: 11).

Reafirma el sentido de tradición de lucha que venimos rastreando: ante los cercamientos del capital por dominar nuestras vidas bajo la forma mercancía, bajo la organización social que implican las leyes del mercado, siempre hay espacios de esperanza donde se gestan formas en que los pueblos forjan su defensa; a veces de una manera silenciosa, otras veces con una manera abiertamente contestataria, van tejiendo las historias de su rebeldía y de su vida. El trabajo de Bonfil es muestra de esto:

> He intentado mostrar que todas esas formas de resistencia son finalmente facetas de una misma lucha, permanente, tenaz: la lucha de cada pueblo y de todos en conjunto por seguir siendo ellos mismos... (Bonfil-Batalla, 1987: 14).

Otro aspecto que vale la pena recuperar del análisis de Bonfil es poder pensar a los pueblos vivos que guardan "maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado proceso histórico" (1987: 21). Esta manera de su singularidad cultural que les permite ser y vivir el mundo desde otra mirada construida tras una densidad histórica vinculada a la civilización mesoamericana no está en el pasado, es presente y es persistente en la potencia de recordar que se expresa en narraciones y en acciones de la gente hoy.

Parte de este singular modo de ser, de habitar en el mundo, es la relación con la naturaleza. Bonfil en el seguimiento de las culturas precolombinas destaca que el poder de los valles de México como punto de articulación descansaba inicialmente en el aprovechamiento óptimo de las características del medio natural, mediante el uso de tecnologías agrícolas mesoamericanas y el desarrollo de formas de organización social que permitían el control de una población numerosa y dispersa (1987: 27). Es necesario destacar que, como arriba lo señaló Tapia, los

pueblos americanos eran fundamentalmente agrícolas y justamente llegaron a ello por la relación con el entorno natural propio. Además, Bonfil enfatiza que estas prácticas no están del todo borradas ni eliminadas, como ha sido la pretensión de la perspectiva europea-occidental. Sino que resisten al olvido, ya que las múltiples formas en que los mexicanos recurrimos a elementos de la civilización mesoamericana para establecer una relación armónica con la naturaleza revelan algo muy complejo y rico que rebasa la "supervivencia" de tecnologías aisladas, obsoletas, atrasadas, sino que están vinculadas a un acervo de conocimientos que son resultado de experiencias acumuladas y sistematizadas durante siglos y que son consistentes con maneras propias de ver el mundo y entender la naturaleza, con esquemas de valores profundamente arraigados, con formas particulares de organización social y con el universo correspondiente a la vida cotidiana. Es decir, son parte de una cultura viva (1987: 36).

La religiosidad también es un aspecto que nos permite de forma general establecer una distinción entre estas dos matrices civilizatorias: la occidental y la mesoamericana. Para la primera, monoteísta[71], la deidad principal es el padre creador del mundo natural, puesto a los pies y al servicio del primer hombre Adán, quien junto a Eva cometen el pecado original, por el que Jesús, hijo de dios padre, padecerá por los pecados de los hombres para librarlos de la condena eterna: el infierno. El cuerpo de Jesús está en la hostia consagrada y guardada en el sagrario, bajo llave, ahí es el lugar específico de la deidad occidental. En la forma ortodoxa griega, las imágenes de Jesús y María están en un dispositivo en forma de libro con un cerrojo; regularmente está abierta, pero se cierra cuando dios no debe ver lo que hace el hombre. Para la segunda, la religiosidad mesoamericana, politeísta, las deidades están en contacto directo con las personas: están en el agua de la lluvia, en el calor del sol,

[71] El cristianismo católico principalmente es la religión impuesta por la conquista europea, sin embargo, esta distinción permite visibilizar las formas diferentes de percibir la noción de dios y de la relación del humano con este, aunque también es importante señalar que existen muchas corrientes dentro de él. Algunas que fueron fuente para la emancipación de grupos americanos, principalmente recordamos la vertiente de la teología de la liberación, cuya interpretación del cristianismo cobijó movimientos sociales e indígenas muy importantes.

en la tierra, en el aire. La relación con sus deidades está directamente relacionada con el entorno natural, con el saber de su entorno, de sus estaciones arraigadas en las prácticas agrícolas. Del largo sincretismo que han seguido al enfrentarse ambas religiosidades, podemos reconocer en las prácticas actuales cómo a pesar del dominio de la primera, la segunda nunca ha cedido del todo e insiste en ser recordada.

Con base en estas reflexiones, los recuerdos sobre cómo se relacionan los mineros con el cerro, con el oro, resultan muy significativas para seguir repensando nuestra propia relación con el entorno natural del que obtenemos el sustento de la vida. Regresando al recuerdo de don Aniceto de que sus abuelos le enseñaron que "al cerro se le pide permiso", hay que destacar que dedicarse al oro, no era una actividad para cualquier persona, eran "gente muy especial", con un don para encontrar el tesoro y seguirlo sin perderse. Desde la religiosidad mesoamericana, el cerro es un ser vivo, "los minerales tienen dueño", por ello hay que pedir permiso. Don Aniceto, heredero de esta sabiduría, la empleó aun cuando trabajó para la empresa. Ahí dentro, en los túneles, era feliz, y ahí también estableció un diálogo con la mina, decía: "la madera avisa, el cerro avisa", refiriéndose a los peligros que había cuando estaban partes frágiles en los ademes de madera que dan soporte al túnel, o secciones de tierra sueltos donde podría haber deslaves o derrumbes. Con este saber, cuidaba a su cuadrilla de mineros previendo por lo menos dos salidas de la labor donde estuvieran trabajando. Cuando los equilibrios de esta relación con el cerro se rompían, había consecuencias.

Doña Carmen y doña Chona eran "señoras grandes" que sabían lavar oro en el río, mujeres nacidas hacia el último cuarto del siglo XIX. La minería ha sido también actividad femenina. Eran mujeres que también se dedicaban a otras actividades del campo y de pastoreo. Eran muy buscadas para que les enseñaran a encontrar mineral. Mónica Pérez[72], nieta de doña Carmen, recuerda las historias que su abuela le contaba. Decían que el oro era muy codiciado por el "Malaya". Una vez camino a Natividad, doña Carmen se lo encontró en forma de un perro negro; le aventó

[72] Mónica Pérez Ramírez. 46 años. Profesora. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistada el 23 de agosto de 2013.

como cincuenta piedras y con ninguna le pegó. En otra ocasión, por la noche, se le apareció un jinete. Ella siempre cargaba velas y ocote, hizo una cruz, pero el jinete no se iba; ella empezó a sentirse mal, a sentir que la cabeza le crecía. Entonces, supo que era Malaya, le arrojó la cruz de ocote y todas las piedras que pudo, el jinete desapareció pero envuelto en lumbre. En otra ocasión, en que estaba tranquilamente lavando oro en el río, se le apareció el Malaya, pero ahora en forma de una alzada repentina de agua. Ella lo sintió y apenas le dio tiempo de correr, si no se la hubiera llevado el río.

Doña Adela López[73], quien siendo niña aprendió a lavar oro con doña Chona y doña Carmen, también trabajó en la casa de don Enrique Meixueiro haciendo mandados. Él era el minero mayor, unos decían que era "el Catrín". Tenía un cuarto hasta el final de su casa que estaba al lado del río junto a la minera, donde nadie podía entrar, ni su esposa. Pero doña Adela, que siempre fue cusca, una vez entró hasta ahí y lo vio sentado en una silla frente al río... hablando, pero no había nadie ahí. Entonces, doña Adela entendió lo que pasaba: ahí hacía el acuerdo con el dueño del oro para que pudieran encontrar la veta de oro. Pero había un pago: vidas de mineros.

Así como estas historias, hay muchas en versiones distintas: el Catrín, el dueño del cerro, el Diablo, un ser con quien se debía acordar el intercambio de vidas por oro. Una de las historias más recurrentes es el "Ing. de México". Siempre que venía "había muerto". Venía a hacer el trato. Al día siguiente, había algún accidente, por lo menos uno o dos muertos; por eso, cuando los mineros se enteraban que había venido, faltaban a trabajar por miedo que a ellos les tocara.

Con todos estos recuerdos, se han ido construyendo saberes de estas experiencias. Como dice doña Adela[74]: "pocos conocen el oro y la vergüenza". Hay quienes ven en una piedra algo que brilla y piensan que es oro, pero se equivocan; el oro, por el contrario, en las piedras es lo más oscuro. También ella cuenta que salió a buscar "su tesoro". Era un día

---

[73] Adela López Ramírez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistada desde 2012 a 2016.

[74] Adela López Ramírez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistada desde 2012 a 2016.

de muertos, fue con su esposo a un terreno donde sabía que había oro enterrado. Empezaron a cavar por lados opuestos, uno por donde sale el sol, y otro por donde se oculta. Ella encontró un cráneo, luego los huesos, las canillas, el espinazo... su esposo le habló diciéndole que había encontrado un muerto, ella le contestó: "Cállate, que te va a escuchar". En eso, sintió la olla, le hizo tin... tin, tin, vio el oro. Entonces, por encima vio un "medio hombre" que carcajeándose le dijo: "¿Qué están haciendo, Adela?". "El diablo", le contestó ella. Supo que ya se había cebado. Le quitó el apastle a la olla y solo había carbón. Reconoció después al hombre que se le apareció: Hermilio; por ese tiempo estaba muy enfermo, en cama, poco tiempo después murió. Ella supo que ese tesoro no era para ella. Volvieron a cubrir a los muertos y hasta ahora nadie ha encontrado esa olla. Aprendió que cada quien tiene su tesoro y ese no era para ella. Esta historia también es muy frecuente. El saber que cuando hay mucho interés en encontrar un tesoro, mucho deseo de encontrar oro, aunque haya, se les vuelve carbón.

Encontré otros recuerdos de la relación con la naturaleza en estos pueblos serranos, más allá del interés principal que es la minería, pero que se relacionan y permiten introducir una de las tensiones actuales de Capulálpam en la lucha antiminera. Doña Adela recuerda un rito que hacía la gente más religiosa, la más apegada al templo católico de Capulálapam, que data del siglo XVII. Ellos, en peregrinación, con rezos, agua y mucha devoción iban al Zachi, un paraje entre Capulálpam y Yotao. Es un lugar muy alto y con una vereda muy agreste. Ahí había una piedra con forma de un toro y una fuente. Ahí rezaban, bañaban al toro, ponían el agua en la fuente y hacían una ofrenda con lo que llevaban, la enterraban y después compartían el taco que llevaban. Cuando apenas venían regresando, la lluvia ya los alcanzaba. Estas historias de pedimento de agua también son muy comunes en muchos pueblos. En ellas se nota el sincretismo religioso. La peregrinación, la ofrenda al cerro en una parte alta para pedir el agua, las lluvias, las buenas cosechas, pertenecen a la cultura mesoamericana. Tras la conquista cristiana se introducen los rezos y los santos de la liturgia católica, pero siguen mostrándonos cómo la relación con la naturaleza, aún bajo estas formas de religiosidad de base occidental, insiste en ser recordada; resurgen del olvido en manifestaciones actuales.

De aquí la molestia de doña Adela con la Fiesta de Tierra Caliente que Capulálpam realiza desde 2012, bajo las actividades propias de Pueblo Mágico. El propósito de esta fiesta es el fortalecimiento de las relaciones intercomunitarias para que se sumen al esfuerzo de seguir insistiendo en ratificar el rechazo al regreso de la explotación minera en territorio serrano. Es una estrategia de la lucha para tomar el recurso y usar la divulgación de un evento para captar turismo para el Pueblo Mágico, pero seguir manifestando su negativa a la minería. Sin embargo, para algunas personas como doña Adela les parecen terribles porque desvirtúan la tradición del pedimento de agua.

En esta fiesta salen en procesión después de la misa; las autoridades comunales y municipales encabezan la peregrinación llevando una cruz de madera. Rezan el rosario y la banda toca música religiosa. Al llegar, el grupo de la tercera edad, donde no está doña Adela, realiza el ritual con oraciones católicas, dirigen la ofrenda a la Madre Tierra y piden seriedad y respeto a los presentes. Pero el ánimo festivo desborda la solemnidad solicitada. Se vuelve un espacio para la denuncia de los daños que causa la minería. Se suman otras comunidades, que también están en lucha. Están presentes solidariamente las autoridades de por lo menos cinco pueblos, que con Capulálpam también reiteran su no aceptación de la explotación minera en sus territorios. También hay visiblemente diferencias en la comida y bebida de la gente del pueblo, que va a convivir, y la del resto de los visitantes, que van por el atractivo turístico de conocer una fiesta del Pueblo Mágico. Se advierten los recursos destinados para traer músicos de Oaxaca y hacer un momento muy festivo. Aun con estas tensiones, la lucha antiminera de Capulálpam insiste en no ser olvidada, pero de fondo pueden estar gestándose ya otros aspectos en que peligre la resistencia de este pueblo serrano. De ello nos ocuparemos en la parte final de este trabajo.

Capulálpam y Natividad: tensiones abiertas frente a la minería

Tras la escucha atenta a los recuerdos de la gente tanto de Capulálpam como de Natividad frente a su historia minera, analizar la vida actual de ambas comunidades implica un reto ético y muy serio para exponer críticamente sus tensiones. La potencia de recordar se expresa en una es-

trategia barroca para la producción de decisión política y para gestar las actividades encaminadas a la reproducción de la vida, a la defensa de lo común; ancladas en la tradición de lucha serrana. Emerge la actualización de las formas de organización comunal con sus pugnas políticas externas, y continúan las relaciones intercomunitarias en la convivencia cotidiana.

El tejido de las historias entre recuerdos y olvidos leídos en la densidad histórica, que abarca esta región de la Sierra Juárez, puede comprenderse como una estrategia barroca por la reproducción de la vida y la defensa de la capacidad colectiva para producir decisiones políticas. Con base en las reflexiones sobre el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, del proceso de resistencia-adaptación desde la perspectiva de la comunalidad propuesto por Martínez-Luna (2010) y de una forma muy oaxaqueña de responder ante los ataques, antes descrita, la forma "tlacuache". Pensamos en mirar las tensiones entre estas comunidades que comparten un pasado minero, pero que hoy se afirman en posturas aparentemente contradictorias frente a la minería. No obstante, en la vida ordinaria se expresan en formas sencillas de convivencia, que implican este barroquismo de recuerdos y olvidos en historias variopintas de defensa de lo común.

Echeverría (2000: 37) señala que el término *ethos* tiene la ventaja de un doble sentido, por un lado, se lo puede entender por refugio o abrigo; y por otro lado, está relacionado con los usos, costumbres y comportamientos automáticos de una comunidad o de una sociedad. Es un modo de ser o una manera de imponer nuestra presencia en el mundo. El *ethos* barroco nace como consecuencia de la destrucción de los mundos prehispánicos por parte de los conquistadores europeos. Está muy relacionado con el modo en que los indios se inventan, junto con los españoles, una manera de sobrevivir o de cohabitar, principalmente después de la guerra de Independencia. Si bien los antiguos códigos culturales fueron arrasados por el código civilizatorio del vencedor europeo, se reconstruyó una civilización occidental europea, lo que Bonfil- Batalla (1987) lee como el México imaginario, pero sostenida en su núcleo por los restos del código indígena que debió asimilar el México profundo, que nunca ha sido del todo acabado.

En este sentido, coincide con la perspectiva de Martínez-Luna (2010: 80) al pensar la comunalidad como "nuestra manera de pensar,

se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial". De esta misma forma, en Oaxaca es muy común la frase "hacerse tlacuache", aludiendo a la estrategia de supervivencia de este marsupial mexicano que tiene la facultad de quedarse inmóvil con apariencia de estar muerto ante sus depredadores, y con ello, logra que lo suelten y aprovecha este breve momento para escapar. Esta manera tlacuache de actuar aparenta estar indefenso, derrotado, inmóvil, pero en realidad es una estrategia para escapar del peligro, de sobrevivir y luego hacer su vida.

De acuerdo con Echeverría (1998), durante mucho tiempo —entre los siglos XVIII y XIX—, el término barroco tuvo un sentido peyorativo, era sinónimo de recargado, de desmesurado y hasta de irracional. Se decía que era una expresión de la simulación que termina por transformar al arte en un instrumento de lo festivo. De ahí que el *ethos* barroco promueve un tipo de comportamiento que intenta permanentemente romper con las reglas y las exigencias impuestas por el canon clásico o por las relaciones capitalistas de producción. Es decir, es una estrategia que se resiste a aceptar la destrucción de los valores de uso, promoviendo y reivindicando las formas sociales de la vida. El *ethos* barroco opera en parte como una forma de rebelión dentro de la subordinación al capital, y lo hace activando la teatralización de la vida, impulsando las dimensiones de lo imaginario y construyendo mundos ficticios. De esa manera puede rescatar, al menos por unos instantes, la riqueza cualitativa de la vida, aun en medio de la devastación que implica el sacrificio al que estamos expuestos en manos del capital y su lógica de acumulación. Por otra parte, el *ethos* barroco genera, conserva y produce otra cosa que desafía el orden moderno capitalista. Por ello, para el *ethos* barroco el rescate de lo lúdico y lo festivo es esencial como elementos que reivindican lo humano. En el sentido capitalista y moderno, el *ethos* barroco es muy poco productivo, ya que no contribuye para nada al incremento "necesario" del "famoso" Producto Interno Bruto, más bien lo obstaculiza. Opera justamente como una especie de resistencia al productivismo moderno. Por eso se suele escuchar a menudo que los países latinoamericanos no estamos hechos para el progreso, para la disciplina o el sacrificio produc-

tivista; aspectos que son indispensables para una vida moderna —capitalista— o para el *ethos* realista (Echeverría, 2006).

Es posible, desde esta perspectiva de estrategia barroca, de resistencia-adaptación, siempre mostrando una cara diferente y novedosa, o bien, con esta forma "tlacuache", analizar las tensiones entre Capulálpam y Natividad en estos tres ámbitos: la lucha por defender lo común, la producción de decisión política y la organización comunitaria, a través de los recuerdos que atraviesan la historia de minería a estos pueblos serranos.

Lo común como la relación social con los elementos del entorno natural, que permiten la reproducción de la vida y su defensa en la extensa tradición de lucha que hemos venido rastreando en los recuerdos y olvidos sobre la minería, es mucho más claro en el caso de Capulálpam porque tiene un amplio territorio que defendió en los años 80 con otros pueblos de la explotación forestal estatal-privada. Como concluye doña Adela[75]: "En nuestro tiempo, ¡fuimos chingones, quemamos maquinaria de la Papelera, rompimos puentes para que ya no sacaran la madera y ganamos el monte!". Emprender la lucha contra la minería es muy comprensible precisamente por este vínculo con la naturaleza y su defensa. También ella afirma: "La mina solo muertos, contaminación, falta de agua". Lo común en Capulálpam se defiende y se renueva en sus relaciones comunitarias, que unen al pueblo más allá de las diferencias y tensiones que haya al interior.

En Natividad, sin embrago, no se puede encontrar este aspecto: el territorio[76]. Precisamente porque es un municipio que carece de él, su predio son 28 hectáreas, principalmente urbanas, en torno de las deterioradas instalaciones de la empresa minera. No obstante, lo común en Natividad se genera en los recuerdos de la bonanza pasada, de la comunidad imaginaria del apogeo pasado. En ella se despliega lo que Echeverría describe como las "dimensiones de lo imaginario, construyendo

---

75 Adela López Ramírez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistada desde 2012 a 2016.

76 En el capítulo 3, fue discutido el territorio en Natividad, como uno de los pilares de la comunalidad, a la luz de la categoría espacio con Lefebvre (1991), que desborda la dimensión física y geográfica.

mundos ficticios para rescatar la riqueza cualitativa de la vida dentro de la explotación del capital". El trabajo asalariado fue el horizonte que dio origen al asentamiento humano que al paso del tiempo se fue constituyendo en comunidad; impulsando la organización comunitaria con su forma particular: su asamblea, cargos, comisiones, fiestas. Lo común se regenera en la defensa de la misma mina deteriorada, que empieza ya a trabajar. Don Chencho recuerda que casi ya para el cierre definitivo de la empresa, él luchó por la liquidación de sus catorce años trabajados ahí y por la de sus compañeros. Cuando le preguntaban al ingeniero encargado quién les iba a pagar su tiempo, este les respondía: "pues el patrón". "Y ¿dónde está el patrón?". "Pues en España". "y ¿cuándo viene o cómo nos va a pagar?". "Pues no sé", fue su respuesta. Don Chencho se organizó con sus compañeros para no dejar salir el camión en que llevaban muebles muy finos de los que usaron los dueños. Él salió de la empresa y puso un tubo a la salida de la carretera. Enfrentó a los tres que iban en el camión: "de aquí no sale nada de la compañía hasta que nos liquiden a todos". El camión se dio la vuelta. Con esta acción lograron que el ingeniero les dijera que ya en una semana de cinco en cinco le iban a pagar.

La relación que establecieron con su fuente de trabajo bajo los recuerdos y olvidos, de que es la fuente de la riqueza y fama de su pueblo, sigue impulsando su alegría por su apertura, aunque sean pocos y mal pagados los empleos. No obstante, también la potencia de sus recuerdos les permite develar hoy cuál es el verdadero valor del oro, tan codiciado por la empresa; les permite ver otros matices de esas dimensiones imaginarias y enfrentar lo real que está manifestándose. Por ejemplo, orfebres como don Chencho dicen que aunque les fascina el trabajo en la mina, barrenar sobre todo, él ya no regresaría por 1300 pesos semanales que es lo que están pagando. Ahora que cerró la mina, él con su trabajo aprendió qué es el oro, cuánto vale en realidad. Dice que "por muy jodida que esté la semana", saca 2000 o 3000 pesos semanales, pero por lo regular gana entre 7000 u 8000 pesos semanales. Natividad no olvida las muertes, las enfermedades, la explotación. Las reconoce y le duelen. Sin embargo, no puede ir en contra de aquello por lo que sienten arraigo: la mina; a pesar de que ya empiezan a sentir los estragos, el agua que les da el municipio vecino, Xiacuí, empieza a escasear, la quitan por las noches; en las madrugadas, perciben el hedor del secado a cielo abierto del mineral ya mezclado con químicos.

Las tensiones para la producción colectiva de decisión política para la reproducción de la vida material y simbólica se expresan en Capulálpam en varios aspectos. En primer lugar, después de la minería, a su cierre total, ya estaban en camino los frutos de la lucha forestal, es decir, se estaban fortaleciendo las capacidades técnicas de las comunidades forestales para el aprovechamiento del bosque, por ellas mismas y por sus organizaciones intercomunitarias. Se abrían fuentes de empleo en las mismas empresas comunitarias: el aserradero, la trituradora de piedra, el ecoturismo y la envasadora de agua. Los proyectos que se gestionaban con el gobierno eran compartidos: una parte del gobierno, otra aportación de las empresas comunitarias y el tequio de la comunidad. Así se fortaleció la infraestructura del pueblo y la cohesión comunitaria, principalmente por el fomento del tequio, el trabajo que duele; pero que reditúa en el respeto que logras en tu comunidad. Además, en este tiempo, tanto los gambusinos como los orfebres incrementaron sus actividades en Capulálpam y en Natividad.

En 2008, Capulálpam recibe el nombramiento como primer Pueblo Mágico en el estado, y fue el único por ocho años. Esta relación con el gobierno federal y estatal ha sido la más tensa. Por un lado, son los años en que Capulálpam ha desplegado el antagonismo contra la minería. Desde 2005 empieza a vincularse con diferentes organizaciones estatales, nacionales e internacionales que luchan contra la minería y están preparando los eventos de 2010 y 2013, los encuentros regional y mesoamericano en contra de la minería. Logra la clausura parcial de la empresa minera. El nombramiento de Pueblo Mágico es claramente una forma del gobierno para calmar la rebeldía de la comunidad, aunque ha sabido sacar provecho de él. Sin embargo, también en ciertos momentos se ve limitado por el cumplimiento de las reglas de operación del programa gubernamental. Este programa empezó a crear tensiones al interior de la comunidad al preguntarse quiénes son los beneficiados. Se advierten diferencias entre quienes viven en el centro de la población y la periferia, ya que en el centro es donde comienza el proceso para arreglar calles, fachadas de casas, etc.

De estas tensiones, también aparecen las pocas familias que tienen ingresos fijos porque tienen trabajo fuera de Capulálpam, principalmente en la ciudad de Oaxaca. Cuentan con el recurso económico para

poner una posada, un hotel, un restaurante, una mezcalería aprovechando el flujo constante que hay los fines de semana en Capulálpam, no solo por ser Pueblo Mágico, sino porque hay ya un trabajo comunitario para difundir el ecoturismo. Son una población de fin de semana, ya que deben estar fuera durante la semana por sus trabajos. La gente que no tiene estos trabajos fuera y vive en la comunidad también resiente que la diferenciación económica se está marcando más. La preocupación por los barrios más alejados está presente en las autoridades: han gestionado proyectos de huertos orgánicos, pero "la gente no va, o va, se anota y ya no regresa", dice don Javier García[77], quien fue comisariado de bienes comunales.

El ser Pueblo Mágico como una estrategia "para tenerlos quietos", como la ve don Javier García, no le ha salido al gobierno:

> Cada apoyo que nos dan condicionado a recuperar una tradición, hacer fiestas para atraer al turismo, nosotros la usamos para en todo seguir diciendo que estamos en contra de la minería. Nos apoyaron para el museo, pero con su mural de nuestra historia, donde denunciamos lo que fue la minería: los muertos, el Catrín. A la fiesta de Pueblo Mágico le ponemos su exposición fotográfica de todo lo que nos dejó la minería: la contaminación del río. El festival de Tierra Caliente es para juntarnos con los pueblos vecinos que nos apoyan e insistir en que en nuestros territorios no queremos minería. En los recorridos que hacemos a la Y, es para que la gente y los niños principalmente conozcan la riqueza natural de su territorio y vean que la minería nos quitó el agua, que debemos cuidar el venero de la Y. En los concursos de patios y jardines les ponemos sus proyecciones de documentales sobre todos los daños que causa la minería. En todo, en todo lo que nos piden cumplimos, pero con nuestro sello: "Sí a la vida, No la minería".

Esta es una de las muestras más claras de estas estrategias barrocas de resistencia y adaptación, para hacer como el tlacuache, que está muerto y se escapa para hacer de las suyas. Además de mostrar el lado festivo

---

77 Javier García. 62 años. Comunero, comisariado de bienes comunales de 2011 a 2013. Capulálpam de Méndez. Participó en los momentos más álgidos de la lucha antiminera, apoyó al Comité Pro Defensa de Recursos Naturales junto con su padre, que fue minero. Siendo comisariado le tocó la conformación del Consejo de Ancianos y su institucionalización como Consejo de Caracterizados. Entrevistado desde 2010 a 2016 en diferentes eventos.

que rompe las reglas, o que les da la vuelta para hacer como que obedecen, pero en realidad toman lo que les conviene y les dan su propio sentido y contenido.

Esos son también los momentos en que se gesta un proceso muy interesante en Capulálpam en cuanto a la concentración de poder político y los procesos autorregulatorios, que desplegaron para contrarrestarlos. Es el inicio del Consejo de Caracterizados, cuyo origen era buscar la experiencia de quienes habían desempeñado los cargos de presidente municipal y comisariado de bienes comunales, los cargos más importantes en la comunidad para que dieran los antecedentes y opinión a las autoridades en turno ante los problemas que surgían. De esta manera, el proceso de consulta a la gente mayor y con experiencia fue muy fructífero: por un lado, la Asamblea al saber que había sido analizada por estas personas empezó a confiar más en las propuestas presentadas. Así funcionó por un buen tiempo, pero después se institucionalizó.

Ahí empezaron los conflictos, porque se convirtió en un organismo con jerarquías al interior: un presidente y secretarios, y donde no solo estaban quienes habían desempeñado los cargos más importantes, sino que empezaron a integrarse los miembros de sus cabildos respectivos. Entonces, de ser el Consejo de Ancianos se volvió el Consejo de Caracterizados. La comunidad y las autoridades en turno empezaron a sentir no solo que era un órgano que observaba y contenía los posibles excesos de poder que pudieran ejercer, sino que comenzaba a cobrar un papel protagónico, que limitaba el ejercicio de los cargos y, sobre todo, a limitar la opinión de la comunidad: "Se hace lo que dicen los caracterizados, entonces, ¿para qué voy a la Asamblea?, ya se sabe qué se va a decidir y para quién son los beneficios". Afloró este sentido de exclusión, y también en el presidente municipal: "es que no me dejan hacer nada". Incluso se llegó a que este órgano de consulta gestionó proyectos, acto que es evidentemente parte de las atribuciones del presidente y del comisariado, es decir, de las autoridades en funciones.

En opinión de don Javier García y Ricardo Ramírez[78], muchos de estos problemas se deben a que desde hace tiempo no se ha respetado

[78] **Ricardo Ramírez Domínguez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado desde 2014 a 2016.**

el escalafón de cargos: "Con haber desempeñado uno o dos cargos importantes ya saltan al presidente municipal o comisariado, por ejemplo, y llegan unos jóvenes que en lugar de ayudarlos los caracterizados, los manipulaban". Esto también ocurre porque hay una resistencia a tomar los cargos, por todo el trabajo que implican: "en la Asamblea nadie propone a nadie porque lo pueden proponer a él también y luego en las votaciones si ganas, pues ni modo a cumplir". Sin embargo, la comunidad tiene sus propias formas de ir sorteando estas vicisitudes. Un recurso son los chismes, lo que corre en las calles y, en muchas ocasiones, un anónimo. Aparece en las mañanas un documento pegado en las tiendas, en la tortillería, en diferentes lugares concurridos. Es una medida para que las autoridades se enteren de lo que piensa y siente el pueblo sobre su desempeño. En febrero de 2013, apareció uno en que se criticaba al presidente municipal, el Prof. Juan Pérez[79]. Esta medida de vigilancia tiene efectos no solo en la persona señalada, sino en el resto de sus colaboradores en el cabildo; por ejemplo, Enoc Martínez Ramírez[80], el tesorero municipal dijo: "como dice el refrán: si ves las barbas de tu vecino cortar, pon las tuyas a remojar, yo ya estoy esperando el mío".

Capulálpam encontró las formas de autorregulación para equilibrar las tensiones entre el cabildo y el Consejo de Caracterizados. Desde hace unos meses, las actuales autoridades municipales y comunales lograron defender su desempeño y limitar las acciones del Consejo de Caracterizados. Lograron que la Asamblea les diera su confianza y votaron por la propuesta que ellos presentaron y no por la de los caracterizados. Este hecho movió a un cierto equilibrio inestable, pero permite que el poder no se cristalice en unos cuantos y que la Asamblea de Ciudadanos y Comuneros pueda retomar su fuerza y su lugar como órgano máximo de decisión.

Las empresas comunitarias de Capulálpam, como herencia de las luchas forestales de los años 80, están quedando en el olvido. Esto es un problema muy serio. Por las tensiones por la minería, Natividad ha de-

---

[79] Juan Pérez, profesor. Fue presidente municipal de Capulálpam de Méndez de enero de 2013 a junio de 2014. Trabajo de campo. Entrevistado en febrero de 2013.

[80] Enoc Martínez Ramírez, contador. 35 años. Fue tesorero municipal de Capulálpam de Méndez de enero de 2013 a junio de 2014. Trabajo de campo. Entrevistado en febrero de 2013.

mandado ante los Tribunales Agrarios a Capulálpam por delimitaciones territoriales. Por esta demanda, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) ha negado la autorización del Plan de manejo y aprovechamiento forestal desde 2014. De ahí que Capulálpam no puede operar el aserradero, la principal empresa comunitaria. Este problema muestra cómo se pone en operación una vieja y ensayada estrategia del capital para crear conflictos en comunidades donde quiere penetrar de cualquier forma. Capulálpam entiende lo que ocurre:

> Natividad trae gente de dentro de la sierra, de las Maravillas, por ahí, y les dice que pronto abrirá la mina y que se pueden venir a vivir a Natividad, pero les da terrenos que realmente pertenecen a Capulálpam. El comité de vigilancia nos llama, vamos y ya saben los de Natividad que de acá vamos puros hombres, puro comunero, y nos están esperando, pero ponen a mujeres y niños al frente y están listos con las cámaras para grabar... es pura provocación, para decir que nosotros somos los violentos.

Esta es la reflexión de un comunero comprometido con la lucha contra la minería, Francisco García[81]. También él señala que ya saben que hace un año, por lo menos, empezó la minera a trabajar, y dice:

> ...pero cada vez que vamos a la PROFEPA nos dicen que vienen a revisar y el día que vienen nada, que solo hay trabajos de mantenimiento no de producción. Entendemos que claramente se ponen de acuerdo, que les avisan que van para que no encuentren nada.

Los conflictos entre Capulálpam y Natividad han tenido momentos muy agudos como el descrito arriba. Entre ellos, en 2015, Capulálpam detuvo y se quedó con un camión de la empresa que llevaba mineral. Por ello, ahora la empresa minera abrió otra demanda contra Capulálpam por robo del camión, por obstrucción de un camino federal. Desde entonces, la empresa saca el mineral por otro camino, por Yavesía, como dice Aurelio Cruz: "como ladrones."

---

[81] Francisco García López. 45 años. Comunero, profesor y fotógrafo. Capulálpam de Méndez. Miembro del Comité Pro Defensa de Recursos Naturales. Trabajo de campo. Entrevistado de 2011 a 2016.

También Francisco García reflexiona en que la comunidad se cansa del conflicto contra la minería ya por más de diez años:

> ...hemos decidido ya no gastar en abogados, con los de oficio, pero comprometidos, seguimos los cauces legales, el tiempo que se lleven no importa. Tenemos las de ganar, los títulos primordiales del territorio son de Capulálpam, así es que eso ya no nos quita el sueño. Además, si nos quitan el título de Pueblo Mágico de todas formas no cederemos, ya les dijimos, no importa; nosotros seguimos nuestra lucha, ya conocemos el camino.

Las implicaciones que tiene que Capulálpam no tenga aprovechamiento forestal son muy importantes. Se descuidan las actividades productivas en que han participado muchas personas de la comunidad, y sobre todo, su función de apoyo para el desarrollo de la infraestructura fortaleciendo la participación comunitaria en el tequio. Este es un punto que amerita una reflexión profunda. Si bien, Capulálpam no vive de ser Pueblo Mágico, sí recibe por esa vía ciertos beneficios, pero lo inquietante es que hay otros proyectos que solicita al gobierno federal y estatal y todos le son autorizados, con la totalidad de recursos pedidos. En ellos, hay recursos para obras que están dirigidas a contratistas que deben estar autorizados por el gobierno estatal, y estos deben contratar mano de obra del lugar. De esta forma, se acaba con el esquema anterior de participación compartida entre el gobierno, las empresas comunitarias y el tequio de la comunidad.

En opinión de Ricardo Ramírez Domínguez[82] puede ser la expresión de lo más perverso de la política pública. Otorgar a manos llenas a Capulálpam proyectos que él recuerda: "antes era muy complicado que te autorizaran uno, ahora si diez gestiones hizo la autoridad, las diez se las aprueban". Él considera que esto sutilmente está minando las instituciones comunitarias, principalmente el tequio. Está debilitando el tejido social de la comunidad:

> Cuando hayas acostumbrado a la gente a vivir de subsidios, a mejor esperar la siguiente obra, y mejor irse de peón o de albañil y ya no hacer

[82] **Ricardo Ramírez Domínguez. Capulálpam de Méndez. Trabajo de campo. Entrevistado desde 2014 a 2016.**

> tequio, mejor que lo paguen; entonces, puede ser que nos impongan la minería, nos quiten los apoyos y entonces sí ya no haya otra que aceptar la minería.

Le parece que esto no solo pasa en Capulálpam, sino en muchas comunidades, que la organización comunitaria se esté debilitando. La parte productiva comunitaria fortalecía el tejido social, pero ahora que ya la comunidad no tiene que aportar porque lo cubre el gobierno, sobre todo el tequio es el que se ve afectado. Coincide Javier García:

> Son las diez de la mañana y ya se quieren ir, eso, los que van [al tequio] y llegan a las siete, pero ya no quieren ir al tequio, ni a la Asamblea de Comuneros. Este domingo íbamos a elegir al nuevo Comisariado y no llegaron los que se necesitan para que haya Asamblea.

Es realmente preocupante lo que señalan estas dos personas de Capulálpam sobre observar cómo tácitamente pueden estar operando con todo el dolo las políticas públicas para desarticular los lazos comunitarios, y finalmente imponer la minería. Crear olvido de la construcción desde las comunidades de los logros de las luchas pasadas: olvidar que las empresas comunitarias forestales son producto de la insistente defensa y lucha por lo común en la Sierra Juárez. Como lo abordamos en el capítulo 1, después del retiro de las concesiones forestales, el reto para las comunidades fue tomar en sus manos la dirección y el trabajo para construir lo que internacionalmente es reconocido como un ejemplo de manejo comunitario del bosque. Las organizaciones que surgieron entonces enfrentaron serios obstáculos para que la ley aceptara que gente de la misma comunidad pudiera ser capacitada como técnico forestal. Como recuerda Lilia Pérez[83]:

> Cuando se recuperó el bosque se hicieron muchos tequios para reforestar. Entonces hacían falta muchos biólogos, ingenieros agrónomos, forestales, para hacer el plan de manejo de los bosques. Solo estaba el de la Compañía Papelera. Se hizo mucho trabajo sin paga. Se consolidó la

[83] Lilia Pérez, ingeniera agrónoma. Capulálpam. Trabajo de campo. Entrevistada el 5 de agosto de 2015.

cooperación y la solidaridad entre las comunidades que forman parte de la organización[84].

Los recuerdos y olvidos de ambas comunidades no tejen una sola historia sobre la minería, sino muchas. Cada versión es la posibilidad abierta para luchar por enfrentar y resolver las formas que cada una va decidiendo para continuar vivas, para decidir sobre cómo realizar su reproducción material y simbólica. No hay una sola versión uniforme en Capulálpam, ni otra única en Natividad. Podemos dibujar las rutas de cada una, aunque parezcan radicalmente opuestas y enfrentadas por el ámbito legal, como arriba se ha mostrado, aunque se ataquen mutuamente y se reprochen sus olvidos. Natividad señala que a Capulálpam se le olvida que "de la minera comió, de ahí les dio escuela a sus hijos y ahora patean el cuenco del que comieron". A la inversa, Capulálpam le reclama a Natividad que apoyen a la empresa que causó tantas muertes y daños, y que además no les dejó nada, que todo se lo llevaron.

En la vida cotidiana, sin embargo, estas historias se entrecruzan con otros recuerdos de amistades profundas, de negocios vivos como los que realizan los gambusinos de Capulálpam con los orfebres de Natividad, puesto que los primeros llevan la pella de oro a vender a los segundos. El pan que se consume en Natividad viene de Capulálpam. Las tiendas de materiales de construcción más surtidas están en Natividad y ahí va a comprar la gente de Capulálpam. Al bachillerato de Capulálpam van a estudiar jóvenes de varios pueblos, y por supuesto, de Natividad. En las fiestas de uno y otro pueblo, en las actividades deportivas, siguen vivos los lazos comunitarios que hacen un tejido variopinto de recuerdos y olvidos, versiones actualizadas que les siguen permitiendo en el con-

[84] La organización es la Unión de Comunidades Productoras Forestales Zapoteca-Chinanteca (UZACHI), formada en 1987 por Santiago Comaltepec, Santiago Xiacuí, San Mateo Capulálpam, la Trinidad, Ixtlán y San Andrés Yatuni, tuvieron serias dificultades para que el gobierno estatal les otorgara la concesión de los servicios técnicos forestales, que lograron hasta 1993. Ha apoyado a las comunidades pertenecientes a la Unión en sus ejercicios de planeación comunitaria del manejo del territorio. Es una de las organizaciones más importantes que actualmente continúa trabajando con los comuneros de los pueblos que la conforman. Solo San Andrés Yatuni se separó y libró los obstáculos financieros que ha representado para ellos que Capulálpam no tenga la autorización del plan de manejo.

junto de los pueblos de la Sierra Juárez continuar mostrando los deseos de vida comunitaria, de defensa de lo que van reconstruyendo como sus puntos de encuentro para la vida: defienden lo común que comparten y producen. Más allá de las distancias que el capital busca imponerles, el olvido no ha ahogado los recuerdos, que los impulsan a permanecer en esta forma singular, abigarrada y barroca de hacer y defender la vida serrana.

Finalmente, Capulálpam y Natividad con sus recuerdos y olvidos sobre la minería construyen y reelaboran una estrategia para "inventarse una vida dentro de la muerte", este es el corazón del *ethos* barroco para Echeverría (2006: 214). Es decir, insistir, mediante una mímesis trascendente en la vigencia del valor de uso del mundo, un valor de uso que está siendo devorado por el valor mercantil. Esa mímesis trascendente es la potencia del recordar que se expone en formas variadísimas, moldeadas por los olvidos, pero que van conformando las historias que desde las emociones, sentimientos, pensamientos y reflexiones persisten en iluminar el presente dotándolo de sentidos para impulsar a veces abiertamente, a veces en silencios sutiles, la fuerza de los lazos comunitarios para manifestarse en su producción colectiva de decisión política y defensa de lo común en la vida cotidiana.

Don Aniceto Pérez. Minero de Capulálpam de Méndez en entrevista en 2012

Foto: Elia Méndez García

Calenda en conmemoración de diez años de lucha contra la minería

Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales.
Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez

Reflexiones finales

De relámpagos y recuerdos es la experiencia de escuchar historias cargadas de dignidad, alegría, ira, tristeza, orgullo, peligros y reflexiones... en los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca en torno a la minería. La imagen del relámpago, inspirado en Benjamin, da cuenta del impacto que nos ofrece la emergencia de saberes en el instante del peligro. El relámpago nos regala un instante de luz que permite ver lo que estaba oculto en la noche negra y perpetua que el capital quiere imponernos. Esa oscuridad es la imposición de olvido. Contra ella, la potencia de recordar lucha. La memoria viva de los pueblos de ascendencia mesoamericana está aquí y ahora; no el pasado que los museos cosifican como culturas muertas. La tradición de lucha serrana por lo común se actualiza en recuerdos fértiles para motivar la creatividad comunitaria y enfrentar los cercamientos múltiples violentos o sutiles del capital para, una y otra vez, reproducir la vida tanto material como simbólica.

Minería y tradición de lucha serrana por lo común señala el rumbo del argumento central: mostrar la potencia de recordar y su tensión con el olvido en el flujo de las insubordinaciones serranas por lo común. Las tensiones entre recordar y olvidar se analizan principalmente en Capulálpam de Méndez y Natividad para comprender las posturas enfrentadas por el rechazo del primero y aceptación del segundo, con respecto a la extracción minera en el territorio serrano. Lo común hace lazo social entre las personas, construye comunidad, entre estas y los elementos del entorno natural que hacen posible la reproducción de la vida. Lo común emerge para impulsar palabras y acciones para defender y recrear las posibilidades de acceso a los medios de existencia. Los cercamientos del

capital no son totales, siempre encuentran fértiles resistencias y luchas abiertas como respuestas. En la Sierra Juárez se ha luchado por lo común en muchos momentos. La potencia de recordar ilumina estas historias de rebeldía y negatividad, que parecieran haber sido condenadas al olvido.

Recordar y olvidar no son antónimos, el olvido y el recuerdo se implican mutuamente. Recordar algo es a la vez olvidar lo demás, el resto. El olvido es una necesidad del alma. Las vivencias intensas necesitan ser olvidadas para seguir, pero el olvido no implica la desaparición, la muerte; aguardan el momento del retorno. Recordar dentro de ese olvido, dentro de estos recuerdos no elegidos, es un acto de resurrección a una nueva vida. Implica traer de los ámbitos del olvido, de la aparente muerte, aquello que servirá para una nueva vida y que revivirá en otra forma, en una forma actualizada.

El acercamiento metodológico para poder escuchar los recuerdos de la gente de la Sierra Juárez sobre la minería y las luchas contra la dominación implicó una apuesta por recuperar el valor sensible de la experiencia humana. Forjar creativamente un encuentro entre personas concretas para conversar y compartirse. Es más que el empleo de técnicas etnográficas profundas. Los recuerdos parten de un corazón y tienen que llegar a otro. Para este recorrido hay que construir un puente entre personas. Producir vínculos fluidos y equilibrados.

La búsqueda de los recuerdos sobre la minería en estos poblados de la sierra oaxaqueña no fue tras la verificación real de datos como lugares, acontecimientos, fechas, ni de historias verdaderas u objetivas, sino de historias aún no contadas, que constituyen sentidos para los sujetos que las vivieron y para quien se las compartieron. Abrir el corazón al otro. Mutuamente. No es un otro cualquiera, abstracto; es un otro concreto, de carne y hueso, sin etiquetas engañosas. Primero hemos establecido un punto de partida común, de confianza, incluso de amistad. Producir un afecto para compartir los recuerdos profundos, cargados de sentido, en que se organiza la experiencia.

La organización de la experiencia toma forma al recordar y reflexionar la vivencia, la dota de sentido actual. El ejercicio de recordar lo vivido organiza la experiencia y construye un saber, que alumbra la oscuridad del olvido. Recordar no es sustantivo, sino verbo conjugado en forma personal; forma que vincula no solo la experiencia vivida y recordada

en el momento de la enunciación, lo recordado, sino también su organización en relación con las emociones del sujeto que recuerda. Recordar encarna a un yo, pero no a un yo individual, sino a un yo que es parte de un nosotros. Siempre el yo es parte de una colectividad. Nunca vive un yo en aislamiento. Esta ha sido la construcción de una de las separaciones imaginarias del capital: pensarnos como individuos. Imaginario fincado en otra ilusión: la libertad sin límites. Viejo artificio que intenta que olvidemos que la vida ha sido posible siempre en comunidad, siempre en grupo, siempre en manada, siempre en plural, siempre en relación con los otros.

El capital tiene una fortísima necesidad de olvido. A través de forjar e imponer en nuestras vidas las separaciones, expulsa al olvido sentidos fértiles para la lucha y para abrirnos nuevos caminos para la reproducción de la vida. Separar lo racional de lo afectivo es la separación que combate la potencia de recordar. Excluir los sentimientos, las emociones, las intuiciones de los procesos racionales e intelectuales es una de las aberraciones más dañinas para la vida. Recordar proviene de *re*, volver, y de *cor*, *cordis*, corazón. Esto es, volver a pasar lo vivido por el corazón. Esta vuelta es nueva porque se organiza la vivencia y se gesta la experiencia, el saber que nos hace sentido pleno, que nos proporciona nitidez en lo que vemos, escuchamos y vivimos. Recordar, como proceso en que se organiza la experiencia, nos provee de la comprensión de lo ocurre, nos permite entender la realidad social que el capital insiste en velar, en ocultar, en condenar al olvido.

Recordar abre la posibilidad de organizar y compartir la experiencia de la vida entre generaciones. Rompe el tiempo lineal, abre lugar para las historias vivas y encarnadas en sujetos concretos y situados que no buscan datos precisos y verificables, sino el sentido de la vida, de la historia. Recordar pasa por el lenguaje, toma forma en él. La enunciación de recuerdos implica un proceso reflexivo que surge con la emoción. Así, recordar y olvidar están tanto en el lenguaje como en las acciones, en las formas del hacer de la vida cotidiana y en sus rupturas: celebraciones y luchas. Ambas se organizan a partir de resolver las apremiantes necesidades de la reproducción social de la vida material y simbólica. Los recuerdos emergen en la crisis capitalista como una forma de rastrear esperanza; forma reactualizada que impulsa al deseo de futuro porque la

dominación capitalista nunca es total, siempre existen espacios en que se recrean formas de vida rebeldes, que insisten en trasmitirnos ese saber de lucha.

En el lenguaje también está la lucha. Un ataque del capital a las palabras es la reducción a unidad. Eliminar las amplias posibilidades de significar en las palabras los sentidos que se gestan en las personas, en los hablantes de una lengua, es un ataque frontal. Es una imposición de olvido de otros significantes que enriquecen nuestros lenguajes. De ahí que la potencia de recordar lucha por las palabras plenas y dúctiles semánticamente. Cada palabra es un descubrimiento creativo, como si fuera nuevo, por primera vez. Le damos al emplearla un significado que le da novedad. Cada palabra que uso dice algo que es también mi creación y la palabra me cambia, me da algo que no estaba ahí... Eso nuevo que aparece, incluso para quien la enuncia, es lo que venimos rastreando sobre la organización de la experiencia; es decir, vivimos eventos importantes, pero es necesario que pase un tiempo para que, al ser recordados, cobren sentido, el cual constituye la experiencia, la sabiduría que cada uno forja en la remembranza de lo acontecido, que no se agota en el hecho que puede consignarse en una crónica, sino que va más allá, produce sentidos y saberes en forma de palabras compartidas, colectivas.

La potencia de recordar desborda el mandato de olvido en las historias de tantos hombres y mujeres invisibilizados en la historia oficial. El olvido es un mecanismo violento desde el poder, que pretende borrar las raíces, las creencias y los deseos de los pueblos sometidos. Procura que olvidemos la historia propia, sus actores, ideas, luchas en beneficio de la dominación capitalista que intenta dirigir nuestros deseos. En este sentido, este trabajo contó historias variadas, tensas, aparentemente contradictorias de muchas personas, que en torno de la minería artesanal encontraron, en su arraigo histórico, las luchas serranas por lo común, una fuente de sabiduría para enfrentar y decidir en su presente cómo seguir produciendo su decisión política para la reproducción de la vida comunitaria.

La potencia de recordar en la tradición de lucha serrana dialoga con las propuestas explicativas generadas en la misma Sierra Juárez sobre comunalidad para entender con más profundidad el hacer, decir y vivir de estas comunidades frente a los cercamientos del capital. La comunalidad se origina en la historia del despojo; en la obligada relación con

los territorios que dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es fruto de la resistencia y lucha ante la conquista española; las comunidades oaxaqueñas desarrollaron un sólido sistema de resistencia-adecuación, que les permitió en cada década dibujar creativamente una imagen nueva, siempre cambiante. Con estas formas, los pueblos serranos han enfrentado un imperante ambiente de autoritarismo estatal. Persisten de un modo reformado tanto sus relaciones con el entorno natural, como su organización social.

Los recuerdos que emergen en estos pueblos son rastreos de esperanza, aperturas de posibilidades en tensión, para comprender las relaciones comunitarias actuales como una estrategia barroca (Echeverría, 2006; Bonfil-Batalla, 1987; Martínez-Luna, 2010), para defender y reproducir la vida social. Siguiendo a Bonfil Batalla (1987), las diferentes formas que han tenido que ir creando los pueblos de la matriz civilizatoria mesoamericana como la resistencia de los pueblos de México por seguir siendo los protagonistas de su historia, como luchadores con las más creativas y sorprendentes estrategias según las circunstancias de dominación a que se hallen enfrentados. Para él no es un mundo pasivo, estático, sino que vive en tensión permanente. Los pueblos del México profundo crean y recrean continuamente su cultura, la ajustan a las presiones cambiantes, refuerzan sus ámbitos propios y privados, hacen suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, reiteran cíclicamente los actos colectivos como una forma de expresar y renovar lo propio, callan o se rebelan, según una estrategia afinada por siglos de resistencia.

La comunalidad como pensamiento surge al calor de las luchas en la sierra en los años previos a 1980, por la defensa de sus bosques, principalmente. Abarca reflexiones que recuerdan su pasado bajo el poder colonial, pero no como subordinación, sino siempre en lucha por la defensa de lo propio, adaptándolo, incorporando lo que convenga. De ahí la construcción de una cara nueva con la que además de resistir, posibilita crear y proponer formas nuevas para reproducir la vida. Aquí hemos explorado la relación con la lucha más cercana en la sierra en los años previos a 1980, en que las comunidades impidieron la renovación de concesiones forestales e iniciaron la compleja tarea de crear las formas organizativas para el cuidado y aprovechamiento del bosque.

No fue suficiente con no renovar las concesiones forestales, las comunidades ahí gestaron nuevas formas de relación con el aprovechamiento del bosque, lucharon por ser reconocidos como pueblos comprometidos con el cuidado forestal. Desplegaron varias estrategias como la búsqueda de capacitaciones técnicas para poder ejecutar sus propios planes de manejo comunitario forestal, es decir, parece que acatan las leyes vigentes, toman los recursos de diferentes instituciones, pero los adecuan a sus tiempos y deseos. Por ello, hoy encontramos a comuneros comprometidos con el manejo comunitario del bosque o en términos de la política gubernamental: la selvicultura comunitaria reconocida internacionalmente. En el Anexo 1, están los mapas de cobertura forestal de los años 1985, 1997 y 2013 para mostrar sobre todo el crecimiento del bosque mesófilo de montaña de 1985, en que terminaron las concesiones a FAPATUX y las comunidades iniciaron el cuidado y aprovechamiento del bosque. Tanto en 1997 y 2013 se comprueba que creció en la Sierra Juárez el bosque mesófilo, que es un indicador de conservación, precisamente por la riqueza y abundancia de especies que habitan en él. Fueron años muy creativos para las reforestaciones sociales, aprovechamiento de madera, secado, producción de muebles, ecoturismo, envasadoras de agua; bajo las formas organizativas comunitarias, principalmente el tequio, la asamblea y la fiesta. En todas las luchas hay rasgos amalgamados que apuntan tanto hacia la autonomía como hacia la ruptura con el capital, como contenido del carácter antisistémico.

Ha sido un intento por rastrear la potencia de los recuerdos de los mineros, de la gente que lucha contra la minería en Capulálpam de Méndez y de la gente que insiste en reproducir la vida en Natividad, con la orfebrería, el comercio y su deseo realizado de la reapertura de la mina, para reflexionar sobre las múltiples formas que estos cuerpos sociales gestan para seguir reproduciendo la vida y para defender lo común. Expusimos la potencia de recordar en la densidad histórica de la tradición de lucha en la Sierra Juárez, con el fin de contar historias de hombres y mujeres comunes que no encajan en los relatos oficiales históricos construidos desde el poder. De ahí que una apuesta de este trabajo fue rastrear la actualidad de la capacidad del narrador, que Benjamin creía cada vez más perdida: la posibilidad de contar historias que causaran sorpresa y reflexión.

La potencia del recordar se expone en formas variadísimas, moldeadas por los olvidos, pero que van conformando las historias que desde las emociones, sentimientos, pensamientos y reflexiones persisten en iluminar el presente dotándolo de sentidos para impulsar a veces abiertamente, a veces en silencios sutiles, la fuerza de los lazos comunitarios para manifestarse en su producción de decisión política y defensa de lo común en la vida cotidiana. Es decir, en su estrategia barroca. Estas comunidades han enfrentado los cercamientos y ataques del capital, y han desarrollado formas para luchar. Creemos que las más importantes están en el sentido que parte de la relación de la comunidad con su entorno natural, como el medio más importante para la reproducción de la vida, y con él, el desarrollo de las formas organizativas; es decir, corroboramos las claves de interpretación para leer las luchas comunitarias del siglo XX: la posesión-propiedad de la tierra y la consolidación de ámbitos de autogobierno sobre los territorios poseídos propuestas por Gutiérrez Aguilar y Salazar (2015).

A la luz de estos referentes teóricos, podemos acercarnos a la comprensión de una de las dimensiones de la oposición/consentimiento de la minería en Capulálpam y Natividad. Acercarnos desde el momento actual de la embestida del extractivismo neoliberal con la tecnología y las leyes a modo, para escuchar las singulares experiencias tejidas en su densidad histórica y marcadas por centralidad del antagonismo arraigado en la materialidad de las relaciones sociales, es decir, por la apremiante necesidad de asegurar las condiciones para la reproducción de la vida social.

El tejido barroco de las tensiones entre los recuerdos y olvidos en ambas comunidades expone matices que tienden a enfrentarse en el ámbito público. En las relaciones políticas externas se polarizan las posiciones frente a la minería: Capulálpam en contra y Natividad a favor. Sin embargo, esto es cierto, pero no solamente. Es decir, ambos pueblos han convivido por muchas generaciones, del primero son las familias fundadoras del segundo. El entramado comunitario muestra que la fortaleza de estas relaciones no se agota con el enfrentamiento externo, sino que en la vida cotidiana siguen vivas. La reproducción comunitaria continúa en los intercambios comerciales entre gambusinos y orfebres, entre comerciantes de pan, entre los músicos, entre las amistades y compadraz-

gos que se encuentran cotidianamente y en los momentos extraordinarios de las fiestas.

En estos espacios de encuentros y de circulación de la palabra se siguen compartiendo las vivencias, se organiza la experiencia, se producen los sentidos vernáculos que luchan en el plano semántico contra las capturas de las palabras clave, plásticas. Se tejen en nuevos entramados las historias que cuentan e impulsan las formas de luchar por la vida de estos pueblos. En la memoria no hay blancos y negros absolutos. Esa postura sería reduccionista y dualista. Contra esas reducciones opera también la lucha de los recuerdos y olvidos. Hay una amplia gama de grises, unos más oscuros que otros. Es la gama de las historias variopintas que producen saberes y que son la simiente de posibilidades abiertas.

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998 [1969]). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos* (3ª edición). Madrid: Editorial Trotta.

Alatorre Frenk, G. (2000). *La construcción de una cultura gerencial en las empresas forestales comunitarias.* México: Casa Juan Pablo S.A.

Antonelli, M. A. (2009). Minería transnacional y dispositivos de intervención en la cultura. La gestión del paradigma hegemónico de la "minería responsable y el desarrollo sustentable". En Svamp, M. y M. A. Antonelli (Eds.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 51-102). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Aquino, A. (2016). *Una lectura de "los comunes" desde la comunalidad oaxaqueña.* Comentarios sobre la *Revista de Estudios Comunitarios El Apantle.* Texto proporcionado por la autora.

Arellanes Meixueiro, A. (1988). *Oaxaca en el siglo xx. Testimonios de historia oral.* Oaxaca: Ediciones Meridiano 100.

Arellanes Meixueiro, A. (1990). *Los trabajos y los guías. Mutualismo y sindicalismo en Oaxaca 1970-1930.* Oaxaca: Instituto Tecnológico de Oaxaca.

Azamar Alonso, A. (2015). La mina de San Xavier: actividad extractiva y daño al tejido social en México. *Paradigma económico,* (02), 47-67.

Benjamin, W. (1991 [1936]). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV.* Madrid: Editorial Taurus.

Benjamin, W. (1994). *Discursos interrumpidos I.* Barcelona: Planeta de Agostini.

Benjamin, W. (2005 [1942]). *Tesis sobre historia y otros fragmentos.* Traducción y edición de B. Echeverría. México: Contrahistorias.

Bloch, E. (1977 [1938-1947]). *El principio esperanza. Tomo I*. Madrid: Aguilar S. A.

Bloch, E. (2002 [1924]). *Thomas Müntzer, teólogo de la Revolución*. Antonio Machado Libros.

Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. México: Grijalbo.

Braverman, H. (1975). *Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el siglo XX*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Burgoa, Fray Francisco de. (1989 [1674]). *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva Iglesia de las indias occidentales y sitios astronómicos de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca. Tomo I y II*. México: Porrúa.

Cayley, D. (1997). Palabras plásticas. Entrevista con Uwe Pörksen. *Estudios políticos*, (16), 185-201.

Chance, J. K. (1998 [1989]). *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*. México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios superiores en Antropología Social.

Chassen, F. (1986). *El porfiriato y la Revolución, 1902 -1911*. (Tesis doctoral). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Cigarini, L. (1995). *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona: Grafolet.

Comisión Nacional Forestal. (2007). *Experiencias de manejo forestal comunitario*. México: Opción Gráfica Integral.

Colectivo Situaciones y MTD Solano. (2002). *Hipótesis 891*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Composto, C. y Navarro, M. L. (2011). *Territorios en disputa: entre el despojo y las resistencias. La megaminería en México*. México: Casa de ondas.

Composto, C. y Navarro, M. L. (2012). Estados, transnacionales extractivas y comunidades movilizadas: dominación y resistencia en torno de la minería a gran escala en América Latina. *Theomai* (25), 58-78.

Cosmes, M. (2003). *Monografía de Capulálpam de Méndez.* Oaxaca: Carteles Editores, Libros de historia.

Coromines, J. (1954-1957). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* Madrid: Berna, Gredos, Francke.

Cumes, A. (2012). *Colonialismo y hegemonía, olvido y memoria.* Ponencia presentada en Viena, Austria. Texto proporcionado por la autora.

Díaz J. A. y Sánchez S. C. (2012). *Conflictos por la tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria.* México: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Benito Juárez.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco.* México: Era.

Echeverría, B. (2001). *Definición de cultura.* México: Ítaca, Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (Comp.). (2005). *La mirada del ángel. En torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamin.* México: Era, UNAM.

Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo.* México: Era, UNAM.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud.* México: Era.

EDUCA, Servicios para una Educación Alternativa. (2010). *Los movimientos sociales y el cambio democrático en Oaxaca. Informe público sobre democracia y derechos humanos, Oaxaca 2010.* Oaxaca: EDUCA.

Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política.* Bogotá, Colombia: Cultura Libre.

Esquivel Frías, L. (2006). *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica, una ética para la vida* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Esteva, G. (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán, 15*(23), 171-186.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Buenos Aires: Traficantes de sueños.

Flores, E. (1986). Minas y mineros: pago en especie y conflictos 1970-1980. *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, (13), 51-67.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder.* (2ª edición). Madrid: Ediciones de La Piqueta.

Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre.* Barcelona, España: Planeta.

FUNDAR, Centro de análisis e investigación. (2002). *Minería, comunidades y medioambiente. Investigaciones sobre el impacto de la inversión canadiense en México*, México: FUNDAR.

Gilly, A. (2006). *Historia a contrapelo.* México: Era.

Gómez Carpinteiro, F. J. (2004). Trabajo de campo. Notas sobre cánones y reorientaciones en la antropología contemporánea. *Alteridades, 14*(27), 149-157.

Gómez Carpinteiro, F. J. (2012). *Historias que hay que contar. Antropología, sujetos y conocimiento moral.* México: Juan Pablos Editor, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

González Rodríguez, J. (2011). *Minería en México. Referencias generales, régimen fiscal, concesiones y propuestas legislativas.* Documento de trabajo. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública.

Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005*). Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez Aguilar, R. (2010). *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea.* México: Pez en el árbol.

Gutiérrez Aguilar, R. (2011). *Épocas históricas y tradiciones de lucha en México. Consideraciones generales para dotarnos de un esquema que nos alumbre y vuelva inteligibles los flujos del antagonismo social.* México: Casa de ondas.

Gutiérrez Aguilar, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina.* Puebla, México: BUAP

Gutiérrez Aguilar, R. y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios* (01), 15-50.

Halbwachs, M. (2004 [1968]). *La memoria colectiva.* Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Holloway, J. (1994). *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo.* Buenos Aires: Tierra de fuego.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder.* México: BUAP, Herramienta.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo.* Buenos Aires, Argentina: Herramienta.

Holloway, J. (2013). *¡Comunicemos!* Guadalajara, México: Grietas Editores.
Illich, I. (2002 [1993]). *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor.* México: Fondo de Cultura Económica.
Illich, I. (2008 [1985]). *En el espejo del pasado. Obras reunidas II.* (pp. 421-622). México: Fondo de Cultura Económica.
Illich, I. (2008 [1985]). *H2O y las aguas del olvido. Obras reunidas II.* (P. 335-422). México: Fondo de Cultura Económica
Illich, I. (2008 [1990]). *El género vernáculo. Obras reunidas II.* (P. 179-334). México: Fondo de Cultura Económica.
Juárez Romero, J. *et al.* (Coords). (2012). *Memoria Colectiva. Procesos psicosociales.* México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana.
Kaufmann, J. C. (1996). *L'entretien compréhensif.* Paris: Nathan.
Las Casas, Fray Bartolomé de. (1957 [1552]). *Historia de las Indias. Vol. II.* Madrid, España: Biblioteca de Autores Españoles.
Leff, E. (2004). Imaginarios sociales y sustentabilidad. *Cultura* y *representaciones sociales* 5(9), 41-121.
Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza.* México: Siglo XXI.
Lefebvre, H. (1991). *The production of space.* Londres: Blackwell Publishing.
López Arzola, R. (2007). El empoderamiento del manejo forestal comunitario en Oaxaca. La unión de comunidades forestales y ejidos de Oaxaca 1985-1996. En Bray D., Merino L. & D. Barry, (Eds.). *Los bosques comunitarios de México: manejo sustentable de paisajes forestales.* (pp. 147-162). México: Instituto Nacional de Ecología.
López Bárcenas, F. y Eslava Galicia, M. (2011). *El mineral o la vida. La legislación minera en México.* México: COAPI.
López, J. M., I. González Casasnovas y E. Ruiz de Castañeda. (1992). *Minería iberoamericana. Repertorio bibliográfico y biográfico (bibliografía minera hispano americana. 1492-1992).* Madrid, España: VV.EE.
Löwy M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio. "Una lectura de las tesis sobre el concepto de la historia".* Argentina: Fondo de Cultura Económica
Martínez Alier, J. (2004). Los conflictos ecológicos-distributivos y los indi-

cadores de sustentabilidad. *Revista iberoamericana de Economía Ecológica, 01*, 21-30.

Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Culturas Populares, CONACULTA.

Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andando. Tomo I*. Oaxaca: Proveedora Gráfica de Oaxaca.

Martínez Baca, E. (1901). *Reseña histórica de la legislación minera en México*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Marx, K. (1999 [1867]). *El Capital I: Crítica de la economía política* (3ª edición). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1999 [1867]). El *Capital II*: *Crítica de la economía política* (3ª edición). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1968 [1844]). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. México: Grijalbo.

Mendoza García, J. (2007). Sucinto recorrido por el olvido social. *Polis*, *3*(2), 129-159.

Muraro, L. (1994). *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.

Murguía, M. V. (2016). *"Hay que echarle ganas". Estrategias de sustento de los extrabajadores mineros de Natividad, Oaxaca* (Tesis doctoral). Universidad Iberoamericana, México.

Navarro, M. L. (2012). La memoria como impulso de resistencia y prefiguración en las luchas socioambientales. *Tramas, subjetividad y procesos sociales*, (32), 123-148.

Navarro, M. L. (2012). Luchas socioambientales en México como una expresión del antagonismo entre lo común y el despojo múltiple. *Osal*, (32), pp. 149-172.

Navarro, M. L. (2012). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el renovado cercamiento y despojo capitalista de los bienes naturales en México* (Tesis doctoral). BUAP, México.

Panikkar, R. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.

Pérez García, R. (1996). *La Sierra Juárez. Tomo I*. (2ª edición). Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de la Cultura.

Pérez García, R. (1997). *La Sierra Juárez. Tomo II*. (2ª Edición). Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de la Cultura.

Pörksen, U. (1995). *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*. USA: Pennsylvania University Press.

Rivera Cusicanqui, S. (1984). *"Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado Aymara y Qhechwa 1900-198.* La Paz, Bolivia: Hisbol-CSUTCB.

Rodríguez Pardo, J. (2009). *Vienen por el oro, vienen por todo. Las invasiones mineras 500 años después.* Buenos Aires: Ciccus.

Roux, R. (2005). *El príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado.* México: Era.

Saussure, F. (1945 [1916]). *Curso de lingüística general.* Buenos Aires: Losada.

Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos.* México: Era.

Sigüenza, S. (1996). *Minería y comunidad indígena: el mineral de Natividad, Ixtlán, (1900-1940*). México: CIESAS.

Tanck de Estrada, D. (1999). *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*. México: El colegio de México.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados.* Barcelona, España*:* Paidós.

Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría.* Barcelona: Crítica.

Thompson, E. P. (1984). *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (2da edición). Barcelona: Crítica.

Thompson, E. P. (1989 [1963]). *La formación de la clase obrera. Inglaterra 1780 – 1832*. Barcelona: Crítica.

Thompson, E. P. (1995 [1991]). *Costumbres en común.* Barcelona: Crítica.

Tischler, S. (2005). *Memoria, tiempo y sujeto.* México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP, F&G Editores.

Tischler, S. (2010). La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales. *Constelaciones, Revista de Teoría Crítica*, (2), 38-60.

Tischler, S. (2012). *Revolución y destotalización.* Jalisco, México: Grietas Editores.

Todorov, T. (1991). *Nosotros y los otros.* México: Siglo XXI.

Wittgestein, L. (2006 [1969]). *Sobre la certeza*. Barcelona, España: Gedisa.

Hemerografía

Anderson, B. (5 de febrero de 2014). La minería, un ejemplo para la reforma energética. *Milenio*. Recuperado de: http://www.miningpress.com.ar/nota/252149/mineria-de-mexico-un-ejemplo-para-la-reforma-energetica.

Azamar Alonso, A. (21 de septiembre de 2017). Perspectiva de la minería en México, ¿maldición o beneficio? *Crónica*. Recuperado de: https://books.google.com.mx/books/about/El_pr%C3%ADncipe_mexicano.html?id=3JIhU9pxcPcC&redir_esc=y

Cuevas, H. (08 de septiembre de 2014). Natividad, Virgen que forjó una mina. *Noticias, Voz e Imagen de Oaxaca.* Recuperado de: http://www.noticiasnet.mx/portal/en/node/231620

Cuevas, H. (15 de septiembre de 2014). Hay probabilidades de reabrir minera Natividad: edil. *Noticias, Voz e Imagen de Oaxaca*. Recuperado de: http://www.noticiasnet.mx/portal/oaxaca/general/organizaciones/232985-hay-probabilidades-reabrir-minera-natividad-edil

Cuevas H. (04 de octubre de 2014). Gambusinos en La Natividad. *Noticias Voz e Imagen de Oaxaca*. Recuperado de: http://old.nvinoticias.com/oaxaca/general/laboral/236612-gambusinos-natividad

Esteva. G. (09 de mayo de 2016). Encrucijada. *La jornada.* Recuperado de: http://www.jornada.unam.mx/2016/05/09/opinion/016a2pol

González, S. (29 de febrero de 2016). Más de 36% de concesionarios de minas no pagaron derechos. *La Jornada.* Recuperado de: http://www.jornada.unam.mx/2016/02/29/economia/020n1eco

Lajous, A. (22 de septiembre de 2013). Los contratos de utilidad compartida. *La Jornada.* Recuperado de: http://www.jornada.unam.mx/2013/09/22/opinion/026a1eco

Meixueiro, L. (15 de noviembre de 2010). Natividad, la quimera del oro. *Noticias voz e imagen de Oaxaca*. Recuperado de: http://www.noticiasnet.mx/portal/25075-natividad-la-quimera-del-oro octubre del 2013.

Venegas, D. (07 de mayo de 2014). Proponen modificar 21 leyes secundarias en Reforma Energética. *Aristegui Noticias*. Recuperado de: http://aristeguinoticias.com/0501/mexico/proponen-modificar-21-leyes-secundarias-en-reforma-energetica/.

Varios documentos

Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez. (2010*). No a la Minera Natividad.* Recuperado de: http://comisariadocapulalpam.com.mx/.

Consejo Municipal de Desarrollo Rural Sustentable. (2009). *Plan de Desarrollo Municipal Capulálpam de Méndez*. Recuperado de: https://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/08_10/247.pdf

Consejo Municipal de Natividad. (2011). *Plan de Desarrollo Municipal 2011-2013*. Recuperado de: https://www.finanzasoaxaca.gob.mx/pdf/inversion_publica/pmds/11_13/062.pdf

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2012). *Perspectiva estadística Oaxaca.* Recuperado de: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/estd_perspect/dic_2012/oax/Pers-oax.pdf

Peláez Padilla, J. (1 de abril de 2012). Megaminería tóxica: muerte y saqueo 500 años después. *Contralínea*. Recuperado de: http://www.contralinea.com.mx/archivo-revista/2012/04/01/megamineria-toxica-en-mexico-muerte-y-saqueo-500-anos-despues/

Secretaría de turismo. (2008). *Palabras del secretario de turismo, Rodolfo Elizondo Torres, en la ceremonia de Declaración de Capulálpam de Méndez, Oaxaca, como Pueblo Mágico, Capulálpam de Méndez*. Oaxaca. Recuperado de: http://189.204.93.66/wb2/sectur/sect_2202_Palabras_del_Secretario_de_Turismo_Rodol/_rid/9595/_mto/3/_wst/maximized?url2print=%2Fwb%2Fsectur%2Fsect_2202_Palabras_del_Secretario_de_Turismo_Rodol&imp_act=imp_step3&page=0 el 10 noviembre 2014

Secretaría de Turismo. (2013). *Programa Pueblos Mágicos. Reglas de*

operación. Recuperado de: http://189.204.93.66/work/models/sectur/Resource/99fbd793-a344-4b98-9633-78607f33cb8f/Reglas_de_operacion.pdf

Servicio Geológico Mexicano. (2011). *Panorama minero del estado de Oaxaca*. Recuperado de: https://3sector.files.wordpress.com/2011/12/panorama-minero-del-estado-de-oaxaca.pdf

Entrevistas

Adela López Ramírez. 87 años. Gambusina. Capulálpam de Méndez. Luchadora por la recuperación de los bosques en los 80. Entrevistada de 2012 a 2016.

Aniceto Pérez. 88 años. Gambusino y exminero. Capulálpam de Méndez. Fallecido en mayo de 2015. Entrevistado de 2012 a 2015.

Aurelio Cruz. 79 años. Campesino. Xiacuí. 25 de marzo de 2016.

Bernardo Vázquez. 35 años. Ingeniero agrónomo. San José del Progreso. Asesinado el 15 de marzo de 2012. 19 de abril de 2011.

Crescencio Martínez Santiago. 45 años. Exminero y orfebre. Originario de Zaachila y vive en Natividad desde 1995. Entrevistado de 2013 a 2016.

Delfino Pérez. 47 años. Escuelero. Capulálpam de Méndez. 2 de septiembre de 2013.

Enoc Martínez Ramírez. Contador. 35 años. Fue tesorero municipal de Capulálpam de Méndez de enero de 2013 a junio de 2014. Entrevistado en febrero de 2013.

Julia Pérez. 50 años. Escuelero Capulálpam de Méndez. 2 de septiembre de 2013.

Dalila. 28 años. Gambusina. Natividad. 17 marzo de 2014.

Edmundo Leyva Valseca. 81 años. Exminero. Originario de Natividad. Marzo de 2016.

Felipe Luna. 50 años. Gambusino y orfebre comunero. Capulálpam de Méndez. 1 de septiembre de 2013.

Filiberto Cervantes. 76 años. Exminero. San Pedro Cajonos. Entrevistado en 2013 y 2014.

Francisco García López. 45 años. Comunero, profesor y fotógrafo. Capulálpam de Méndez. Miembro del Comité Pro Defensa de Recursos Naturales. Entrevistado desde 2011 a 2016.

Ideliza Hernández. 64 años. Enfermera. Natividad. 16 de abril de 2014.

Jaime Martínez Luna. 64 años**.** Antropólogo. Guelatao. Febrero de 2015.

Javier García. 62 años. Comisariado de Bienes Comunales de 2011 a 2013. Capulálpam de Méndez. Entrevistado de 2010 a 2016.

Jorge Ortiz España. 47 años. Gambusino. Capulálpam de Méndez. 1 de septiembre de 2013.

Juan Pérez. 45 años. Profesor, presidente municipal de Capulálpam de Méndez de enero de 2013 a julio de 2014. Enero-febrero de 2014.

Librado Velasco. 81 años. Comunero y comerciante. Tanetze de Zaragoza. Marzo de 2014.

Lilia Pérez. 40 años. Ingeniera agrónoma. Capulálpam. Única mujer dentro de la UZACHI por 12 años. 5 de agosto de 2015.

Manuel Pablo Santiago. 74 años. Gambusino. Xiacuí. 2 de agosto de 2013.

María del Pilar León Vásquez. 72 años. Comerciante. Natividad. Fallecida en diciembre de 2015. 31 de agosto de 2013.

Mario Santiago Arreortúa. 54 años**.** Comunero. Capulálpam de Méndez. 20 de agosto de 2014.

Mónica Pérez Ramírez. 46 años. Profesora. Capulálpam de Méndez. 23 de agosto de 2013.

Polo Ortiz. 30 años. Gambusino. Natividad. 17 de marzo de 2014.

Raúl Santiago. 72 años. Encargado del Museo de Natividad. Natividad. Junio de 2013.

Ricardo Ramírez Domínguez. 49 años. Comunero inactivo de Capulálpam, funcionario federal en la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR). Capulálpam de Méndez. Entrevistado de 2014 a 2016.

Sixta López. 76 años. Ama de casa. Xiacuí. 25 de marzo de 2016.

Venustiano Méndez. 65 años. Exminero. Xiacuí. Originario de Otatitlán de Morelos, Villa Talea de Castro. 6 de agosto de 2015.

Víctor Gutiérrez. 40 años. Panadero. Natividad. Julio de 2015.

Mural en el Palacio Municipal de Natividad
Foto: Rosario Estrada Jiménez y Méndez

Anexo 1

Mapas comparativos de cambio de uso de suelo y vegetación en la Sierra Juárez 1985, 1997, 2013*

A partir de datos de las series de Uso de Suelo y Vegetación elaboradas por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía, analizamos el cambio de uso de suelo entre los años 1985, 1997 y 20131. Las concesiones forestales a favor de Fábricas de Papel Tuxtepec (FAPATUX) terminaron formalmente en 1983; por ello, tomamos para el análisis comparativo los datos de 1985 para advertir el estado en que se encontraban los bosques de la Sierra Juárez al término del manejo que hacía la empresa estatal-privada. Lo comparamos con los datos de 1997 y 2013 para apreciar los cambios con el manejo comunitario que hicieron los pueblos serranos. En la tabla 1 se muestran las categorías utilizadas.

Categoría
Bosque de encino
Bosque de encino-pino
Bosque de oyamel
Bosque de pino
Bosque de pino-encino
Bosque mesofilo de montana
Pastizal inducido
Selva alta perennifolia
Selva baja caducifolia
Cultivos de temporal

Tabla 1. Categorias de uso de suelo y vegetación

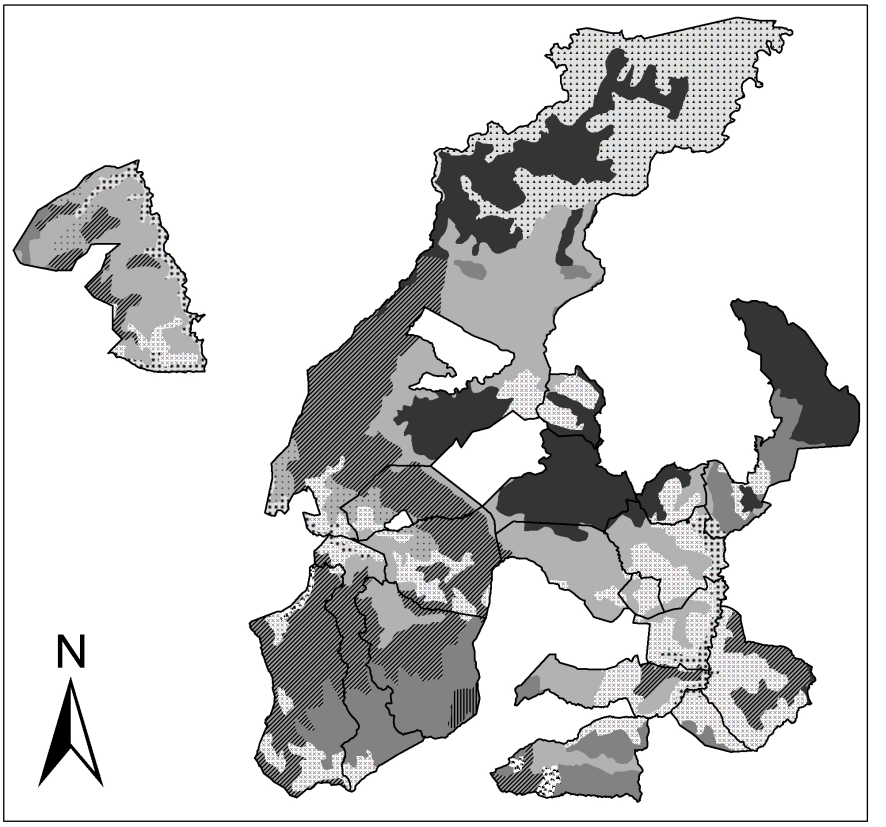
A continuación se presentan los tres mapas de uso de suelo y vegetación para los tres periodos. Claramente muestran que el bosque mesófilo de montaña se ha incremento. Su importancia radica en que este tipo de vegetación es un indicador de la recuperación de los bosques por la riqueza y abundancia de especies, que alberga. Desde los primeros doce años de manejo forestal comunitario, muestra los efectos positivos para conservación de los bosques serranos.

* Agradezco a la M. en C. Alejandra Martínez Sánchez por la elaboración de los mapas para este análisis.

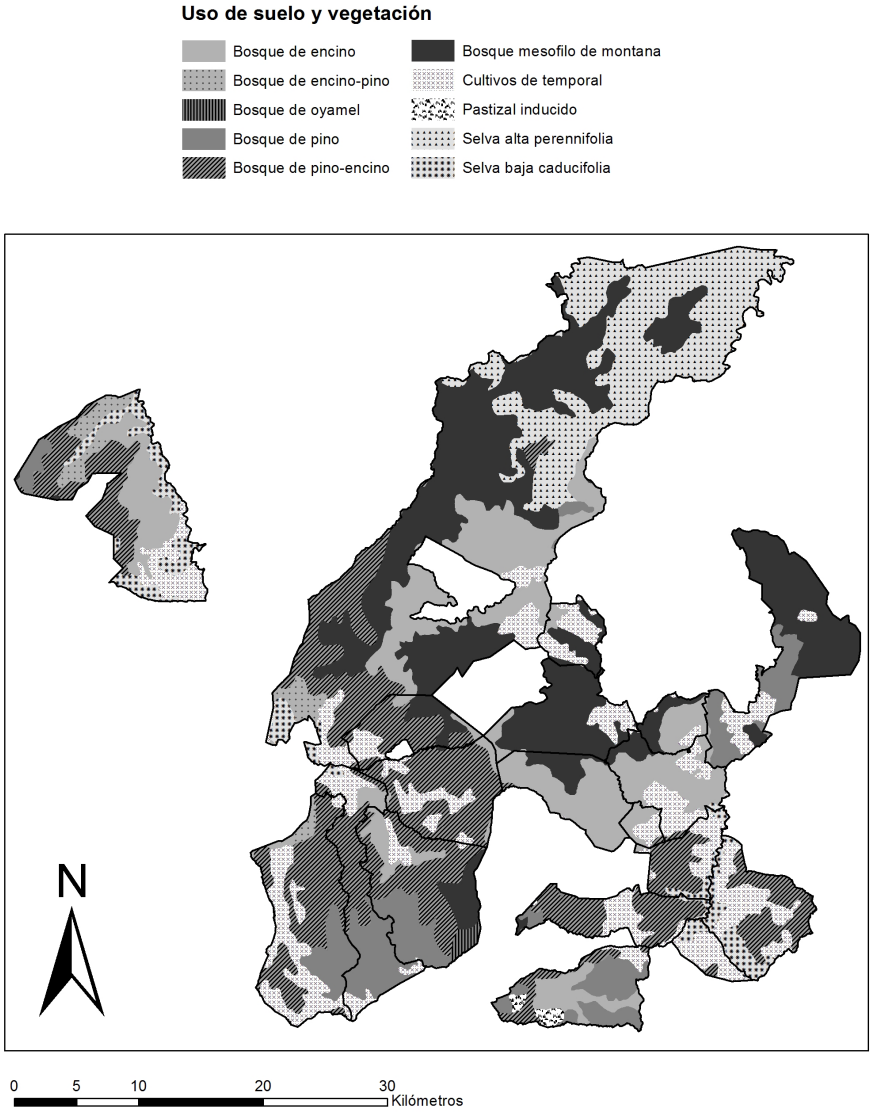
1985
Sierra Juárez

Uso de suelo y vegetación

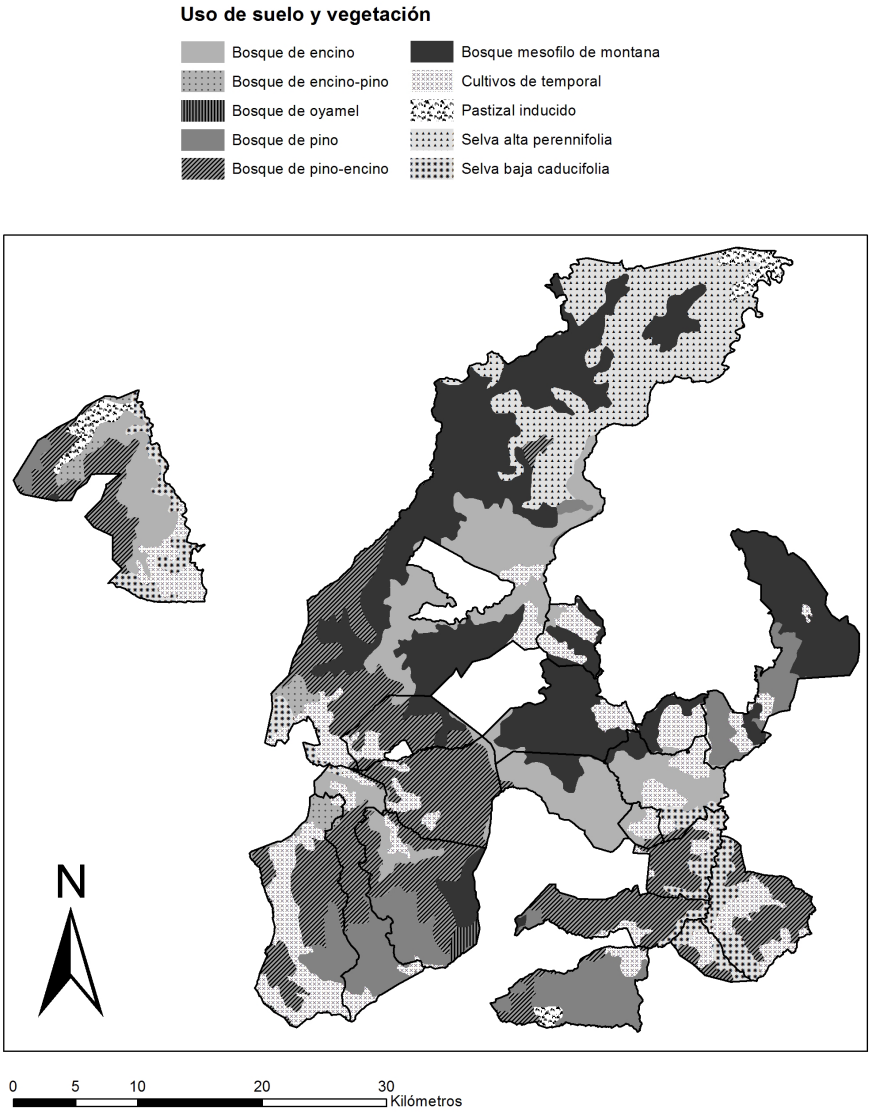
- Bosque de encino
- Bosque de encino-pino
- Bosque de oyamel
- Bosque de pino
- Bosque de pino-encino
- Bosque mesofilo de montana
- Cultivos de temporal
- Pastizal inducido
- Selva alta perennifolia
- Selva baja caducifolia



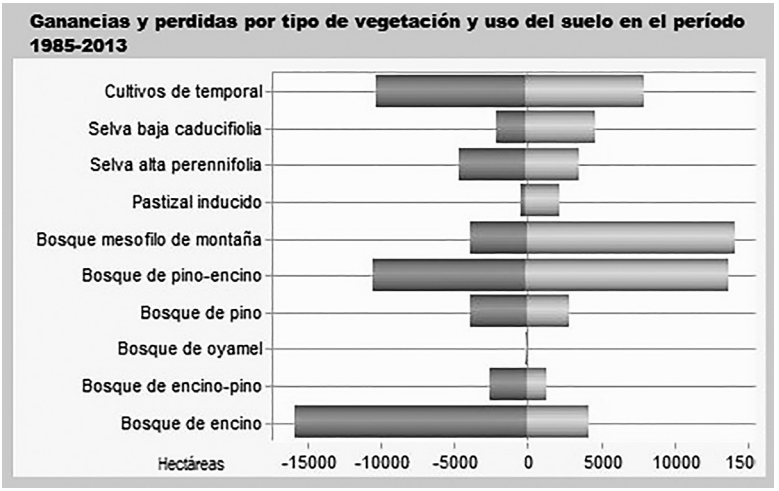
1997
Sierra Juárez



2013
Sierra Juárez



En la gráfica siguiente, se muestran los cambios de cada tipo de vegetación entre los años 1985 y 2013. La categoría que ha disminuido más su superficie es el bosque de encino, y la categoría que ha ganado más superficie es el bosque mesófilo de montaña.



Panorámica de la Sierra Juárez
Foto: Elia Méndez García

Anexo 2

Rabetzi

I
Cada viaje abre posibilidades.
Con usted, ingeniero, fue la pasión.

II
Rabetzi, la mina.
Descendimos cuatrocientos metros en laberintos serpenteantes.
Caminos vivos, senderos de tesoros:
"Muy pocos conocen el oro y la vergüenza".
Hombres que aún hablan con el cerro:
"No vengo aquí por mi gusto, sino por mi necesidad."
Pepenadores de vida en piedras,
en polvillo de plata y bronce.

III
Usted cayó y me sostuvo.
Soy bruja, curo; el pago: su alma.
Leí su dolor: la injusticia.
Una mujer lo señaló: ¡culpable!
Su alma es de culpa.

IV
Calaron hondo mis palabras:
"Soy libre. No entrego cuentas a nadie."
Usted goza en su cárcel de culpas y deberes.
Es sujeto de libre derecho...
Libre incluso para elegir su celda.

V
En Rabetzi usted se desbordó: sus palabras, sus lágrimas y su semen...
Sólo tres besos...
Después el infinito incendio...
Sólo tres meses...
Después reculó: "Si lo dije, retiro lo dicho".

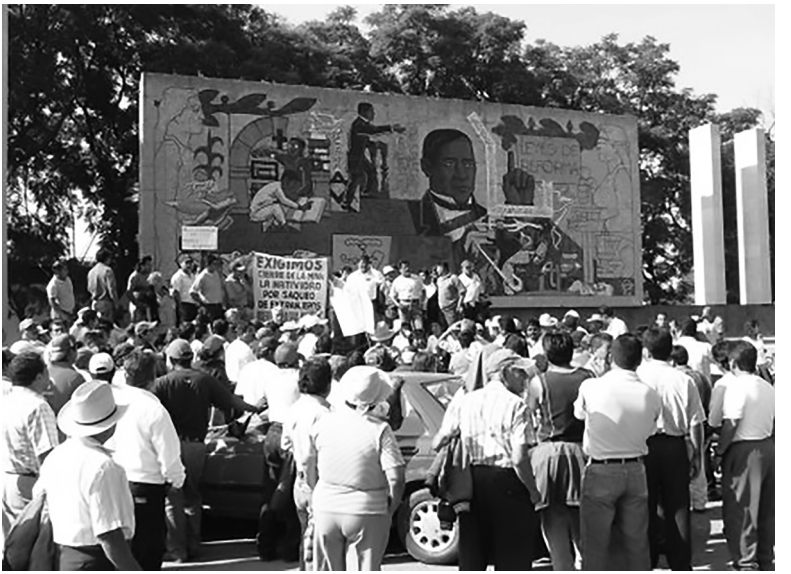
VI
Fuera de su celda vibra, re-vive, eyacula...
Su espalda de guerrero de Medellín, absolutamente Botero...
Absolutamente voluptuosa y profundamente febril.
De espaldas, su oído es mío, usted es mío.

VII
Somos nuestra palabra:
Un voto, un sacramento, un compromiso.
¡Absoluta libertad!
Cada palabra es una creación.
Encarnación del propio mito.
Tiene alas.
Su palabra me involucra.
Mi palabra lo implica,
y me transforma.
Nuestras palabras nos abrazan; nos abrasan...

VIII
Su palabra, ingeniero, me ordenó.
Me señaló mi capricho infantil y vulgar...
Su palabra organizó mi deseo de mujer.
Su palabra, mi orgasmo.
¡Y usted retiró su palabra!

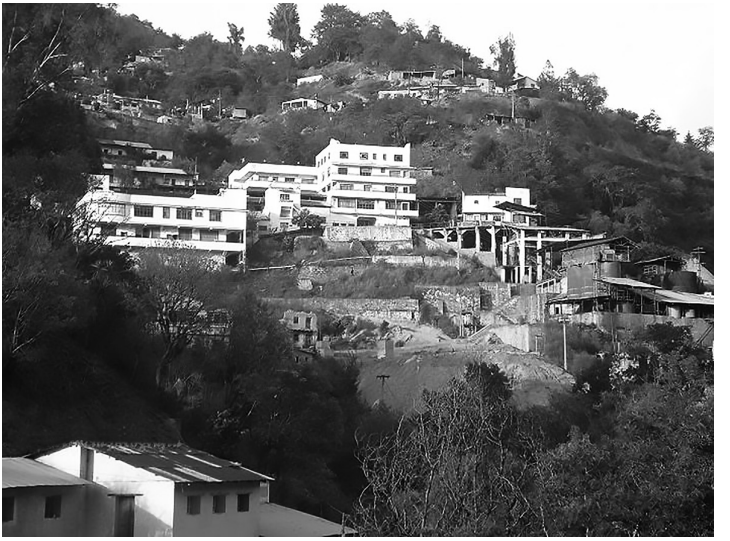
Carmen García

San José de Costa Rica. Noviembre 28 de 2015



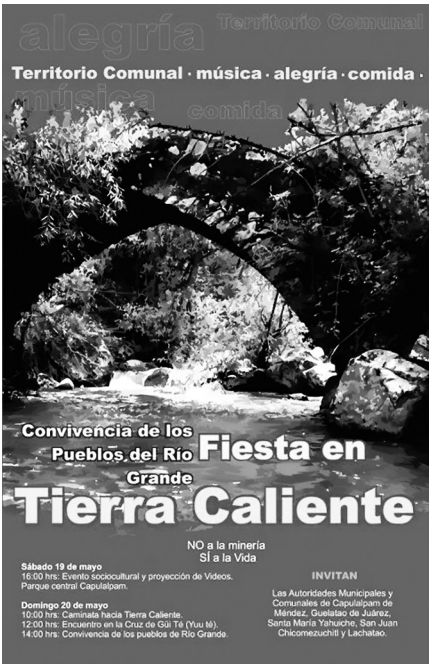
Manifestación contra la minería en el monumento a Juárez

Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales.
Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez



Instalaciones de la minera La Natividad y Anexas

Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales.
Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez



Cartel de la Fiesta en Tierra Caliente
Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales. Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez

Encuentro de los pueblos de Tierra Caliente
Foto: Comité Pro Defensa de Recursos Naturales. Comisariado de Bienes Comunales de Capulálpam de Méndez

De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común

De

Elia Méndez García

Se terminó de imprimir en noviembre de 2017
en Grafisma editores S.A. de C.V.
Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.
El cuidado de la edición estuvo a cargo de los editores y el autor.
Su tiraje fue de 500 ejemplares, y en su diseño
se empleó la familia tipográfica *Aller light*.

Quizá el lector deba adoptar las mismas precauciones que la autora ante este libro singular: caminar de puntillas, al borde siempre de algún precipicio, al incursionar por intimidades y territorios vedados al extraño. Sólo una sensibilidad conscientemente femenina, inspirada a veces por curiosidad gatuna, pudo realizar esta tarea sin perder rigor de la mirada técnica. Cada des-cubrimiento estuvo al servicio de algún en-cubrimiento. Revelar es aquí lo que la palabra dice y lo contrario: Elia quitó velos, mostró lo que había tras ellos para darle relieve y hacerlo relevante, y al mismo tiempo lo veló de nuevo, lo ocultó, le puso doble velo...

Se entiende así por qué este libro dice del extractivismo minero algo más de lo que todos sabemos o habla asuntos de la Sierra Norte de Oaxaca o de la comunalidad que no habían sido abordados, a pesar de la reciente invasión de interesados en ellas que parecían haber cubierto todo el terreno.

Se explica bien, en este libro, que la memoria y el olvido son siempre selecciones, extractos, abstracciones: separan algo del conjunto. Se explica también por qué la memoria y el recuerdo son procedimientos diferentes, que cumplen funciones distintas. Y todo esto se hace con gusto por la palabra, para permitirnos una percepción más profunda y sagaz de lo que siempre ha estado ahí pero no nos atrevíamos a ver.

Gustavo Esteva