



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Ciencias Económicas

TESIS

Que presenta la alumna

ALEJANDRA SÁNCHEZ JIMÉNEZ

Con el tema de

“Movilización del patrimonio comunitario, un mecanismo para la transformación social y la construcción de sociedades post-capitalistas: El Totonacapan, Huehuetla, Puebla”

Asesor

Dr. David Peter Barkin Rappaport

Vo.Bo. DIRECTOR DE TESIS

Dr. David Peter Barkin Rappaport

Enero, 2020

Resumen

Esta tesis presenta elementos que apuntan hacia la construcción de sociedades post-capitalistas a partir de sociedades que se inscriben en *otras racionalidades*, conformadas principalmente por comunidades campesinas e indígenas, cuya herencia cultural es la base sobre la cual se consolidan diversos procesos de transformación social, económica y ecológica; esta última connotada por su amplio impacto sustentable en las propuestas para hacer frente a la emergencia climática actual.

El objetivo primordial es identificar y explicar los recursos con los cuales estas sociedades llevan a cabo sus procesos de cambio social. En un primer momento, se aborda la posibilidad del manejo del excedente económico; no obstante, no fue posible explicar la complejidad de los recursos implicados en los fenómenos de transformación. Por ello, se propone el *patrimonio comunitario* como una categoría que atiende la multidimensionalidad en la cual las comunidades construyen las alternativas y los proyectos que hoy día las ubican en un importante quehacer científico, económico y político.

El trabajo se lleva a cabo desde el enfoque de Economía Ecológica, fundamentado en una investigación de campo en comunidades totonacas de Huehuetla, Puebla. Conforme a los resultados obtenidos, la tesis ofrece aportaciones teóricas en cuanto a construcción del patrimonio comunitario como categoría alterna y complementaria al excedente económico; al mismo tiempo se hace una crítica a dicho concepto. En cuanto a la aportación epistemológica, la investigación conlleva una incorporación metodológica al estudio de la economía, al plantear mecanismos para dar cuenta de fenómenos económicos vinculados a sus dimensiones sociales y ecológicas, donde los resultados del estudio fortalecen la perspectiva multicriterio de los fenómenos involucrados.

Palabras clave: *Transformación social, excedente, patrimonio comunitario, sociedades post-capitalistas.*

Abstract

This thesis presents elements that point towards the construction of post-capitalist societies based on societies that belong to other rationalities, mainly formed by rural and indigenous communities, where their cultural heritage is the basis of various processes of social, economic and ecological transformation. The latter is connoted by the great sustainable impact on the proposals to confront the current climatic emergency.

The primary objective is to identify and explain the resources with which these societies carry out their processes of social change. At first, the concept of economic surplus was used. However, it was not possible to explain the complexity of the resources involved in the transformation phenomena of these communities. Therefore, community heritage is proposed, as a category that integrates the multidimensionality of the alternatives and the projects that these societies build; reason why today communities are located in an important space of scientific, economic and political work.

The work was carried out from the Ecological Economy approach, based on a field investigation in Totonaca communities of Huehuetla, Puebla. According to the results obtained, the thesis offers theoretical contributions of the construction of community heritage as an alternative category and complementary to the economic surplus; Likewise, criticism of the concept of surplus is made. Regarding the epistemological contribution, the research implies a methodological incorporation to the study of the economy, by proposing mechanisms to account for economic phenomena linked to their social and ecological dimensions, where the results of the study strengthen the multicriteria perspective of the phenomena involved.

Keywords: *Social transformation, surplus, community heritage, post-capitalist societies*

Dedicatoria

A mi mamá, mi más grande maestra

A mi hermano, mi pilar

A mi papá, porque el recuerdo de sus enseñanzas aún me mueven

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de un largo camino de aprendizajes que conlleva una formación académica, profesional y personal. En su totalidad, estos saberes han implicado una reconstrucción de mi percepción y mi sentir hacia los problemas sociales, económicos y ecológicos; y en este proceso, reafirmar mi responsabilidad y mi motivación para continuar con la tarea de generar conocimientos para enriquecer el campo del saber y los procesos de cambio social.

Agradezco en primera instancia a mi asesor el Dr. David Barkin, quien ha tenido un papel muy importante en este camino de formación. Sin duda, abrió nuevas perspectivas y nuevas posibilidades para mi aprendizaje. Muchas gracias por su apoyo, paciencia y enseñanzas.

Al equipo del Laboratorio de Sustentabilidad. Nuestras tesis no son resultado de un esfuerzo individual, sino de un esfuerzo colectivo que se ha enriquecido de la crítica y la retroalimentación. Asimismo, al seminario del posgrado; gracias a todos sus miembros por sus opiniones y sugerencias.

Al Colegio Paulo Freire de Hueheutla, Puebla; sin su apoyo no habría sido posible el trabajo de campo; especialmente a los profesores Edmundo Barrios y José Méndez. De manera muy afectuosa agradezco a los estudiantes del Colegio, quienes me acogieron con maravillosa cortesía, permitiéndome compartir mis conocimientos y acercarme a sus hogares. En general, a todas aquellas personas de Huehuetla y sus alrededores, que me brindaron su atención y hospitalidad. Gracias!

Finalmente, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. El programa de posgrado del que he sido parte los últimos años, me ha brindado gran una oportunidad para formarme profesionalmente, al mismo tiempo de darme una gran experiencia de vida.

“Por un mundo donde seamos socialmente iguales, humanamente diferentes y totalmente libres” (Rosa Luxemburgo)

Índice General

Resumen	1
Abstract	2
Dedicatoria.....	3
Agradecimientos.....	4
Introducción.....	8

Capítulo 1

Un marco teórico y conceptual para fenómenos de cambio social bajo dinámicas económicas no capitalistas 18

1.1. Un acercamiento a fenómenos de cambio social bajo dinámicas económicas no capitalistas.....	18
1.1.1. ¿Otras racionalidades?.....	20
1.2. El marco teórico: La Economía Ecológica (EE) <i>desde abajo</i> , la voz de los actores sociales.....	22
1.2.1 Una crítica epistemológica de la economía.....	23
1.2.2 Una visión transformadora de la economía.....	25
1.2.3 Economía Ecológica <i>desde abajo</i>	26
1.3. A modo de conclusión: Economía Ecológica <i>desde abajo</i> para la investigación.	27

Capítulo 2

El *patrimonio comunitario*: otro entendimiento de los “recursos económicos” disponibles para la transformación social y una crítica al concepto de excedente 31

2.1 Un punto de partida: el excedente desde Paul Baran y los Institucionalistas Radicales (IR).....	32
<i>James Ronald Stanfield</i>	35
<i>Mary V. Wrenn</i>	36
<i>Phillip Anthony O’Hara</i>	37
<i>John Marangos</i>	37
<i>Edward J. O’Boyle</i>	38
2.1.1 Alcances explicativos del <i>excedente potencial</i> de Paul Baran y los IR.....	39
2.2 Principios para llevar el análisis del excedente al marco de la comunidad... <i>No existen sociedades de subsistencia</i>	41
<i>El excedente como concepto histórico</i>	42
2.3 Más allá de excedente: El surgimiento del <i>patrimonio comunitario</i>	44
2.4 A modo de conclusión: una crítica al concepto de excedente.....	47

Capítulo 3

El *patrimonio comunitario*, del cambio económico a la transformación social: una vía para la construcción de sociedades post-capitalistas

3.1 Algunas reflexiones de la tradición marxista para el cambio social.....	52
3.2 Fundamentos de la transformación social desde la comunidad.....	53
<i>Capacidad social</i>	54
	55

<i>R-existencia</i>	56
<i>Resiliencia</i>	58
3.3 El patrimonio comunitario para la transformación social.....	60
3.4 A modo de conclusión: nuevos caminos para la transformación, sociedades y mundos post-capitalistas.....	62
 Capítulo 4	
Las praxis comunitarias, el referente del patrimonio comunitario y de la construcción de sociedades post-capitalistas: El totonacapan, Huehuetla Puebla	66
4.1 La cultura totonaca y su contexto.....	66
4.1.1 Cultura totonaca.....	71
<i>Cosmovisión</i>	71
<i>Sistemas productivos</i>	72
<i>Sistemas organizativos</i>	73
<i>Algunos matices de la identidad</i>	75
<i>Las relaciones mestizos- totonacos</i>	75
4.2 Movilización indígena: la gestión de la transformación.....	76
4.2.1 La transformación desde la Organización Independiente Totonaca (OIT)....	76
4.2.2 Otros proyectos transformadores.....	79
<i>El Juzgado indígena</i>	79
<i>Centro Ecoturístico Indígena Kakiwin Tutunaku</i>	80
<i>Niños Totonacos</i>	81
<i>Proyectos diversos desde pequeñas organizaciones</i>	81
4.3 La Gestión del patrimonio comunitario en las praxis de la comunidad.....	82
4.3.1 Construcción del patrimonio comunitario.....	83
<i>La organización</i>	84
<i>El trabajo</i>	84
<i>La gestión de los recursos materiales basada en la cooperación</i>	85
4.3.2 Gestión del patrimonio comunitario para la transformación de la realidad totonaca.....	86
4.4 A modo de conclusión: la comunidad totonaca como una sociedad post-capitalista	88
 Conclusiones.....	91
Referencias bibliográficas.....	96
Anexos.....	103

Introducción

Un cuestionamiento que en repetidas ocasiones nos hemos planteado en el Laboratorio de Sustentabilidad¹ yace en la ideología del “desarrollo” como aquel ideal de crecimiento personal que implica un consumo excesivo de recursos, estándares educativos y de formación definidos, modos de comportamiento y tendencias de convivencia social; todo con la finalidad de alcanzar un *nivel óptimo de vida*. Cuyos efectos nos han conducido a una inexorable crisis socio-ambiental de carácter planetario; para la cual quizá no tengamos las suficientes herramientas sociales para reorganizar productivamente la sociedad y atender las necesidades futuras.

En esta preocupación, la búsqueda por las alternativas de transformación social nos ha llevado a explorar otras determinaciones del desarrollo. Esencialmente, hemos encontrado que se trata de la “calidad de vida” o “nivel de bienestar” definido en términos de lo “local” es decir, a partir de los grupos sociales que gestan procesos para resistir el dominio del capital a través de la defensa de sus estilos de vida y de sus territorios. Esto quiere decir que el bienestar y la calidad de vida que buscan y por el cual emprenden su movilización parte de sus cosmovisiones construidas desde su contexto y no de forma exógena como una ideología económica civilizatoria.

El rompimiento con el esquema tradicional del desarrollo es abismal e inimaginable para aquellos que defienden el esquema de crecimiento de la modernidad. Tal es la percepción de las alternativas, que se han llegado a calificar como un “retroceso” al avance y a los logros alcanzados con el desarrollo científico y técnico. Para dimensionar esta perspectiva, esbozaré una pequeña vivencia del estudio de caso que se llevó a cabo en esta investigación.

Antes de mi primera estancia en Huehuetla², fui a realizar un primer reconocimiento del lugar y me hospedé en el Centro Ecoturístico *Kakiwin*, que es un proyecto emprendido por mujeres indígenas totonacas de la región. Durante los breves días de mi hospedaje, tuve la oportunidad de hablar con la gerente del proyecto, Doña Lola, como todos la conocen en el lugar. En alguna conversación, me comentaba que estaba muy contenta con el proyecto, porque de ahí había podido adecuar la cocina que quería. Cuál fue mi sorpresa que, al momento de caracterizar su cocina, ella menciona que mandó a construir un enorme fogón, con su comal de barro y que amplió el cuarto para que cupieran más personas. Las características físicas eran piso de tierra, paredes de madera y techo de lámina. En ese momento no comprendí la alegría y la satisfacción que reflejaba Doña Lola, pues se me hacía totalmente extraño que, teniendo la oportunidad de cambiar su fogón antiguo por una estufa de gas ella decidiera construir un fogón más grande que, por ende, implicaba más trabajo y el uso de más leña.

Doña Lola y su fogón gigante quedaron en el olvido hasta que ya en mi primera estancia formal en Huehuetla fui invitada a unos quince años en la comunidad de Leacaman. Esa

¹ Grupo de estudio y de investigación que dirige el Dr. David Barkin en la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco.

² Municipio de la Sierra Norte de Puebla de población principalmente indígena, donde se llevó a cabo la investigación.

localidad se encuentra alejada del centro del municipio. Cabe señalar que existe una enorme diferencia entre las localidades cercanas al centro y aquellas que se encuentran hacia la periferia; en estas últimas, casi no se aprecia pobladores mestizos, sino gente totonaca en su mayoría. La fiesta consistía en una “huapangueada”, que son tríos de músicos que tocan huapango –la música típica de la región–; ellos tocan toda la noche, mientras la gente sentada en largos tablones casi al ras del suelo degusta la comida basada en un guiso de carne de puerco con chiles de la región que acompañan con tortillas hechas a mano. Esto se combina con cuadros de baile de zapateado, mientras se dan varias rondas de cerveza y aguardiente a los invitados.

Al momento de retirarme de la fiesta, la quinceañera me pidió que la acompañara para que me despidiera de su mamá. Sin duda, un momento que jamás olvidaré. Entré a lo que era la cocina de la casa; un cuarto de madera bastante tiznado del humo; en el centro del cuarto había un enorme fogón de aproximadamente metro y medio de diámetro, alrededor de él, yacían una decena de mujeres indígenas mayores “tortenado” es decir, haciendo tortilla a mano. Cuando entré, las mujeres detienen su labor y la quinceañera me acerca a su mamá, le dice unas palabras en totonaco y me dice que ella no habla español. Le di las gracias y la felicité por su hija y por su comida –no se me ocurrió qué más decir, pues me sentí muy apenada de que todas se detuvieran y me estuvieran mirando–; la festejada tradujo mis palabras y las mujeres sonrieron. Yo iba acompañada por otras personas, pero sólo a mí me pidió la quinceañera que pasara a despedirme de su mamá y, precisamente, me condujo a la cocina, el lugar solemne donde se alojaba toda la aprobación y organización de la fiesta, bajo las manos de aquellas mujeres de vestidos totonacos y de largas trenzas adornadas de listones de colores.

En realidad, en ese momento no comprendí del todo lo que pasaba ni dimensioné la importancia de aquello. Pero era evidente que la cocina era de gran relevancia en la dinámica de la fiesta. A lo largo de mis vivencias en Huehuetla, fui adquiriendo los significados de muchas cosas; entre ellas, pude entender que la figura del *maestro* aún es muy importante para la comunidad y esta fue la razón de que me pasaran a despedirme de la mamá de la festejada, pues en mi carácter de profesora del Colegio Paulo Freire³ siempre me trataron con mucha consideración y atención. En cuanto a la cocina, ahora sé por qué a Doña Lola le hacía tan feliz su cocina nueva; este espacio representa un papel muy importante en el intercambio y convivencia comunitaria. En palabras de Doña Lola, “*la cocina es donde se vive, se convive, no solo con la familia, sino con la comunidad*”⁴.

El significado de estas palabras subyace en que la comunidad tiene ciertos espacios donde se materializan aquellos simbolismos culturales que reafirman la identidad y las costumbres, creando lazos de convivencia, cooperación, solidaridad y compromiso con cada miembro de la comunidad; particularmente, la fiesta es un ejemplo de cómo se integran aquellos elementos. La organización y preparación de la fiesta conlleva diversos procesos de cooperación que hacen posible reunir gran cantidad de recursos sociales, materiales y económicos. En esta lógica, existe un voluntariado de personas que realizan diversas actividades, donde las más importantes recaen en la elaboración de la comida, esencialmente

³ Escuela comunitaria de Huehuetla, donde colaboré durante mi estancia de investigación.

⁴ Entrevista realizada en marzo de 2016.

en las tortillas, pues es el alimento primario. Durante toda la fiesta deben prepararse tortillas para que los comensales las tomen recién hechas. Entonces, un grupo de mujeres, caracterizadas por su habilidad para “tortear”, trabajan todo el día o toda la noche, turnándose para tener este alimento disponible⁵. Tener una cocina amplia y un fogón enorme permite que la poseedora de estos bienes sea candidata para ser anfitriona de muchos de estos eventos y de propiciar tan grande intercambio comunitario. Y es ahí donde comprendí el bienestar que propiciaba la cocina de Doña Lola.

De esta experiencia, un cuestionamiento evidente es: ¿de qué forma se puede encontrar sentido y explicación a esta lógica de bienestar bajo el modelo del desarrollo global? La respuesta es que no existe manera de encajar en el modelo convencional la calidad de vida de personas que, ante el criterio del desarrollo, el avance o el crecimiento, toman decisiones contradictorias a éste es decir, toman decisiones en *retroceso* de las mejoras técnicas que el mercado puede ofrecer.

Entonces, ¿no es calidad de vida lo que se propicia en las comunidades con este tipo de decisiones? La oportunidad de decidir el bienestar y el rumbo de las sociedades es un derecho que todos los pueblos deberían de tener, sin la presión (o imposición) de un solo estándar de vida. Conforme a mi experiencia en la comunidad, considero que existen otras formas de bienestar que se alejan de la comprensión de la toma de decisiones que maximizan utilidades al consumir una serie de productos del mercado. No ahondaré más en este debate de la maximización, pues no es objetivo de esta tesis, pero quiero partir del hecho de que existen otros parámetros y otras interpretaciones de la construcción del bienestar social, económico y ecológico que se consolida en sociedades y contextos específicos. En otras palabras, existen otras realidades, *otras racionalidades*.

Esta tesis se fundamenta en el estudio de aquellos fenómenos que se suscitan a partir de estas otras realidades, en espacios donde existen sociedades organizadas con potencial para gestar el cambio social y que responden a las necesidades primordiales de la sustentabilidad que contrarresta los efectos del cambio climático. Se asume que existen sociedades que se construyen en *otras racionalidades*, particularmente inscritas en saberes locales heredados de pueblos mesoamericanos, localizados en comunidades rurales e indígenas en diversas regiones de nuestro país. Estas comunidades desde hace por lo menos tres décadas han construido realidades alternas al mundo globalizado, postulándose como importantes movimientos sociales con capacidad y potencialidad de cambio social, económico y ecológico.

Exponer estas conjeturas a partir de la economía plantea un importante problema de construcción epistémica, pues sistemáticamente la ciencia económica encontró caminos que la distanciaron de las ciencias sociales. La búsqueda incansable de modelar la realidad convirtió a la economía en un espacio simplificado de las relaciones sociales y naturales, haciendo que todo aquello que se encuentre fuera de la racionalidad de mercado resulte irrelevante para explicar los fenómenos económicos. Ante una metodología cuya vía por excelencia es la matematización de lo social, el reto de exponer realidades alternas u *otras*

⁵ A veces, la preparación de la fiesta dura varios días (como cuando se va a entregar cera a la iglesia, por mayordomía); entonces, todos los días de preparación debe haber comida para quienes están ayudando, además de música y bebida.

racionalidades conlleva no solo a integrar otros cuerpos teóricos y metodológicos desde las ciencias sociales, sino a (re)construir una ciencia económica que sea capaz de brindar un mayor entendimiento de la crisis económica, social y ecosistémica.

A partir de estas consideraciones la presente investigación parte de la Economía Ecológica *desde abajo*, que nos permite replantear los fundamentos básicos de la economía hacia la comprensión, integración y construcción de otras realidades. Para poder brindar un estudio satisfactorio de este escenario, es necesario recurrir a una visión multidimensional y transdisciplinaria. En esta intención, la estructura de la construcción de la presente investigación no posee una estructura teórica sistemática ni una prueba de hipótesis como es usual en los estudios duros de economía. Los fundamentos teóricos se construyeron a partir de las interacciones con el fenómeno de estudio, así como las categorías y el proceso de análisis de la información y de los resultados.

En este tenor, la pregunta eje de investigación es: *¿Cómo se explica la transformación social, económica y ecológica que llevan a cabo comunidades campesinas, rurales e indígenas en sus contextos inmediatos, particularmente los proyectos que se califican como “sustentables” y cómo se explican los recursos que son movilizados, para tal fin y que posibilitan dichas transformaciones?*

Respecto al elemento de *los recursos*, en esta investigación se parte del concepto de *excedente* (elemento económico) y posteriormente se construye la categoría *patrimonio comunitario* (integración de lo social) como parte de la propuesta teórica del estudio de caso y como resultado de la implementación metodológica del proceso de investigación. Las preguntas complementarias que guiaron el presente trabajo son las siguientes:

- ¿Existen excedentes?
- ¿Cómo se conceptualiza el excedente desde la comunidad?
- ¿Qué es y cómo se constituye el patrimonio comunitario?
- ¿Cuál es la relación del patrimonio comunitario con el “excedente”?
- ¿Cuáles son los mecanismos para movilizar el patrimonio comunitario?
- ¿Qué es y cómo se manifiesta la transformación social en el marco de la comunidad a partir de la movilización del patrimonio comunitario?
- ¿Qué son las sociedades post-capitalistas?
- ¿Cómo se construyen sociedades post-capitalistas?
- ¿Cuál es la participación del patrimonio comunitario en la construcción de sociedades post-capitalistas?
- ¿Cuáles son las implicaciones teóricas resultantes de la concepción del patrimonio comunitario y su incidencia en la construcción de sociedades post-capitalistas?
- ¿Qué saberes pueden aportar las comunidades que desarrollan dinámicas sociales, económicas y ecológicas no capitalistas para atender problemáticas teóricas de la economía, pero, sobre todo, qué pueden aportar para atender conflictos globales derivados de la emergencia climática?

La hipótesis que se plantea es: *“Existen múltiples expresiones de transformación social que buscan encontrar vías alternas al capitalismo y responder a las innumerables problemáticas*

derivadas del sistema dominante; sin embargo, existen propuestas y movimientos que por sus características poseen un mayor potencial de dirigir a sus miembros hacia la cimentación de otros mundos y otras realidades. Particularmente, esta tesis aborda el estudio de unas comunidades rurales, campesinas e indígenas de México (Comunidad totonaca, de la Sierra Norte de Puebla) como grupos que constituyen una vía para la construcción de sociedades post-capitalistas, donde se buscará probar que la movilización del patrimonio comunitario funge un papel fundamental en la transformación social y la (re)construcción de estas sociedades; esto a partir de que la comunidad lo identifica como un recurso y lo utiliza colectivamente como un instrumento transformador”

Diseño metodológico de la investigación

Partimos de la premisa de una realidad compleja que no puede describirse en su totalidad; sin embargo, a partir del estudio de determinadas categorías podemos establecer las relaciones entre ellas, aportando cierto margen explicativo del fenómeno a estudiar. El diseño metodológico de la presente investigación es de corte cualitativo. Su fortaleza reside en un acercamiento inductivo para comprender el significado de situaciones específicas del contexto y de los sujetos de investigación. Sin la pretensión de obtener conclusiones universales, los resultados pueden ser susceptibles de ser comparados con otras investigaciones que compartan similares características metodológicas y teóricas.

Dado que este trabajo se inscribe en el marco de la Economía Ecológica *desde abajo*, esta investigación representa una referencia para el estudio y la explicación de dinámicas sociales y económicas cuyas lógicas distan de los parámetros reduccionistas económicos tradicionales. Estas dinámicas son alternativas al sistema económico convencional; en nuestro caso, las referimos como proyectos transformadores y de cambio social. Considerando la dimensión interdisciplinaria, el trabajo integra diversos cuerpos teóricos y metodológicos que sin duda puede ser referente para estudios económicos bajo una visión heterodoxa. Bajo esta lógica, con la finalidad de dar sentido a la integración del patrimonio comunitario (a partir del excedente económico) como el eje que trasciende la dimensión económica y se dota de carácter social y ecológico, se ha recurrido a categorías tales como resiliencia socio-ecológica y *r-existencia*. Estas nociones que han sido utilizadas en las ciencias sociales conllevan una gran complejidad por sí mismas; sin embargo, la intención de este trabajo no es ahondar en sus vicisitudes, sino establecer elementos que puedan explicar procesos de transformación a partir de su sustento económico, donde este último pueda ser entendido dentro de su realidad social, cultural y ecológica.

Finalmente, cabe destacar que el planteamiento de los conflictos sociales que se expone en la investigación pudiera tener diversas perspectivas, dependiendo de la óptica desde donde se sitúen las casusas y sus efectos; sin embargo, partimos de que el origen del conflicto social es la “existencia de clases sociales” y la dominación de una de ellas (Capítulo 3 y 4).

Ahora pasemos al método utilizado.

- **Definición del estudio de caso**

Contexto/Lugar

La investigación se realizó en una comunidad totonaca, en el municipio de Huehuetla en el Estado de Puebla, México. Huehuetla cuenta con 12 comunidades: Huehuetla (cabecera municipal), San Juan Ozelonacaxtla (junta auxiliar), 8 juzgados de paz (Chilocoyo el Carmen, Xonalpu, Cinco de Mayo, Leacaman, Lipuntahuaca, Francisco I. Madero, Putaxcat y Putlunichuchut) y dos inspectorías municipales (Kuwikchuchut y Chilocoyo de Guadalupe). Específicamente, el principal lugar de trabajo fue el Colegio Paulo Freire, que es un bachillerato comunitario localizado en Putaxcat y en la localidad del Naranjo, donde estaba la casa que habité durante mis estancias, también en Putaxcat.

Se hizo un recorrido a cada comunidad para visualizar su contexto, visitando sus principales centros de reunión: iglesia, auditorio y escuela primaria (se encuentran juntos en cada comunidad). Asimismo, se realizaron visitas particulares con varios pobladores de al menos cinco comunidades de Huehuetla. Durante las diferentes estancias se conocieron las cabeceras municipales de los municipios colindantes: Ixtepec, Caxhuacan, Zozocolco de Guerrero, Zozocolco de Hidalgo, Dimas López, Olintla y Hueytlalpan; todos ellos localidades totonacas, aunque algunos pertenecen al Estado de Veracruz. En estos últimos sólo se hicieron pequeñas observaciones, pero en lo general se comparte el mismo contexto de la cultura totonaca.

Sujetos de estudio

Los sujetos de estudio son indígenas totonacas de la Sierra Norte de Puebla. Se trabajó con los estudiantes (principalmente de segundo y tercer grado) y los profesores de la preparatoria Colegio Paulo Freire. Otros participantes fueron algunos miembros y exmiembros de la OIT (Organización Independiente Totonaca). También se logró vincular a algunas familias de los estudiantes del Colegio; por lo tanto, se estableció una relación cercana con ellas. Cabe destacar que varios estudiantes del Colegio pertenecen a la comunidad de Cucuchuchut, del municipio de Zozocolco de Guerrero. La selección de los participantes se fue dando conforme surgieron las interacciones con la comunidad, ya que debido al servicio comunitario que se ofreció (dar clases en el Colegio) fue sencillo identificar a aquellos que pudieran coadyuvar con la investigación.

Una situación importante de los sujetos de estudio es que casi todos hablaban totonaco. Hubo contacto con personas que no hablaban español, pero siempre hubo la facilidad de un traductor. Para la interpretación de la información, hubo un apoyo significativo de los participantes que contaban con estudios de preparatoria y licenciatura; no obstante, las personas mayores que no contaban con estudios escolares también compartieron importantes saberes.

Tiempo

Se inició el estudio de caso en marzo de 2016, llevándose a cabo seis estancias hasta noviembre de 2018. Cada estancia tuvo una duración en promedio de seis semanas;

asimismo, se realizaron diversas visitas particulares a eventos como fiestas y asambleas. Algunas de estas visitas tenían por objetivo tomar información específica para la investigación, en cuanto que otras fueron por compromisos asumidos con la comunidad.

Diseño

Por la cualidad cultural indígena de los sujetos de estudio, el diseño apropiado para la investigación es de corte etnográfico con la utilización de la observación participativa como herramienta principal. Se llevaron a cabo actividades cotidianas de la comunidad, la mayoría vinculadas a la dinámica del Colegio Paulo Freire y en el proceso de las vivencias e interacciones se logró obtener la información central para el desarrollo del presente trabajo. En algunas entrevistas con representantes y exmiembros de la OIT se tomaron notas de la conversación.

Procedimiento⁶

Recopilación de la información. Durante las primeras estancias no se tenían los esquemas para obtener y ordenar la información; la lógica del trabajo se construyó conforme se fueron dando las interacciones. En general, la información se obtuvo a través de la convivencia con la comunidad; hubo eventos destacados que aportaban importantes apreciaciones de las dinámicas comunitarias, tales como las fiestas y las asambleas. La documentación de la información se realizaba al final del día, así como el análisis correspondiente.

Es importante señalar que se llevó a cabo un ejercicio relevante con los estudiantes del colegio Paulo Freire; esta dinámica consistió en tres fases: 1) identificar una problemática de su comunidad, 2) identificar los recursos o los mecanismos con los que la comunidad cuenta para hacer frente a la problemática y 3) proponer una estrategia de cambio o transformación. Cabe destacar que parte importante del ejercicio consistió en formar equipos de alumnos que llevaran la discusión a sus hogares y con los vecinos cercanos. Los resultados fueron relevantes en cuanto que proporcionaron pautas de análisis y de reflexión para el trabajo de investigación (Anexo 2).

Participación. Se estableció una dinámica de colaboración formal en la comunidad para dar clases en el Colegio Paulo Freire. La estancia en el Colegio incluyó también actividades de carácter administrativo y cultural. En la vivencia diaria se participó con los vecinos inmediatos en las fiestas y en la actividad de “despicar la pimienta” que consiste en separar cada semilla de pimienta del racimo.

Análisis de la información. La primera fase de análisis correspondió a la actividad reflexiva propia, generando las ideas, las relaciones y las posibles explicaciones del fenómeno. La segunda fase del análisis se llevó a cabo con el equipo del Laboratorio de Sustentabilidad de la UAM-X a cargo del Dr. Barkin. La tercera etapa se realizó en el seminario del Posgrado del Programa de Maestría y Doctorado en Ciencias Económicas de la UAM-X bajo una dinámica de presentación de avances, donde a través de diferentes visiones teóricas se enriqueció el trabajo. Finalmente, la última fase fue la retroalimentación con los miembros

⁶ Ver Anexo 2.

de la comunidad, específicamente los profesores del Colegio, quienes también proporcionaron sus perspectivas. Este circuito favoreció en gran medida la consolidación final de la presente investigación.

Marco conceptual de la investigación. Para concretar el desarrollo de este trabajo se tomaron como referencia algunas categorías que fueron necesarias para contextualizar y dar sentido al estudio de caso.

a) La comunidad

La comunidad⁷ es resultado de una trayectoria histórica específica en la cual se consolidó su cosmovisión, principalmente construida y heredada de raíces indoamericanas. Esta cosmovisión conforma un complejo sistema de creencias, valores y costumbres, entre lo que destaca: 1) la visión de equilibrio de las relaciones sociedad-naturaleza, donde el vínculo con el entorno natural resulta en una mayor responsabilidad ambiental; 2) la perspectiva de la propiedad comunitaria que conlleva al cuidado y uso colectivo de los recursos naturales y del territorio; bajo esta perspectiva la propiedad de ciertos espacios no implica dominio ni derechos de enajenación de la naturaleza; 3) la organización del trabajo comunitario, que refiere a una redefinición del trabajo vinculado a valorizaciones no capitalistas; y, 4) la democracia participativa, que involucra estructuras distintas de gobernanza, participación y responsabilidad colectiva.

En la comunidad la herencia cultural e histórica representa un aliciente y un recurso social que coadyuva a mantener su propia existencia y a reestructurar sus procesos sociales internos. Son sociedades dinámicas que se encuentran en permanente redefinición, esencialmente resultado de la interacción con el sistema capitalista; es decir, han participado (o participan) del sistema dominante, lo conocen y entienden su lógica pero su cosmovisión comunitaria les brinda la oportunidad de mantener relaciones económicas y sociales no capitalistas al interior de ellas.

En palabras de Villoro (2003: 41-42): “*La comunidad es un proyecto ético que se plantea desde hace tiempo y que actúa como orientación de las transformaciones sociales*”. Algunas particularidades de la comunidad son: está formada por individuos que se reconocen como parte de una totalidad; tiene por fundamento el servicio donde el bien común es resultado de la suma de contribuciones individuales (la reciprocidad es inherente a esta característica), no implica la renuncia a la afirmación de la propia identidad personal, ya que la realización plena de cada individuo se alcanza cuando se contribuye al colectivo al que pertenece (por decisión propia y libre); postula valores comunes respetando la pluralidad y valores individuales; asimismo, la comunidad promueve el crecimiento de virtudes sociales como la solidaridad y la fraternidad (Villoro, 2003).

⁷ Existen diversos planteamientos filosóficos, culturales y políticos alrededor de esta noción por ejemplo, la *comunalidad* de Martínez Luna (2010) o el *sumak kawsay* (buen vivir) de Ecuador.

b) *Totonaco/Totonaca*

Se refiere a cualquier miembro de la comunidad del pueblo que se considere indígena. En el desarrollo de este trabajo se manejan ambos términos de manera indiferente, ya que al interior de la comunidad no existe diferencia al utilizar uno u otro.

c) *Recursos*

En el desarrollo del trabajo se utiliza el término “recursos”. Cuando se utiliza en el marco de la comunidad, es necesario contextualizarlo como un concepto que no se refiere a dinero, sino que implica componentes intangibles y materiales de cierto valor que asigna la comunidad.

Los resultados

La investigación logró explorar cada uno de los cuestionamientos planteados. Se llevó a cabo un proceso dinámico de análisis de información en colaboración con el Laboratorio de Sustentabilidad y con algunos miembros de la comunidad de Huehuetla seleccionados estratégicamente. La retroalimentación permitió establecer conclusiones importantes respecto al cambio social y la transformación económica y ecológica que apuntan hacia la construcción de sociedades post-capitalistas. En un análisis cualitativo, se confirma la hipótesis planteada en este trabajo.

Los alcances y límites de la investigación son los siguientes:

- La metodología implementada a partir de la Economía Ecológica permite explorar fenómenos económicos, sociales y ecológicos que convencionalmente son considerados como externalidades al sistema económico global.
- La utilización de una metodología interdisciplinaria, por sí misma, constituye una contribución al campo de la economía para poder estudiar fenómenos complejos que consideren al ambiente como parte del sistema social.
- Las categorías a las cuales se recurren en términos de la explicación de la transformación social (resiliencia, *r-existencia* y capacidad social) son generalizables a diversos contextos y actores sociales que compartan similares características (comunidades indígenas).
- La construcción de sociedades post-capitalistas debe entenderse como un proceso con alto nivel de complejidad no terminado ni determinado. Esta tesis aborda algunos elementos que son parte de dicho proceso, pero no da cuenta de todos los componentes, factores y contextos en los cuales se constituyen estos fenómenos de cambio social.
- La investigación permite explorar el concepto de excedente económico, llevándolo a contextos que se inscriben al margen del capitalismo. Esto expone la limitación teórica y práctica del concepto, al mismo tiempo que se hace permisible la generación de otra categoría complementaria que lo supera.

- La categoría de *patrimonio comunitario* va más allá del excedente, explicando aquellos recursos utilizados para la transformación social desde la comunidad; sin embargo, por el momento la categoría solo puede ser identificada por ciertas comunidades en las cuales se ha trabajado la noción del excedente.

CAPÍTULO 1

Un marco teórico y conceptual para fenómenos de cambio social bajo dinámicas económicas no capitalistas

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” Carlos Marx: (2010:17)

La promesa de la transformación social que nos dejó el siglo pasado sucumbió ante el fracaso de la revolución socialista que daría otro equilibrio a las relaciones de poder de las clases; de esta forma, la esperanza revolucionaria hoy día yace en una total incertidumbre frente a un sistema económico mundial donde contrastan los enormes logros materiales y tecnológicos con los profundos desequilibrios de la riqueza, la desigualdad y la naturaleza. El modelo económico global que se impone en cada espacio de la vida social de los pueblos sustenta las condiciones para que proliferen las crisis sociales, económicas, políticas y ecológicas, conformando importantes contradicciones. En este contexto resalta un cuestionamiento fundamental: ¿es posible la transformación social y cuáles pueden ser sus manifestaciones actuales?

Ante la pretensión de llevar a las sociedades a estados óptimos de bienestar a través del modelo único de desarrollo, la emergencia ecológica plantea una realidad totalmente distinta. En las próximas décadas la posible falta de alimentos y agua potable en muchos espacios del globo proyecta un escenario de enormes transformaciones en la organización social y económica de los pueblos. Sin embargo, estas transformaciones no son algo lejano en el tiempo; décadas atrás distintas sociedades –principalmente aquellas provenientes de zonas rurales como campesinos e indígenas– se han percatado del peligro que amenaza su existencia y sus estilos de vida, no sólo por la habitual dinámica depredadora del capital, sino por el inevitable cambio climático que afectará sus territorios.

Si bien es cierto que el capitalismo ha trastocado de uno u otro modo todas las sociedades del mundo, también es verdad que no todos los pueblos se han sumado a su lógica; por ello, es posible encontrar realidades múltiples que coexisten con el sistema. Bajo esta postura en el presente capítulo se plantea el problema de investigación de la tesis que gira en torno a contextualizar un panorama teórico y metodológico; partimos de la postura de que existen sociedades que pueden trascender de alguna manera el capitalismo (sociedades post-capitalistas) y que poseen los mecanismos o recursos sociales y materiales necesarios para construir otras realidades.

1.1 Un acercamiento a fenómenos de cambio social bajo dinámicas económicas no capitalistas

En todas partes del mundo hoy día se manifiestan iniciativas novedosas e inéditas que transitan por una diversidad de caminos hacia la transformación social y ecológica como una respuesta esperanzadora ante la crisis civilizatoria mundial. Existe una notable abundancia de las experiencias de la sustentabilidad que emergen de las comunidades rurales e indígenas

que dan cuenta de procesos para transitar hacia nuevas formas de organización social con una coincidente responsabilidad ambiental.

En las últimas tres décadas del siglo XX surgieron los pueblos indígenas de América Latina como movimientos creadores y depositarios de los saberes tradicionales, constituyéndose como nuevos sujetos sociales y políticos. De acuerdo con Leff *et al.* (2003), desde los años setenta, estos pueblos experimentaron cambios estructurales y funcionales importantes, formando organizaciones que generaron demandas sobre problemas ancestrales, para los cuales no solo plantearon propuestas y soluciones originales, sino que abrieron perspectivas para la construcción de una nueva racionalidad social y productiva; asimismo, proponen una alternativa al paradigma de la civilización occidental y a su modelo insustentable de desarrollo. Entre sus demandas se encuentra la reivindicación de su patrimonio cultural, sus cosmovisiones, los sistemas de saberes indígenas, sus formas simbólicas de percepción, significación y relación con la naturaleza y sus normas culturales de organización social.

Los movimientos para defender los derechos de los pueblos y de la tierra han forjado sociedades alternativas, con la finalidad de alcanzar cierta autonomía, autogobierno y estructuras sociales y económicas que garanticen mejores niveles de vida para sus miembros; en tal exigencia, los actores en resistencia tienden a articularse para trascender lo local con las redes de colaboración mutua (Delgado, 2015). En Latinoamérica hay millones de personas viviendo en miles de comunidades que crecientemente se vinculan entre sí para consolidar sus capacidades para mejorar su bienestar, satisfacer sus necesidades y asegurar un equilibrio en sus ecosistemas.

Existen evidencias de que estas experiencias consolidan procesos de transformación social basadas en la sustentabilidad. Fenómenos que dan cuenta de ello son que buena parte de los recursos naturales del país se encuentra en manos del sector social y comunitario⁸; otro hecho es que las comunidades indígenas pertenecientes a 56 culturas de raíces indoamericanas y que conforman una población actual de al menos 10 millones de personas (núcleo básico), poseen, manejan y utilizan una superficie estimada en 28 millones de hectáreas (Boege, 2008); finalmente, otro fenómeno es que un importante sector de la investigación científica y tecnológica del país se encuentra relacionado con el manejo de los recursos naturales (Toledo, Garrido, y Barrera-Bassols, 2014).

En este contexto, ha surgido una gran cantidad de movimientos de resistencia socio-ambiental, esencialmente en regiones rurales y primordialmente en los espacios indígenas del país. Estas luchas hoy día adquieren dos principales expresiones: las resistencias, de carácter defensivo, que buscan evitar la implantación de proyectos destructivos; y aquellas que impulsan y realizan proyectos alternativos al modelo dominante (Toledo, Garrido, y Barrera-Bassols, 2014). Dentro de la construcción de estos procesos existe un elemento fundamental que ha servido como criterio de apertura a los debates políticos, económicos y ecológicos hacia la consolidación de un proyecto de vida transformador de estas sociedades: la *sustentabilidad*.

⁸ De acuerdo con Toledo, Garrido, y Barrera-Bassols, (2014), en México aproximadamente 80% de los bosques y selvas son propiedad comunitaria.

Ante la eminente emergencia climática y bajo un contexto de confrontación con el capital que amenaza los territorios y recursos naturales de los pueblos, la sustentabilidad aparece como un proyecto de gran complejidad –y de diversas interpretaciones–, que se ha convertido en un principio fuertemente utilizado por aquellos movimientos que pugnan por sus derechos de existencia, estilos de vida, costumbres y autonomías, estableciendo importantes cuestionamientos respecto a las relaciones sociedad-naturaleza.

Los valores de la sustentabilidad constituidos desde estos movimientos establecen principios éticos y normativos, particularmente, los relacionados a las actividades humanas en armonía con las condiciones ecológicas del planeta, la diversidad cultural y el reconocimiento del otro (Leff, 2011). Es así que la construcción de sociedades sustentables aparece como un paradigma aglutinador de innumerables esfuerzos que se consolidan a partir de individuos que han adquirido una conciencia de especie, rigiendo su vida por una ética planetaria y que son capaces de trabajar solidariamente con el resto de la sociedad y con la naturaleza (Toledo y Ortiz-Espejel, 2014).

De acuerdo con Toledo, Ortiz y Montoya (2012), el concepto de sustentabilidad se conecta a la noción de empoderamiento o poder social; esto significa que un objetivo de la sustentabilidad es el control social de los procesos naturales y sociales. Entonces, la finalidad de la sociedad sustentable es la restauración ecológica, la reconstrucción social y el rescate cultural en territorios específicos, concretos y particulares. En cuanto a la consolidación del poder social, existen cinco principios fundamentales: 1) el poder social se construye en los espacios concretos de los territorios (práctica territorializada); 2) lo realizan movimientos de carácter multisectorial, conformados por diferentes actores sociales vinculados mediante el consenso (democracia participativa); 3) el poder se construye para favorecer, mantener y acrecentar el control efectivo de los pueblos en los espacios que habitan para garantizar la calidad de vida y el bienestar; 4) se construye en lo concreto de manera incluyente de conocimientos y roles a través de la discusión, la autocrítica, la disolución de las diferencias y la complementariedad; y, 5) requiere conocimientos de la realidad social y natural del territorio.

El poder social surge entonces como una fuerza emancipadora con capacidad de superar la crisis de la civilización por medio de la acción organizada de las sociedades que se dirige hacia la regeneración del entramado social, la restauración del entorno natural y planetario, y el rescate de las culturas de los mundos periféricos (Toledo y Ortiz-Espejel, 2014). Conforme a Barkin (2015), estos grupos sociales están colocando la política y la ética en el centro de la vida social, donde la economía pasa a segundo término para la toma de decisiones sobre su sociedad o para la gestión de sus recursos naturales. En el proceso, dan la pauta para alejarse de la hegemonía del sistema dominante y de las fuerzas internacionales, forjando instituciones propias para crear espacios de mayor autonomía en las esferas políticas, sociales y productivas, defendiendo su forma de vida y sus territorios.

1.1.1 ¿Otras racionalidades?

En el contexto civilizatorio, los efectos de exclusión son contundentes en las diferentes prácticas sociales, económicas y políticas, especialmente en los espacios rurales y campesinos; esto ha colocado un escenario propicio para una amplia diferenciación de la

instauración del modelo económico global. La conglomeración de los movimientos sociales que emergen de los pueblos indígenas y campesinos mesoamericanos es claro ejemplo de la resistencia y la confrontación contra la ideología global.

El surgimiento de estos proyectos hoy en día es evidencia de que la racionalidad de la modernidad, la ciencia y, por tanto, de la economía no son las verdades absolutas que dirigen el camino que han de transitar todas las sociedades del mundo. Ante la imperiosa necesidad de las sociedades tradicionales, indígenas y campesinas para adaptarse al cambio climático y el abandono de sus prácticas productivas milenarias que implican un riesgo creciente para el planeta, estos pueblos son alternativas impulsadas por el cambio global, por la reivindicación de sus derechos culturales y por la necesidad de supervivencia. Estas sociedades se ven impulsadas no sólo hacia la resistencia, sino hacia la resignificación de sus identidades y la actualización de sus prácticas productivas, diseñando sus propias estrategias de sustentabilidad para reapropiarse de sus recursos naturales y de sus territorios desde sus propias identidades (Leff, 2011).

De estos procesos, se vislumbran *otras racionalidades* que se manifiestan en las estrategias en contra de la globalización económico-ecológica y la construcción de sociedades post-capitalistas basadas en las condiciones ecológicas y culturales de los pueblos, la resistencia, la reapropiación territorial y reinención cultural ante la crisis socio-ambiental global. A estas manifestaciones les corresponde un proceso de reapropiación del patrimonio biocultural, que se trata de la afirmación y reinención cultural ante los procesos de su destrucción colonial, despojo y la pérdida de identidad⁹ (Boege, 2015). En esta lógica destaca el papel de la justicia ambiental a partir de un diálogo de saberes y la ética; en otras palabras, se trata también de una racionalidad ambiental.

En México existen diversos estudios que revelan la existencia de un sinnúmero de proyectos alternativos, la mayor parte realizados en áreas rurales y en gran medida por pueblos originarios (Toledo y Ortiz-Espejel, 2014). Un ejemplo preciso de estas *otras racionalidades* se encuentra en *la comunalidad*, que constituye una perspectiva ética diferente de la organización social ante la racionalidad económica para la asignación de recursos y en los procesos de apropiación social de la naturaleza (Fuente, 2009). Como lo señala Barkin (2019), la comunalidad es un proceso dinámico de mecanismos de gobernanza en evolución, ya que los espacios autónomos generados requieren una renegociación continua de la comunidad respecto al estado y el mercado.

De las experiencias en México basadas en *otras racionalidades*, se puede concluir que son movimientos comunitarios que tienen su origen en la década de los años ochenta para tomar en sus manos un relativo control de los procesos de apropiación social del territorio; constituyen acciones que muestran una articulación de su organización social tradicional con novedosas estrategias para la construcción de una sustentabilidad; realizan aportaciones heterogéneas en el ámbito de saberes locales (praxis) y, representan estrategias innovadoras para resolver los conflictos ecológicos distributivos frente al mercado y al Estado.

⁹ De acuerdo con Boege (2015), la identidad cultural indígena no es cualquier diversidad cultural ni cualquier proceso identitario, sino que está principalmente ligada a territorios ancestrales.

En síntesis, basados en los argumentos anteriores, la modernidad, la racionalidad y el capitalismo, no son de ninguna manera un solo bloque, no mitigan la fuerza ontológica de la diversidad y la diferencia que nace de los procesos en los territorios y en las culturas; por ello, se manifiesta una diversidad de capitalismos, de modernidades y de racionalidades, en diferentes vías de racionalización y modernización; diferentes determinaciones, circunstancias y contextos históricos, económicos, geográficos, políticos y culturales van constituyendo una pluralidad de contextos (Leff, 2014).

1.2 La Economía Ecológica (EE) desde abajo: la voz de los actores sociales

La emergencia ecológica global ocasionada por la actividad humana que supera los límites biofísicos de los ecosistemas conlleva a cuestionar de manera profunda la relación sociedad-naturaleza y en esta convergencia no es posible hacer a un lado el papel de la economía. La relación de la economía con las exigencias de la transformación social y ambiental venidera es clave para entender la problemática; más allá del debate de las corrientes o posturas teóricas, es más bien una reflexión epistémica de la génesis de la ciencia económica y su responsabilidad en las crisis que acontecen nuestras sociedades; esto implica, además, la consideración de la dimensión ética de esta ciencia. Sin embargo, no es una tarea sencilla, ya que la comprensión del mundo se basa en una fuerza moral que respalda el *mainstream* económico; es decir, la lógica de mercado que sustenta las preferencias individuales representa una imposición ideológica para la economía en la medida que se asume cada vez como una ciencia exacta y se aleja de lo social (Acosta, 2015).

Pero, ¿es únicamente un problema de la economía? Las ciencias sociales nacieron dentro de la ideología de la modernidad donde fueron marcadas por un dualismo y una división entre sociedad-naturaleza, cuerpo-mente, sujeto-objeto (Eschenhagen, 2015); con ello, los paradigmas de la racionalidad instrumental imperaron sobre las metodologías de la ciencia, endureciendo los criterios, las variables y la comprensión de los fenómenos. Sin embargo, particularmente la economía se ha colocado como una ciencia imperial que propicia las condiciones sociales ideológicas para subordinar a las ciencias sociales¹⁰.

La tendencia metodológica de la economía dominante a representar la realidad a través de modelos matemáticos no deja espacio para la integración de las dimensiones políticas, sociales y culturales, ocasionando un considerable distanciamiento de las demás ciencias sociales; pero más aún, la economía se ha colocado como una ciencia que las conquista y las coloniza (Acosta, 2015). Hoy en día las ciencias sociales están condicionadas por diversas propuestas metodológicas que exigen más sofisticación y mayor atención a los detalles cuantitativos; su cometido es encaminar a la sociedad a la plena incorporación al mercado global, que propicia la transformación de las costumbres y los patrones de consumo, es decir, nuestras formas de vida, para acoplarlos más cabalmente a un modelo internacionalizado (Barkin, 2015).

¹⁰ Acosta (2015:41), le llama a esto “situación perversa”: “Si la economía pretende alejarse de lo social y ambiental para asumirse como ciencia exacta, las ciencias sociales, al parecer, intentan acomodarse al mensaje ideológico tecnocrático de lo económico.”

Pero los estándares de vida globales encaminados al crecimiento y desarrollo ilimitado nos han llevado a una encrucijada fundamental: la lucha por la vida. Enrique Leff afirma que:

“La crisis ambiental emerge de la crisis del modo hegemónico de entendimiento del mundo, del modo de producción del conocimiento científico, de los modos de inteligibilidad de las ciencias sociales, sobre la condición del orden social de la modernidad. De la crisis ambiental emerge una nueva comprensión de lo social: de su condición ambiental...” (2014:11).

“...La crisis ambiental es en el fondo la manifestación de los modos dominantes y hegemónicos de organización del mundo moderno. Es en este sentido radical que la cuestión ambiental llama a una reconstitución de las ciencias sociales y una refundamentación de los modos de habitar el mundo.” (2014:15)

Ante este escenario, la investigación social desde la ciencia económica pone de relieve un cuestionamiento esencial: ¿cómo reconfigurar las bases epistémicas de la economía para explicar la complejidad socioambiental y al mismo coadyuvar a la construcción de las alternativas para la transformación social y ambiental presente y futura? Quizá el eje y desafío central es el pensar la economía desde y para la vida global. El reto es enorme, pues la hegemonía científica y metodológica coloca importantes limitantes al pensamiento crítico y reflexivo de las responsabilidades sociales y ambientales de la ciencia y la academia.

1.2.1 Una crítica epistemológica de la economía

Enrique Leff (2011) señala que *la crisis ambiental emerge como una crisis del conocimiento*, ya que las ciencias sociales se han desvinculado de las condiciones ecológicas de sustentabilidad de la sociedad. En este sentido, las ciencias sociales no sólo plantean el entendimiento de situaciones cambiantes en la sociedad, sino el carácter del conocimiento que da cuenta de la realidad social y de su incidencia en los procesos sociales; entonces, la crisis ambiental remite a una cuestión epistemológica: al reconocimiento de las interrelaciones y articulaciones entre lo real y lo simbólico que confluyen en el orden social y generan la complejidad ambiental (Leff, 2000). Es así que la crisis de la civilización moderna requiere de nuevos paradigmas en todos los campos de la realidad (Toledo 2012) y esta no es la excepción para la economía. No obstante, antes de pasar a una perspectiva transformadora de esta ciencia es propicio hacer algunas puntaciones sobre la economía ortodoxa tradicional.

En primera instancia, la ciencia económica se ha constituido como un dogma que en sus propios términos brinda explicación y sentido a la realidad, no solo propiamente en el ámbito económico, sino también a la vida social en su totalidad. De acuerdo con Funtowicz y Ravetz (2000), la economía ha sido capaz de mantener esta credibilidad relegando las incertidumbres cognoscitivas y complejidades éticas, ya que sus enigmas teóricos y prácticos se resuelven dentro de un paradigma modelado sobre la física clásica que constituye una ciencia normal (Kuhn, 1962).

La consecuencia de que la economía se haya formado bajo los criterios de la ciencia normal fue la necesidad de postular modelos que pudieran representar la realidad socio-económica; y en este proceso, se consolidó una economía epistemológicamente mecanicista. Ver el

proceso económico como un análogo mecánico deriva en la regla de maximización; debido a que la mecánica no reconoce ningún cambio cualitativo, sino solo un cambio de lugar, cualquier proceso mecánico puede revertirse. Sin embargo, los fenómenos reales se mueven en una dirección definida e implican un cambio cualitativo y el proceso económico, como cualquier otro proceso de la vida, es irreversible. Igualar el proceso económico con un análogo mecánico implica, por lo tanto, el mito de que el proceso económico es circular y que no puede afectar el medio ambiente de ninguna manera; por esta razón en el análisis económico no hay necesidad de incorporar el medio ambiente (Georgescu-Roegen, 1975).

Georgescu-Roegen (2011) señala que la epistemología mecanicista es responsable de que la economía moderna ignore en su totalidad el papel que juegan los recursos naturales en el proceso económico. El resultado final es que las matemáticas han alejado casi totalmente a la economía de la verdadera tarea de confrontarse a la realidad. Por esta razón, Georgescu-Roegen afirma que la economía debe ser una rama de la biología interpretada de forma amplia, ya que somos una de las especies biológicas de este planeta y como tal estamos sometidos a todas las leyes que gobiernan la existencia de la vida terrestre. Asimismo, propone la Ley de Entropía como la única ley natural que reconoce el universo material sujeto a un cambio cualitativo irreversible (no predecible cuantitativamente), ligado a un proceso evolutivo; por ello, existe una indeterminación entrópica en el mundo real (Georgescu-Roegen, 1975).

Por otro lado, además de la formulación teórica y metodológica de la economía como ciencia normal, es importante señalar el papel de la economía dentro de las instituciones, es decir como proceso institucionalizado. En este campo, Polanyi (1976, 2017) revela conceptos fundamentales para la comprensión de otra economía: *arraigo de los mercados* y *el doble movimiento*. Esencialmente, muestra que existen mecanismos que pueden arraigar a la economía con base a criterios sociales y culturales como precios justos o por trabajo solidario (dimensión ética de la economía); asimismo, existen mecanismos que desarraigan los procesos económicos; tal es el caso de la creencia de que el mercado tiene la capacidad de asignar eficientemente los recursos por sí mismo.

De acuerdo con Fraser (2012), el funcionamiento adecuado de los mercados depende de su posición frente a aspectos de carácter no económico tales como interpretaciones culturales y las relaciones solidarias (mercados arraigados); sin embargo, la autorregulación del mercado destruye el tejido social y provoca la extensión de conflictos para la regulación social (mercados desarraigados). El arraigo del proceso económico crea una estructura con una función determinada en la sociedad; añade significación a su historia, centra los valores y la política. Estos conceptos son muy importantes para el desarrollo de la economía, ya que apuntan más allá del economicismo hacia un enfoque amplio de la crisis capitalista como proceso histórico multifacético.

En este sentido, tenemos que la economía tradicional sistemáticamente ha generado las condiciones para tener procesos de mercado desarraigados de las valoraciones sociales y culturales de la realidad que los contiene. Esta disyuntiva se conjuga con la emergente imposibilidad de generar explicaciones y alternativas más satisfactorias a la crisis socio-ambiental. Es por ello que la naturaleza del proyecto económico moderno se establece no en términos de sus resultados sustantivos o unidades básicas de análisis, sino de acuerdo con su

orientación al método, donde las fallas y limitaciones intelectuales surgen por el énfasis en el razonamiento matemático-deductivo que es inapropiado para explicar la realidad social. En otras palabras, las presuposiciones ontológicas de estos métodos no coinciden con la naturaleza de la realidad social (Lawson, 2006).

Dada esta separación epistémica de la economía con la realidad, hoy día es imprescindible una revolución epistemológica como parte de una revolución cultural más grande –una reestructuración de los valores– que tendrá que desarrollarse a partir de los naufragios de la economía ortodoxa (Dash, 2013) y donde las metas de la economía como actividad científica, se reflejen primeramente en la necesidad de una relación armoniosa entre la humanidad y la naturaleza (Funtowicz y Ravetz, 2000).

1.2.2 Una visión transformadora de la economía

Como ya se ha expuesto, no sólo existen sociedades que se encuentran realizando importantes movimientos de transformación social y ecológica, sino que también existen innovadores planteamientos hacia la construcción de marcos teóricos capaces de explicar y acompañar estos procesos. Quizá el punto de partida para consolidar una visión transformadora de la economía es asumir que el mundo disponible para la población humana es finito (Hardin, 1995).

Hacia el replanteamiento de las ciencias sociales y su responsabilidad ante la emergencia ambiental, surge una visión heterodoxa de la economía que, en primera instancia, es un rechazo de una forma muy específica de reduccionismo metodológico (Lawson, 2006). El rechazo dogmático implica el desarrollo de un marco conceptual integrador interdisciplinario de carácter socio-ecológico, capaz de plantear las relaciones entre la sociedad y la naturaleza (Toledo, 2013). Esto supone el reconocimiento de que los seres humanos responden no solo a fenómenos o procesos de carácter exclusivamente sociales, sino que también son afectados por los fenómenos de la naturaleza (Toledo, 2008).

Partir de una epistemología ambiental implica orientar la construcción de conocimientos y saberes para la sustentabilidad (Leff, 2011). Aquí resulta fundamental la concepción del metabolismo social¹¹; este puede definirse como: "la forma en que las sociedades humanas organizan sus crecientes intercambios de energía y materiales con el medio ambiente" (Martínez-Alier et. al, 2010: 153 citado en Barkin, 2019). El metabolismo entre la naturaleza y la sociedad contiene dos dimensiones o esferas: una material, visible o tangible y otra inmaterial, invisible o intangible. La primera se refiere al proceso que comienza cuando los seres humanos socialmente agrupados se apropian de materiales y energías de la naturaleza (input) y finaliza cuando depositan desechos, emanaciones o residuos en los espacios naturales (output). La segunda considerará aquellas instancias y mecanismos de carácter no material como formas específicas de articulación entre la sociedad y la naturaleza; son las instituciones que expresan relaciones estrictamente sociales como la familia, el mercado, las reglas de acceso a los recursos, el poder político, el parentesco, etc. (Toledo, 2013). Es así que el metabolismo social no es simplemente un estudio de los flujos de material y energía,

¹¹ Instrumento teórico para analizar de manera conjunta las relaciones entre los procesos naturales y los procesos sociales (Toledo, 2011).

sino que proporciona herramientas para tener una mejor comprensión de las relaciones sociedad-naturaleza.

En estas condiciones la apuesta por una visión transformadora de la economía parte de una perspectiva holística compleja, integral, interdisciplinaria y multicriterial que implica la interacción y articulación de diversas epistemologías, teorías y metodologías que se traducen en un replanteamiento del pensamiento y discurso sobre la naturaleza, la sociedad, la economía, la política y la cultura. Esto sugiere recurrir a las disciplinas híbridas tales como la ecología política, la economía ecológica, la antropología ambiental, la historia ambiental y la ecología social, entre otras similares (González de Molina y Toledo, 2014; Delgado, 2015).

Ante la apremiante necesidad de construir marcos conceptuales que permitan realizar análisis congruentes sobre las relaciones entre los procesos naturales y los procesos sociales desde una perspectiva holística o integradora, el presente trabajo propone como marco de análisis teórico la Economía Ecológica. Este campo se constituye como un espacio en el que se integran saberes y prácticas sociales que aportan sus experiencias para enfrentar dos retos epistémicos: la articulación disciplinaria como un esfuerzo por ofrecer un enfoque multidimensional hacia un diálogo de saberes en el que se incorporan las praxis contestatarias a la racionalidad económica; y la integración del juicio ecológico al juicio ético-histórico abierto (Fuente, 2009).

En su carácter interdisciplinario, la Economía Ecológica debe consolidar una base en la filosofía de la ciencia para aclarar en qué grado las ciencias naturales y sociales se pueden combinar de una manera que promuevan conocimientos significativos (Spash, 2012); asimismo, su análisis requiere de un estudio detallado del desarrollo histórico del sistema, formado por las luchas de clases y los esfuerzos competitivos a escala nacional y global (Burkett, 2008). En cuanto al método, destaca el análisis multicriterio (Munda, 2004), que permite una conmensurabilidad de diferentes dimensiones del fenómeno a estudiar, pues provee de múltiples criterios y valores, ayudando a representar el problema. Esto también es posible gracias a la consideración de la Economía Ecológica como una ciencia post-normal (Funtowicz y Ravetz, 2000).

1.2.3 Economía Ecológica desde abajo

Surge como un campo interdisciplinario que estudia las relaciones de intercambio orgánico (materia y energía) entre los seres humanos organizados en sociedad y el ambiente natural en el que vivimos y del que formamos parte. Se trata de una respuesta epistemológica, teórica y metodológica a la crisis ecológica y social profundizada durante el último tercio del siglo XX (Barkin, 2017).

De acuerdo con Barkin, Fuente y Tagle (2012, Barkin, 2017), existen al menos tres versiones de la EE: la conservadora, la crítica y *desde abajo*¹². La primera, parte del reconocimiento de

¹² En el trabajo de 2012, esta versión se clasifica como “Economía Ecológica *radical*”; pero en el trabajo de Barkin 2017 se adecúa la vertiente a “Economía Ecológica *desde abajo*”. Esta modificación parte de la consideración de la EE como un campo en construcción que incorpora los “otros saberes” que provienen de las praxis contestatarias; es decir, la EE que se construye epistémicamente desde sus actores sociales.

la economía como subsistema abierto dentro de un sistema más grande, pero limitado: la naturaleza. Desconoce una relación entre el poder, la racionalidad económica capitalista y la insustentabilidad; por ello, se rehúsa a incorporar el tema del conflicto social. Esta vertiente se manifiesta en dos dimensiones: una con un fuerte componente economicista antropocéntrico (compatibilidad entre el crecimiento económico y el ambiente sin la necesidad de cambiar el modelo de organización productivo dominante) y otra ecológica ecocéntrica (limitar los procesos productivos desplegados por comunidades rurales desde un interés de los derechos intrínsecos de la vida silvestre).

La segunda versión de la EE es la crítica, que advierte sobre el rol de la racionalidad económica en la insustentabilidad. Se enriquece con las aportaciones de la ecología política, incorporando dos conceptos críticos al papel de la racionalidad económica capitalista: a) la inconmensurabilidad monetaria como lenguaje prioritario en la valoración de la naturaleza; y b) el concepto de conflictos ecológicos distributivos (Barkin, Fuente y Tagle, 2012). Esta vertiente no vincula el análisis con categorías más generales y críticas a la racionalidad económica del neoconservadurismo, tal como la noción de clases sociales o la acumulación del capital.

En la tercera versión, la economía ecológica *desde abajo*, se plantea la necesidad de realizar una ruptura con el discurso de la racionalidad económica neoclásica; su hipótesis central es que la crisis ambiental es resultado de una crisis del proyecto civilizatorio occidental y de su racionalidad económica (Magdoff y Foster 2010; en Barkin, Fuente y Tagle, 2012). Por ello, considera la importancia de trascender y transformar la racionalidad económica capitalista. En sus versiones más recientes, especialmente en América Latina, ha incorporado el papel de las praxis contestatarias a la racionalidad económica ortodoxa; de esta forma, se propone una economía construida espiteológicamente desde abajo, es decir, desde los trabajadores y los pueblos campesinos e indígenas que históricamente han sido marginados; estos últimos han sido los encargados de custodiar en gran parte los recursos naturales del mundo; por ello, se caracteriza por ser un enfoque para empoderar a los pueblos, enfatizando su potencial transformador (Barkin, 2017).

1.3 A modo de conclusión: Economía Ecológica *desde abajo* para la investigación

En este trabajo nos apegamos a la perspectiva de la última versión de Economía Ecológica revisada en el apartado anterior, ya que se trata de un área de desarrollo de estrategias para mejorar la calidad de vida de los pueblos y la conservación de los ecosistemas de los que dependen (Barkin, 2011). Se trata de un campo articulador de diversas disciplinas para abordar la relación economía-sociedad-naturaleza; su carácter articulador parte de la construcción de propuestas holísticas orientadas a comprender el tema de la sustentabilidad ecológica de la economía (Barkin, Fuente y Tagle, 2012). Cabe destacar que el análisis teórico que propone la EE conlleva la incorporación de la ética, la responsabilidad y la justicia socio-ambiental.

El abordaje metodológico de la EE *desde abajo* implica reconocer la complejidad de los problemas socio-ambientales (metabolismos sociales), proporcionando una visión sistémica de la relación sociedad-economía-ambiente. La aspiración metodológica se centra en una perspectiva multidisciplinaria e históricamente abierta; asimismo, considera un pluralismo

metodológico que permite realizar la articulación de diferentes paradigmas a través de sus metodologías, conceptos y herramientas; asimismo, se apoya del análisis multicriterio, la ciencia post-normal, el principio precautorio, el metabolismo social, la co-evolución y los conocimientos tradicionales (Barkin, Fuente y Tagle, 2012).

Derivado de la perspectiva metodológica, existen dos elementos fundamentales por los cuales la EE *desde abajo* es el marco propicio para la presente investigación: el primero, su capacidad de explicar aquello que se denomina “metabolismo social”. De acuerdo con Toledo (2008:3), se trata de:

“... el conjunto de procesos por medio de los cuales los seres humanos organizados en sociedad, independientemente de su situación en el espacio (formación social) y en el tiempo (momento histórico), se apropian, circulan, transforman, consumen y excretan, materiales y/o energías provenientes del mundo natural. El proceso general metabólico se ve entonces representado por esos cinco fenómenos que son teórica y prácticamente distinguibles. Al realizar estas actividades, los seres humanos consumen dos actos: por un lado "socializan" fracciones o partes de la naturaleza, y por el otro "naturalizan" a la sociedad al producir y reproducir sus vínculos con el mundo natural. Asimismo, durante este proceso general de metabolismo, se genera una situación de determinación recíproca entre la sociedad y la naturaleza, pues la forma en que los seres humanos se organizan en sociedad determina la forma en que ellos transforman a la naturaleza, la cual a su vez condiciona la manera como las sociedades se configuran.”

En este sentido, la EE nos facilita un acercamiento a una gran diversidad de dinámicas sociales, cuyas lógicas de organización nos permitirán reconocer las relaciones directas con el medio natural (y sus impactos ambientales) y cómo estas relaciones retroalimentan las configuraciones sociales, políticas y culturales.

El segundo elemento que nos aporta es la posibilidad de incorporar *otros saberes* al marco de teórico y metodológico de la EE. Esta característica es precisamente la razón del porqué se considera un campo en construcción *desde abajo*, pues, dada su apertura epistémica, es posible construir la ciencia desde sus propios actores: “...para la comprensión de la construcción y la reconstrucción de las sociedades en proceso, las ciencias sociales tendrán que aprender a aprender de los propios constructores” (Barkin, 2015:41).

Las diversas sociedades que hoy día están construyendo las alternativas de transformación social a través de un gran número de movimientos sociales que pugnan por sus derechos de gestión de territorios, recursos y autonomía comunitaria están generando nuevas teorías congruentes con su redefinición del mundo; estas teorías nos ofrecen otra manera de vislumbrar las posibilidades del progreso (Barkin, 2015). Los movimientos sociales generan conocimiento subjetivado valioso que articula conocimiento científico, datos y experiencias diversas; sin embargo, en la mayoría de los casos ha pasado desapercibido del circuito del conocimiento académico y formalizado, distanciándose de las realidades y necesidades locales; por tanto, su inclusión en el proceso de generación de conocimiento permitiría enriquecer el quehacer científico (Delgado, 2015). Leff *et al.* (2003:79) afirma que:

“...los sistemas de saberes indígenas tienen sus propias formas de integración dentro del sentido de cada cultura, sin que necesariamente puedan traducirse

en formas universales de conocimiento. Los sistemas de saberes se están convirtiendo en un poderoso instrumento para la reconstitución de los pueblos indígenas a los cuales pertenecen. El desarrollo pleno de los sistemas de saberes se dará, en lo general, en el marco del interculturalismo y la diversidad, pero se está gestando y delineando en la lucha por el pluralismo ideológico y religioso, la educación intercultural, la autogestión y la autonomía, y la transición de los estados nacionales hacía estados pluriculturales con regímenes cada vez más democráticos.”

Finalmente, el reto epistémico es, entonces, propiciar un acompañamiento para los procesos de transformación social y ecológica que promueven los movimientos sociales que son objeto de estudio de este campo disciplinar. El estudio de la comunidad que expone la presente investigación aborda en alguna medida los desafíos epistémicos mencionados. Esencialmente, podemos resumir tres ámbitos:

1. Coadyuvar en el análisis teórico de la crisis ambiental. Conlleva la evaluación de los impactos del desarrollo civilizatorio sobre los pueblos y los ecosistemas lo que pone de relieve la contradicción del bienestar que promueve el crecimiento económico y la crisis socio-ecológica global; en esta línea, se deben generar los elementos teóricos, conceptuales y metodológicos necesarios para explicar de mejor manera los fenómenos sociales y ecológicos que se suscitan en los márgenes del capital¹³.
2. Construir una importante crítica al modelo económico dominante y su concepción del “desarrollo”, poniendo en la mesa de debate los conceptos y paradigmas fundamentales de su construcción teórica. Esto nos lleva a refutar los principios teóricos que parten de la economía ortodoxa tradicional para explicar la realidad social. Implica el reconocimiento de que el individualismo metodológico y la racionalidad instrumental son los paradigmas esenciales que han propiciado la dinámica del mercado que genera las crisis sociales y ecológicas mundiales. Asimismo, se realiza una crítica a su construcción axiomática, unidimensional y monocriterial que tiende a analizar los procesos económicos como si fueran independientes del entorno socio-político, cultural y ecosistémico del cual forman parte (Barkin, 2017).
3. Gestar los procesos de acompañamiento que los grupos en resistencia requieren para enfatizar su potencial transformador. Es la construcción de una visión *desde abajo*, donde a través de los *otros saberes* se logre una comprensión de otras cosmovisiones y de otras vías para consolidar otras realidades. El objetivo es establecer mecanismos de colaboración ya sea con otros movimientos o con las instituciones del sistema, para establecer alianzas o para mejorar su capacidad de negociación. Conlleva también una metodología para ayudar a los grupos sociales a consolidar las instituciones que les permitirían avanzar hacia una forma de vida diferente, congruente con el mejoramiento de su calidad de vida, tomando en cuenta sus posibilidades materiales y las de su entorno natural (Barkin, 2017).

¹³ En lo que se conoce como las “periferias” de las grandes ciudades modernas y la industrialización, se encuentran muchos pueblos y sociedades que han sido catalogadas como carentes de civilización y de recursos. En estos círculos es donde se encuentran los márgenes del capital, pues en aquellos espacios las contradicciones del sistema se conjugan con una gran diversidad de procesos que divergen de la lógica propia del sistema, para hoy día consolidar fenómenos de transformación social, económica y ecológica.

La EE proporciona pautas para colaborar con los pueblos que intentan ir más allá de los límites de sus relaciones existentes con las sociedades capitalistas; también promueve enfoques alternativos basados en los derechos para defender territorios y promover estrategias locales para el bienestar. Finalmente, cabe señalar que la EE se basa en importantes principios éticos: la equidad intergeneracional, la justicia social y la gestión sustentable de los recursos (Barkin, 2017).

CAPÍTULO 2

El *patrimonio comunitario*: otro entendimiento de los “recursos económicos” disponibles para la transformación social y una crítica al concepto de excedente

“Aquí no existe el excedente, nunca nos sobra nada; al contrario, nos falta. Pero tenemos nuestras manos, nuestra gente y nuestra tierra y el que tiene eso no necesita nada”
(Habitante totonaca, Huehuetla: 2017)

El progreso por vía del desarrollo y crecimiento económico es la premisa que dirige las metas de la sociedad capitalista; por ello, es el factor transformador predilecto de la realidad social. No obstante, la herencia de un modelo racional en el que prolifera la pobreza, la desigualdad y sobre todo la permanente degradación de los recursos naturales deja una brecha entre una realidad que amenaza las condiciones mínimas de vida de millones de seres humanos y la idealización teórica de una sociedad equilibrada por relaciones de mercado.

En este escenario existe una profunda incertidumbre de las transformaciones presentes y futuras que emprenderá la sociedad y cabe preguntarse ¿el progreso tiene las herramientas y los recursos para salvaguardar sus propias crisis económicas, sociales y ambientales? en caso de tenerlos, ¿puede hacer uso de ellos, movilizándolos para el bienestar de la sociedad en su conjunto? En otras palabras, ¿cuáles son los recursos disponibles en la sociedad, recursos que puedan ser utilizados para la satisfacción de necesidades, el alcance de mejores estados de bienestar y para la mitigación de las crisis sociales, económicas y ecológicas?

En el sistema económico capitalista la única respuesta que existe es la que brinda el mercado, que, en su función de asignar eficazmente los recursos disponibles, se le delega la conducción de la sociedad hacia mejores estados de bienestar. Así los recursos disponibles son empleados para potenciar la inversión y las capacidades productivas. No obstante, a pesar de que el fruto de tales estrategias es sustancial en cuanto a que logran alcanzar ganancias considerables, no ha sido posible transformarlas de una medida monetaria a una mejora social y mucho menos ambiental, ya que no se trata de un recurso común del que la sociedad pueda disponer para dichos fines: los recursos económicos excedentes considerados con mayor potencial de transformación social son de carácter privado, lo que implica su imposibilidad de movilización social.

Sin embargo, a lo largo de este capítulo se realizan algunos planteamientos que abogan por la existencia de otros recursos económico-sociales que tienen potencial de transformación y que denominamos *patrimonio comunitario*. El contexto para esbozar este concepto subyace en las comunidades rurales, campesinas e indígenas, donde esencialmente encontramos dos puntos que justifican la propuesta analítica. El primer elemento es la categorización económica que el sistema capitalista hace de dichas comunidades por sus condiciones de desarrollo: pobreza o pobreza extrema; es decir, en el marco del progreso las comunidades no cuentan con los recursos suficientes para satisfacer sus necesidades ni para emprender proyectos que resuelvan problemas de tipo económico, social o ambiental (por esta razón

proliferan los programas públicos de asistencialismo dirigidos a reducir sus niveles de pobreza). El segundo elemento se refiere a los procesos de transformación social, económica y ecológica que, en las últimas décadas han emprendido muchas comunidades a través de diversos movimientos para preservar y proteger sus identidades, tradiciones, territorios y estilos de vida. En otras palabras, satisfacen sus necesidades y encuentran vías para resolver todo tipo de problemáticas.

Estos elementos nos colocan ante una interrogante: ¿cómo logran las comunidades rurales, campesinas e indígenas satisfacer diversas necesidades y emprender procesos de transformación social, económica y ecológica si son consideradas como pobres y carentes de recursos? Este cuestionamiento es el punto de partida para nuestro análisis, ya que nos lleva a suponer la existencia de una clase de recurso excedente que les permite generar dichos cambios; por ello, una primera noción a retomar es el concepto de *excedente*. Sin embargo, cabe destacar que hoy día la generación de excedente se ha considerado irrelevante en el marco de la economía convencional y prácticamente ha desaparecido del discurso teórico: la forma de la ganancia –en su lógica de acumulación– devora su existencia, colocándolo como un derecho de propiedad privada sin tomar en cuenta que su generación es un producto social. Por esas razones nos dirigimos hacia otras tesis del excedente; particularmente se abordan los planteamientos de Paul Baran y de los Institucionalistas Radicales (IR), para posteriormente llevar el discurso al campo de la Economía Ecológica (EE), donde a partir de este marco ha sido posible desentrañar el concepto de *patrimonio comunitario*.

Es así que el objetivo de este capítulo se centra en definir y caracterizar el *patrimonio comunitario* como una serie de recursos tangibles e intangibles que van más allá de las concepciones del “excedente”. Por lo tanto, se abonará a la construcción teórica del concepto, recuperando las aportaciones de Paul Baran y llevándolo al campo de la EE, donde las praxis comunitarias serán su fundamento. Se justificará la existencia de recursos que son invisibles para el sistema capitalista, pero que adquieren otras connotaciones bajo lógicas económicas distintas, representando una base para gestar diversas transformaciones sociales que emprenden las comunidades que aludimos. Estos elementos conformarán una crítica al planteamiento convencional del excedente, denotando que no se trata de un problema semántico en cuanto a la ganancia, sino que encierra algo más profundo: el conflicto social de clases; asimismo, se expondrán las limitaciones del contexto capitalista, para movilizar las enormes cantidades de excedentes que produce (ganancias), así como de otros recursos disponibles (recursos ociosos).

2.1 Un punto de partida: el excedente desde Paul Baran y los Institucionalistas Radicales (IR)

El eje de análisis de este capítulo parte de la interrogante anteriormente señalada: ¿cómo logran las comunidades rurales, campesinas e indígenas, además de satisfacer diversas necesidades, emprender procesos de transformación social, económica y ecológica si son consideradas como pobres y carentes de recursos? Este cuestionamiento conduce a suponer que las comunidades cuentan con una clase de *recurso* que es utilizado para diversos fines; entonces, la intuición más sencilla es que existe un *excedente*. Sin embargo, la teoría económica convencional no contempla la existencia del excedente ni concibe a las comunidades con ningún tipo de recurso económico.

Un concepto que puede dar luz a este problema es el de *excedente potencial* de Paul Baran. En la década de los cincuenta, influenciado por el pensamiento de Marx y su modo de entender el capitalismo, Baran redefinió el concepto marxista de excedente para emplearlo en dos vías centrales: la primera, para examinar los problemas del desarrollo; y la segunda, para explicar el capitalismo monopolístico desde una postura marxista. En 1957 publica el libro *La economía política del crecimiento*, donde además de presentar la redefinición del excedente, afirma que el capital monopolista¹⁴ funge un papel central en el subdesarrollo económico, ya que las élites locales carecen de las habilidades para conducir el proceso de desarrollo (Santarcángelo y Borroni, 2012).

Baran expuso seis definiciones de excedente. Las primeras cuatro fueron desarrolladas en su libro *La economía política del crecimiento* y las dos siguientes aparecen en ediciones posteriores. Sin embargo, el aporte más relevante de su obra es el que corresponde al *excedente potencial*, ya que abre la posibilidad de identificar un recurso que en términos capitalistas es invisible –punto de partida de nuestro análisis–. Para esbozar este concepto, a continuación se describen las concepciones de excedente¹⁵ que planteó Baran. El primer concepto es el *excedente real* o actual que se refiere a “...la diferencia entre la producción real generada por la sociedad y su consumo efectivo corriente. Es por lo tanto idéntico al ahorro corriente o acumulación y toma cuerpo en los activos de diversas clases que se agregan a la riqueza de la sociedad durante el periodo correspondiente” (Baran, 1958:39)¹⁶.

La segunda definición corresponde al *excedente económico potencial*: “la diferencia entre la producción que podría obtenerse en un ambiente técnico y natural dado con la ayuda de los recursos productivos utilizables y lo que podría considerarse como consumo esencial” (Baran, 1958:40). Particularmente este concepto hace referencia al consumo excesivo, el producto que se pierde (por trabajadores improductivos), que se desperdicia (mala organización del aparato productivo –estructura monopolística–) y que no se materializa (por el desempleo). Es decir, se trata de la “...proporción del producto corriente que podría dedicarse a la inversión para el desarrollo económico (a otros propósitos realmente deseables), si la producción estuviera racionalizada de tal modo que se hiciera pleno uso de las fuerzas productivas accesibles en la etapa alcanzada del desarrollo histórico, y si la utilización del producto agregado estuviera racionalizada de tal modo que se eliminaran los despilfarros y el consumo no esencial” (Baran, 1958:735).

Baran (1958) indica que el grado en que el excedente económico como un todo se puede convertir en *real* o *potencial*, así como los usos que puede adquirir, están determinados y a la vez determinan el grado de desarrollo económico de las fuerzas productivas, así como la estructura de las relaciones socio-económicas que les corresponde y el sistema de apropiación del excedente económico que estas relaciones implican. Las causas por las que existe esta diferencia de excedentes son el consumo excesivo de la sociedad, los trabajadores improductivos, la organización dispendiosa e irracional del aparato productivo y el desempleo.

¹⁴ Las irracionalidades y calamidades del sistema económico son inherentes al capitalismo monopolístico (Baran, 1960).

¹⁵ Tomadas de Santarcángelo y Borroni (2012).

¹⁶ Baran (1958:735), sintetiza el concepto “...porción del excedente económico que ahorra realmente, es decir, utilizada para la inversión o acumulada en forma de existencias de todas las clases.”

La tercer noción es la del *excedente económico planificado*: “...la diferencia entre el producto óptimo que puede obtener la sociedad en un ambiente natural y técnico históricamente dado y en condiciones de una utilización planeada óptima de todos los recursos productivos disponibles, y el volumen ‘óptimo’ de consumo que se elige” (Baran, 1959, 60). Es decir, se refiere a la inversión óptima que la sociedad puede tener.

Y la cuarta definición es el *máximo excedente posible*: “la diferencia entre la producción en condiciones de ocupación plena y algún nivel mínimo de subsistencia fisiológica del consumo masivo” (Baran, 1959, 79). Aunque en la etapa monopolista el excedente es mayor en términos absolutos que en la etapa competitiva, éste es menor en términos del mayor excedente posible ya que los receptores del excedente son corporaciones gigantescas.

Baran realizó dos aclaraciones sucesivas a la definición de excedente. La primera es la suma de las ganancias, rentas e intereses y el creciente porcentaje del producto dedicado a mantener a los trabajadores improductivos que se desempeñan en actividades vinculadas a la publicidad, administración, relaciones públicas, derecho, entre otras (Baran, 1975). Y la segunda es “la diferencia entre lo que una sociedad produce y el costo de su producción. La magnitud del excedente es un índice de la productividad y de la riqueza, de la libertad que tiene una sociedad para alcanzar las metas que se ha fijado a sí misma” (Baran y Sweezy, 1968:13).

Como se puede observar, el concepto de *excedente económico potencial* de Baran es el que nos brinda una brecha de análisis en cuanto que considera la existencia de una serie de recursos subutilizados dentro del sistema capitalista que poseen un papel muy importante en la transformación –revela la contradicción existente entre lo que la sociedad capitalista es y lo que podría llegar a ser–; particularmente, el propósito de Baran es identificar el uso que puede hacerse del *excedente económico potencial* enfatizando el papel de transformación de las instituciones para que la sociedad pueda obtener los niveles de excedente más cercanos a los máximos posibles.

Estos planteamientos constituyeron en gran medida la base de la propuesta de los Institucionalistas Radicales o del Institucionalismo Radical. Los IR representan uno de los pensamientos heterodoxos que retoma fundamentos filosóficos para examinar el proceso de cambio económico y cultural, analizando críticamente al capitalismo monopolístico con conceptos como el doble movimiento, el arraigo y el excedente económico. De este último los IR retoman el concepto de *excedente potencial* de Baran, llevándolo a la noción del *fondo para el cambio social*, es decir, destinar parte de este recurso para la mejora en la calidad de vida de la sociedad. Proponen una utilización distinta del excedente, donde las instituciones (por conformar un importante papel en la estructura social e influir en los sistemas productivos y dirección del excedente) lo gestionen y redirijan hacia áreas que se requieran. A partir de esta perspectiva, el concepto de excedente es fundamental ya que es una vía para explicar el cambio social. A continuación, se expondrán algunas perspectivas a partir de autores que han contribuido a la construcción de estas nociones.

Las aportaciones de Stanfield se basan en los planteamientos de Paul Baran y en el análisis del excedente económico como un elemento que expresa el potencial del cambio social y su dirección. Por ello, enfatiza las características que lo convierten en *fondo para el cambio social*. Stanfield (1974:69) ubica al excedente en la producción y lo define como: "...la diferencia entre lo que la sociedad produce y el costo necesario en el que debe incurrir para producirlo, es decir, su consumo esencial". Asimismo, explica que hay aspectos importantes que influyen en la vida económica, política y social, como el poder, la autoridad y la fuerza del Estado. El tema del poder y la gobernabilidad son aspectos que no pueden ser ignorados ya que fungen un papel fundamental en la estructura y trayectoria social, en función de la asignación del excedente económico –el conflicto social puede verse a través del control y asignación del excedente económico– (Stanfield 2011).

Stanfield recupera la importancia de las instituciones y resalta principios para (re)integrar la economía a la sociedad; estos elementos son necesarios para comprender el proceso de cambio institucional a través del *cambio cultural*. Las esferas dominantes de la economía y la sociedad son familia y comunidad, ecología y naturaleza, Estado y gobierno, empresas y cadenas de producción, además de mercados y dinero; pero las instituciones que poseen potencial de inclusión (integración de todas las esferas) son la familia y comunidad, más la ecología y la naturaleza. Las primeras se basan en relaciones de reciprocidad y redistribución (históricamente, se han establecido relaciones afectivas basadas en el compartir y las tareas domésticas); en cuanto a las segundas, proporcionan a las comunidades humanas acceso a recursos como oxígeno, espacio, recursos materiales, comida, belleza y compañerismo de otras especies¹⁷.

Debido a las deficiencias de la economía en el marco neoliberal, Stanfield se pronuncia por una alternativa socialdemócrata, donde expone que se debe esperar y estar dispuesto a participar en una nueva ola de diseño institucional para protegerse de las consecuencias destructivas del régimen dominante (con un enfoque más pronunciado sobre la renovación y protección ecológica, la familia y la comunidad), e insiste en el reconocimiento de la dimensión ética del comportamiento económico, donde hay que reconstruir el análisis de la valoración y el agente económico¹⁸. En cuanto a la alternativa de gobiernos más democráticos y más sostenibles, propone una planificación democrática que significa la articulación de los valores y la resolución de conflictos de valores (Stanfield, 2011).

Finalmente, cabe resaltar que a partir de los trabajos de Stanfield se han desarrollado numerosas aportaciones para enriquecer y formular conceptos dentro del institucionalismo radical que dan soporte a procesos de cambio social donde el excedente económico es la base fundamental. Algunas nociones que integran esta propuesta son el cambio cultural, la

¹⁷ Cabe destacar que en el marco neoliberal las instituciones de la ecología y la naturaleza se han ido transformando: el calentamiento global está reduciendo el grado de sostenibilidad de los procesos económicos, las instituciones del mercado se han reforzado mientras que la reciprocidad y la redistribución son inhibidas y la economía se desincorpora de la sociedad mientras que las crisis financieras y corporativas ganan en amplitud; por ello, las instituciones sociales requieren reorganización (O'Hara, 2006).

¹⁸ El ejercicio de la acción social no es la negación de la libertad individual, sino que se trata del reconocimiento de que las expresiones individuales en todo momento actúan dentro de un entorno social (Las relaciones sociales son categorías significativas de la vida económica social) (Stanfield, 2011).

reintegración de la economía a la sociedad, la generación de teorías heterodoxas que concienticen el cambio social y la redefinición de los actores económicos. Los aportes de los siguientes autores reflejan el intento de fundamentar los procesos de transformación que deben acompañar al uso del excedente económico como fondo para el cambio social.

Mary V. Wrenn

Wrenn (2011) estudiante de Stanfield, considera que el excedente económico es una herramienta poderosa en la descripción de las relaciones económicas y de justicia social en el contexto de la gran restauración capitalista, pero, lo más importante, constituye una herramienta para el cambio social. El excedente más o menos representa la diferencia entre los recursos productivos y el consumo, pero como tal su existencia no debe ser motivo de preocupación, sino más bien su *control* y *aplicación* debe ser el objeto de estudio.

El concepto del excedente económico en su forma más básica consiste en la diferencia entre lo que se produce y lo que la producción necesita para reproducir la sociedad en el próximo período (Wrenn, 2011). Dentro del contexto del capitalismo monopolista, el excedente económico se define como lo que queda del producto potencial¹⁹, una vez que el consumo esencial (el consumo necesario para el desarrollo social y material de reproducción) se ha cubierto.

Ya que el excedente económico financia la inversión, es evidente que el potencial del crecimiento y su dirección reside en el despliegue del fondo excedente; por consiguiente, el excedente económico se debe considerar como *un fondo*, independientemente de lo que podría financiar. El excedente económico como un fondo replantea la cuestión del excedente en términos de la *elección social*, es decir, cómo el fondo excedente podría destinarse a beneficiar a la sociedad (contrario al problema de cómo puede ser redistribuido). De hecho, *el control* de este fondo debe ser el foco de la investigación de la justicia social y no cómo se distribuye²⁰.

No hay ninguna ley de la naturaleza que determine quién debe acumular y controlar los excedentes, aunque en el sistema capitalista moderno se aprecia que el excedente se acumula para quien tiene establecido políticamente el poder corporativo y es dirigido para beneficiar a pocos privilegiados; en contraste, puede emplearse para corregir los problemas sociales. En este sentido, el excedente económico como un fondo para el cambio social requiere un cambio mental de los modelos de funcionamiento de mercado, la estructura de los incentivos y la cultura del capitalismo debido a la adopción de nuevos modelos mentales que promuevan la expansión de la capacidad productiva destinada a mejorar la calidad de la vida, no sólo la cantidad de producción (Stanfield, 1992; en Wrenn, 2011).

El excedente económico como un fondo para el cambio social se puede destinar para diversas necesidades sociales y de infraestructura pública, tales como vías de transporte, educación o

¹⁹ El producto potencial no es la cantidad de producción en un período, sino la capacidad productiva total, ya sea utilizado o no, para el nivel dado de capital social.

²⁰ La investigación del excedente continúa siendo desviada hacia el desarrollo de "nuevas y mejoradas" diferenciaciones de productos para los consumidores, situación cada vez más abrumadora, ya que representan y sugieren la creación de necesidades no esenciales (Dawson y Foster, 1991).

salud generando cambios que incidirían en la capacidad productiva. Del mismo modo, puede ser dirigido a la mejora de facetas cualitativas de la vida, para aumentar el tiempo de ocio por la disminución de las cargas de trabajo requeridas o para el desarrollo de la cultura a través de la danza, el teatro o el arte para mejorar la calidad de vida de las masas.

Phillip Anthony O'Hara

Phillip Anthony O'Hara (2011) define el excedente económico como la diferencia entre la producción potencial y los requerimientos de la reproducción esencial. La primera es una función del stock de conocimientos y de capacidades, donde la reproducción esencial envuelve los recursos para el mantenimiento del stock de conocimientos, habilidades, comunicación, crianza, amor y amistad; y el segundo es un mínimo requerido para la reproducción que no sólo concierne al consumo esencial, sino también incluye los gastos en educación, salud, infraestructura y servicios esenciales. Como se puede observar, O'Hara adhiere al concepto de excedente dimensiones sociales, siendo esto clave para considerar su utilización en términos colectivos destinados a promover mejores estados de vida.

John Marangos

Para Marangos (2011), la economía ortodoxa es incapaz de reconocer que el comportamiento productivo es inducido por el contexto cultural y social; por esta razón, aboga por el institucionalismo radical como marco que proporciona una mejor comprensión de la complejidad, naturaleza y proceso del cambio social y señala que sólo a través de una adecuada teoría del cambio social es como este se puede gestionar conscientemente. El enfoque cultural integral del institucionalismo radical tiene que ver con la historia²¹, la interdependencia de las acciones humanas, el patrón de dependencia cultural, la causalidad circular en la evolución social, el comportamiento humanista, la justicia, la estabilización social y planificación económica democrática, la participación en la creación de instituciones y el cambio institucional, la continuidad cultural de los pueblos, la creación de un entorno normativo, la acción colectiva, la pobreza, el bienestar social y la democracia participativa.

El punto de partida de la *transición* es la sociedad y no el mercado (no se puede reducir al estudio de los factores económicos por sí solos); la sociedad se refleja en el proceso de reproducción social basado en las relaciones sociales, los patrones habituales de comportamiento y las prácticas tecnológicas. En este sentido, el postulado para comenzar el análisis económico de transición es entender a la sociedad como un todo que se encuentra en constante evolución; el análisis del desarrollo de los procesos económicos, la interdependencia de las acciones humanas y la trayectoria cultural requieren una visión holística de la sociedad; es así que la transición es un proceso cultural, integral, histórico, dinámico y comparativo en la naturaleza, por lo que es indispensable una perspectiva social para su estudio.

²¹ La historia es el producto acumulado de la acción, el conflicto y el cambio de las normas de trabajo, donde la acción humana crea el orden social (Marangos 2011).

Finalmente, el último trabajo de los IR que presenta importantes aportaciones para el cambio social es el de O'Boyle (2011), quien enfatiza el papel del actor económico haciendo una crítica al agente económico de la teoría ortodoxa (*homo-economicus*) al mismo tiempo, propone una (re)integración social de este (*homo-socio-economicus*). O'Boyle afirma que en la economía neoclásica el individuo es representado como inteligente, completamente racional, capaz de calcular y maximizar su utilidad y libre para la toma de decisiones económicas, llevando al límite las características individualistas²²; estas características han transformado al agente económico convencional en el *homo-economicus*²³ que se refiere a un ser único, llevando una valoración de la individualidad y sociabilidad diferente, que cambia al agente económico así como a las condiciones económicas y sus circunstancias. El *homo-economicus* es materialista y el individualismo es su base filosófica; su comportamiento se encuentra completamente independiente de cualquier influencia cultural, porque toda la existencia es solitaria y la comunidad es irrelevante.

O'Boyle (2011) proporciona desde el institucionalismo radical otra visión del agente económico, agregándole un carácter multidimensional a través del *homo-socio-economicus*. De acuerdo con este autor, se trata de un ser consciente de que la comunidad y el sentido de pertenencia no surge cuando los seres humanos simplemente evitan cualquier daño a otros, sino cuando participan en la vida económica de los demás; es consciente de que la comunidad económica en la forma de empresas privadas que producen los bienes y servicios vitales para la existencia humana requiere de las contribuciones positivas de los agentes económicos que conforman dicha comunidad; es consciente de que toda la existencia es co-existencia; y es consciente de que el espíritu humano juega un papel importante en tres actividades económicas centrales: el trabajo, el consumo y el ocio. Es así que los valores de justicia, benevolencia, confianza y generosidad son necesarios para que un ser humano se desarrolle a partir del *homo-economicus* individual a la persona *homo-socio-economicus* integral.

Asimismo, O'Boyle (2011) retoma la concepción del agente económico desde la economía personalista, donde afirma que por persona²⁴ se entiende a un ser en el que se reconoce y se destaca tanto la individualidad como la sociabilidad humana dirigida hacia dentro y hacia fuera, autónoma y dependiente, siendo consciente de sí mismo y de sus propios intereses; al mismo tiempo es consciente de los demás y, al menos en parte, de su bienestar. En todos los aspectos económicos, el *homo-socio-economicus* actúa y decide en cooperación, hace uso de la disposición humana para llevar a cabo ciertas tareas de forma colectiva y obtener la ganancia que no puede ser alcanzada o lograda tan eficazmente cuando las tareas se llevan a cabo desde la individualidad.

²² El carácter individual se refiere a la individualidad humana, la direccionalidad hacia el interior, la autonomía y conciencia de sí mismo y el interés propio (O'Boyle, 2011).

²³ O'Boyle (2011) afirma que la construcción histórica del *homo-economicus* encajó bien en el mundo en un momento entre el siglo XVII y XVIII, cuando la descentralización se llevó a cabo en los asuntos políticos, sobre todo durante la transición de la realeza hasta la ciudadanía libre y cuando la razón sustituyó la fe como mecanismo central para arrojar luz sobre los misterios del universo y de la condición humana. Pero, en la actualidad, las funciones desempeñadas por los agentes económicos, así como sus características personales, han cambiado la economía. De ello se desprende que se trata de un replanteamiento del *homo-economicus*.

²⁴ La persona es inteligente, completamente racional, posee la capacidad de calcular y maximizar y es libre de elegir, pero a la vez es intuitiva, emocional y ética.

En conclusión, estos autores contribuyen desde diferentes perspectivas a explicar el cambio social y cultural que en esencia, gira en torno a la utilización del *excedente potencial* que propuso Paul Baran. Asimismo, contemplan las características del contexto, en el cual es viable la utilización de este recurso excedentario. Ahora bien, ¿qué posibles respuestas pueden ofrecer al planteamiento central de este capítulo? Es decir, ¿qué elementos proporcionan los IR, tal que puedan explicar las transformaciones sociales, económicas y ecológicas que emprenden las comunidades rurales, indígenas y campesinas? Sin lugar a dudas, este marco posibilita una amplia discusión para responder a estas interrogantes, pero antes es necesario identificar los alcances y limitantes de la propuesta de los IR. A continuación, se presentan algunas reflexiones.

2.1.1 Alcances explicativos del *excedente potencial* de Paul Baran y los IR

Paul Baran recupera importantes cuestionamientos respecto a los recursos ociosos de la sociedad. En el modo de producción capitalista, al enfocar todo el proceso productivo en la obtención de ganancia se pierden de vista los recursos que no son utilizados o que se pierden en el sistema; por ejemplo, el consumo excesivo, trabajadores improductivos, el producto desperdiciado por la estructura monopólica, el producto no materializado a causa del desempleo, la demanda insuficiente y costos sociales (O'Hara, 2011), así como el desarrollo y creación de productos diferenciados pero que no necesariamente mejoran la calidad de vida de los seres humanos en su conjunto (Wrenn, 2011).

La sociedad capitalista dista mucho de ser eficiente en cuanto se tiende a asumir la “eficiencia” con la rentabilidad financiera y esta perspectiva es la que oculta el potencial de desarrollo de las fuerzas productivas; por ello, la noción de *excedente potencial* de Baran revela la irracionalidad de la acumulación capitalista, que bajo el supuesto de eficiencia (fundado en la corriente neoclásica) en realidad se da un enorme derroche de recursos, como lo es la capacidad de trabajo de la población que puede ser dirigida para la producción de bienes socialmente útiles.

De acuerdo con Arriola (1989:360), la diferencia que hace el propio Baran con la plusvalía de Marx implica “la exclusión del consumo esencial capitalista por la inclusión de la producción perdida a causa del desempleo o el mal uso de los recursos productivos”²⁵. Este es el aspecto más importante, ya que conlleva develar las potencialidades del desarrollo limitado por la estructura de producción capitalista, adquiriendo una dimensión teórica y práctica de la noción del excedente potencial.

Sin embargo, a pesar de que Baran expone importantes contradicciones de la sociedad capitalista que yacen en su concepto de excedente potencial, existen críticas significativas al respecto. Por un lado, el mismo Baran sostiene que *el sistema capitalista no es capaz de desarrollar el excedente económico potencial*, siendo esa incapacidad el principal impedimento para un desarrollo adecuado y equitativo de la sociedad; y por otro lado, Santarcángelo y Borroni (2012) señalan que a pesar de que la propuesta de Baran se basa en la corriente marxista, en Baran la noción de excedente aparece como a-histórica, pues se

²⁵ Esta referencia conlleva a la imposibilidad de su medición; por ello, Lippid rechaza el concepto de excedente potencial de Baran (Arriola, 1989)

desarrolla en una etapa diferente del capitalismo y la utilización que propone no corresponde a la lógica del sistema; en tanto para Marx el concepto aparece como histórico, correspondiendo a un sistema de producción determinado donde el excedente es apropiado por el capitalista y es utilizado bajo necesidades específicas e históricas que la acumulación de capital presenta, por lo que no puede ser utilizado para otros fines. Estas características son fundamentales, ya que claramente develan que dentro de la lógica capitalista no es posible gestar el excedente potencial y mucho menos hacer uso de los recursos mal utilizados implicados para llevar a la sociedad a mejores estados de bienestar.

Ahora bien, los Institucionalistas Radicales han aportado novedosas ideas y conceptos que coadyuvan a la noción de la transformación social basándose principalmente en tres elementos: la concepción del excedente potencial de Baran, la consideración del excedente económico como un *fondo para el cambio social* y el supuesto de que la transformación parte del *cambio cultural*. Sus argumentos de carácter multidimensional otorgan el reconocimiento integrador de las instituciones –que incluyen familia, comunidad y naturaleza– de la economía y del agente económico –*homo-socio-economicus*–; asimismo, sus tesis conforman una crítica de la dinámica capitalista monopólica, a la vez que plantean una propuesta de transformación de la sociedad. Sin embargo, el mayor inconveniente de la propuesta institucionalista subyace en que formulan la “transición” basados en un cambio cultural.

Para los IR el cambio cultural es el elemento que detonaría una serie de cambios en la estructura y funcionalidad social, modificando las relaciones sociales desde las instituciones elementales como la familia y la comunidad hasta conformar cambios estructurales más amplios que alcanzarían los estratos sociales más complejos como el Estado; todo a través de una participación social democrática. Esto generaría la reincorporación de la economía a sus dimensiones sociales y conllevaría al fin último: la utilización del fondo excedente para el beneficio social. Quizá este cambio cultural pueda asemejarse a *adquirir conciencia*, pero a diferencia de la corriente marxista que nace de una clase social específica (la clase obrera, por su condición desventajosa ante la clase capitalista), esta conciencia parte de la sociedad en su conjunto, gestándose a través de las instituciones.

A pesar de que esta perspectiva rescata importantes elementos como son el cambio cultural, las dimensiones sociales de la economía y el fondo excedente, no se considera posible una transición del sistema capitalista en los términos que el IR plantea. El primer miramiento que hay que tomar en cuenta es que no cambia el modo de producción capitalista (no se propone cómo impedir el imperativo de la maximización de la ganancia) y, en tanto se trate de la misma relación social de producción, continúa existiendo la base que fundamenta la desigualdad social; asimismo, es improbable un cambio en la lógica del capital, ya que su razón de existencia es la valorización y acumulación por encima de cualquier valor social.

Una segunda causa por la cual no se puede concebir la transición propuesta por los IR es porque falta considerar el papel que la enajenación del capital ejerce no solo en el ámbito económico, sino también a nivel ideológico, incorporándose a los marcos culturales de las sociedades. La enajenación se instala como parte del sistema de creencias que gobierna la forma de pensamiento de los individuos, dominando sus deseos, conocimientos y necesidades (enajenación plena). La enajenación constituye un elemento crucial del proceso económico; producto de ella es la generación de la ganancia que permanece en manos de la

clase capitalista y que mientras mayor sea la dependencia a los sistemas industrializados, mayor es el grado de enajenación y hegemonía ejercidas; Es por esto que se dificulta alcanzar cierto grado de conciencia política y de clase que permitan gestar coaliciones sociales transformadoras.

Con base a las consideraciones anteriores, podemos concluir que las aportaciones de Baran y los IR resultan muy importantes, ya que exponen un problema fundamental en cuanto a que el excedente guarda más que un conflicto semántico a nivel teórico, sino que además se trata de un conflicto social –de clases sociales–; en el modo de producción capitalista se encuentran considerables contradicciones respecto a la generación, apropiación y distribución de este recurso. Pero, ¿qué pasa en el contexto de la comunidad?

La construcción de la propuesta de Baran y de los IR está cimentada en el marco del sistema capitalista, pero la comunidad es un espacio que históricamente ha resguardado dinámicas sociales y económicas distintas al capitalismo, por lo que no es una inferencia directa suponer que los recursos que las comunidades emplean para generar cambios sociales sea una especie de “fondo” constituido por excedentes. En este sentido, explicar las transformaciones desde la comunidad requiere un análisis más complejo que en primera instancia implica identificar si existe relación entre el excedente potencial de Baran y los excedentes que se generan dentro de las comunidades; asimismo, si la lógica sobre la cual se utilizan los recursos corresponde a un fondo social y, sobre todo, definir qué es el excedente en el marco comunitario.

Los alcances y limitantes explicativos del excedente potencial y los IR son muy claros. Sin embargo, nos brindan una posibilidad de “existencia” de ciertos recursos que pueden ser invisibles en términos capitalistas, pero que pueden ser instrumentos de cambio social; por lo tanto, hasta este momento del análisis podemos argüir que se puede llevar a la comunidad la noción de *existencia de este recurso*.

2.2 Principios para llevar el análisis del excedente al marco de la comunidad

Para el análisis del contexto de la comunidad, no podemos llevar directamente el concepto de *excedente potencial* o *fondo para el cambio social*. Como ya se ha explicado, estos conceptos fueron desarrollados en el marco del sistema capitalista y para atender necesidades propias de este sistema. Tampoco podemos tomar una definición única de excedente, ya que existen diversas concepciones desde las diferentes corrientes teóricas²⁶. Entonces, es necesario, tomar principios más básicos de la concepción del excedente. A continuación, se describen los principios básicos del análisis.

No existen sociedades de subsistencia

En cualquier sociedad humana la generación de excedentes ha sido clave para su desarrollo. A partir de la construcción ideológica de las sociedades, el excedente ha sido utilizado para muchas y diversas finalidades; tal es así que hoy día podemos apreciar la herencia de innumerables civilizaciones (fascinantes edificaciones, monumentos, ciudades, pinturas o artesanías, manuscritos, códices y libros que encierran incalculables saberes científicos,

²⁶ Ver Anexo 1. Se presentan las concepciones más generales del excedente desde distintas corrientes teóricas.

culturales e históricos de los pueblos). Sin importar el tamaño o la forma en que cada cultura ha dejado huella de sus procesos históricos, de su manera de ver el mundo, su organización social y la dirección de sus sociedades todo este legado es resultado de la multiplicidad de usos y formas que ha adquirido el excedente como un recurso social.

De acuerdo con Santarcángelo y Borroni (2012), toda sociedad capaz de desarrollarse debe poder generar un producto social excedente; el hecho de que la sociedad pueda reproducirse implica que cubre sus necesidades de subsistencia y que genera un excedente que le servirá como insumo para un próximo periodo de reproducción. Los recursos excedentarios –aún en pequeña escala cuando se trata de sistemas de producción básicos– no solo garantizan la continuidad de la reproducción de la sociedad en cuanto a la satisfacción de necesidades básicas, sino que se materializan en la reproducción de la cultura, la ciencia, el arte y un sin número de invenciones que dan cuenta de la historia de la humanidad y de sus distintos pueblos. Así, el excedente se puede transformar y tomar parte en muchas dimensiones sociales como la cultura e ideología (fomento de la identidad, tradiciones y religión) o convertirse en el medio para el avance en conocimientos, técnicas, herramientas y tecnologías que a su vez modifican los sistemas de producción y las dinámicas de la sociedad.

Por ello, desde la postura de este trabajo se considera que no existen sociedades de subsistencia. Asumimos, por tanto, que el excedente está implícito en la reproducción social; no se trata de una especificidad de decisiones que busquen exclusivamente su generación²⁷, sino que de forma natural surge bajo la propia reproducción de la sociedad; en otros términos, no hay sociedades de subsistencia que se reproduzcan exactamente en la misma escala. El excedente es un recurso que se genera permanentemente, aunque sus dimensiones dependen del desarrollo de los sistemas de producción que se trate.

El excedente como concepto histórico

Las manifestaciones de los recursos excedentarios dependen de la lógica de actuación de las fuerzas productivas: la instauración de los sistemas productivos se dirigen conforme a la ideología (cosmovisión) de la sociedad que se trate–paradigmas que dan significado a la realidad social existente– y el excedente está vinculado a esta misma lógica, por lo que encuentra su proceso de distribución y usos múltiples acordes al proceso productivo. Por ello, las manifestaciones de los recursos excedentes en ciertos productos depende de los sistemas de valores o necesidades de la sociedad; esto se refleja en la lógica que determina si el excedente se transforma en una pirámide, en un lienzo, en una vasija, alguna tecnología, etc.

El excedente está dado por la diferencia entre lo producido y el consumo esencial de la sociedad, pero va a ser considerado como un *recurso valioso y útil* en cuanto que satisfaga alguna necesidad socialmente determinada. Esto significa que la importancia del excedente está directamente vinculada a los sistemas o escalas de valoración que posea la sociedad. Así, los recursos que componen el excedente históricamente han sido muy diversos y variados; de igual manera, sucede respecto a su uso, donde su materialización en productos

²⁷ Bajo la lógica de acumulación capitalista, la forma que adquiere el excedente es la ganancia; lo que hace que las decisiones de los agentes se enfoquen a producir y maximizar dichas ganancias.

determinados corresponde al proceso de distribución establecido, de la capacidad social para su gestión y de la gama de necesidades socialmente instituidas.

Por lo tanto, podemos concluir que es necesario tomar al excedente como un concepto histórico que puede asumir variadas formas según el contexto económico-social del que se trate. Entonces, los “recursos” que conforman al excedente pueden tener sentido sólo desde el interior de la sociedad que los genera; es decir, la noción de *existencia* de los recursos que integran al excedente puede ser evidente desde la lógica del sistema productivo que los genera e inexistentes si se parte de lógicas distintas.

Una vez vertidos estos elementos del excedente, para poder avanzar en su conceptualización desde la comunidad, es necesario una noción genérica del concepto. Basándonos en los argumentos anteriormente realizados, en este trabajo se entenderá como excedente a:

La diferencia entre la producción total de la sociedad y el consumo esencial u ordinario que le permite su reproducción; es un recurso que asume diferentes formas materiales y sociales, conforme al sistema de producción que se trate y al sistema de valores y necesidades instaurados en la sociedad. En cualquier nivel de desarrollo del sistema productivo que la sociedad posea, siempre se generará un recurso excedentario, cuya generación, distribución y formas de uso se corresponden a la lógica del modo de producción social establecido. Se trata de un recurso social en cuanto que es producto de los sistemas de reproducción, independientemente de su distribución y uso al que se le destine.

Teóricamente hablando, existen muchas concepciones del excedente, como se puede apreciar en el Anexo 1 de este capítulo, donde se abordan las nociones generales del excedente desde distintas corrientes teóricas (fisiócratas, clásicos, marxistas y neoclásicos). Las diversas formas en que se explica este recurso dependen de la óptica con que se han visualizado los sistemas productivos y la organización de la sociedad, pero algo coincidente es que estos planteamientos teóricos se encuentran en el marco del desarrollo capitalista²⁸, es decir, ninguna de estas perspectivas brinda la posibilidad de una concepción de excedente fuera de este modo de producción²⁹. Inclusive el fuerte vínculo de la ideología de la modernidad y el capitalismo han llevado a considerar que cualquier otro modo de producción resulte “primitivo” e incapaz de generar excedentes.

Pero conforme a la definición general de excedente que hemos construido, asumimos que es plenamente aceptable el análisis dentro de las comunidades rurales e indígenas que proponemos; por ello, ahora compete centrarnos en el contexto de la comunidad para desentrañar la lógica a través de la cual se generan y se utilizan los recursos capaces de ser utilizados en la transformación social, económica y ecológica que muchas de estas sociedades

²⁸ Inclusive los fisiócratas que plantean la noción de excedente en términos físicos, realizan su análisis en la época de transición feudal al modo de producción capitalista y, de acuerdo con Marx (1980), los fisiócratas son los verdaderos padres de la economía moderna por su análisis del capital dentro del régimen burgués.

²⁹ A pesar de que Marx desarrolla sus conceptos y categorías desde una perspectiva histórica (y dialéctica), tiene la finalidad de explicar la lógica del capital por lo que no permite llevar el análisis a otros espacios con lógicas distintas de organización social y económica.

han emprendido en las últimas décadas; principalmente, América Latina tiene grandes referentes a este respecto.

En síntesis, llevar la discusión del excedente al contexto de la *comunidad* implica abordarlo bajo el entendimiento de que se trata de sociedades que se inscriben en *otras racionalidades*³⁰, lo que significa que no solo se trata de estructuras sociales distintas, sino que además las dinámicas sociales y económicas se construyen en términos del colectivo; el resultando de esto es que los recursos excedentarios adquieren otras dimensiones y otros significados que se determinan en la lógica de ese colectivo. Por ello, aparecen recursos sociales que se integran a los recursos materiales, conformando otra visión del excedente.

2.3 Más allá de excedente: El surgimiento del *patrimonio comunitario*

Desde la lógica de la comunidad, descubrimos importantes cambios ontológicos y epistemológicos del concepto de excedente³¹; esencialmente, encontramos que la noción de “lo que sobra” desaparece, es decir, “no hay excedentes” en la comunidad. Esta premisa parece contradictoria a uno de los principios antes mencionados del excedente (no hay sociedades de subsistencia); sin embargo, estas inferencias en realidad se refieren a una concepción mucho más amplia de los recursos excedentarios; en otras palabras, hay una superación del concepto de excedente, que implica vincularlo con dimensiones no economicistas, dando como resultado el surgimiento de lo que denominamos *patrimonio comunitario*.

Para poder conceptualizar el patrimonio comunitario, es necesario, en primera instancia, esbozar cómo es que desaparece la noción de excedente dentro de la comunidad; por ello, a continuación se presentan cuatro elementos fundamentales.

a) El entendimiento de la reproducción social

Un problema comúnmente planteado desde las corrientes teóricas que abordan el estudio del excedente es determinar cuál es el consumo mínimo o básico que una sociedad requiere para garantizar su reproducción. Este elemento es muy importante ya que permite establecer la diferencia entre lo que se produce y lo que se consume e identificar cuál es el producto excedentario. Sin embargo, independiente de los criterios utilizados para definir el consumo mínimo, todas las posturas teóricas reducen este consumo en una dimensión material cuantitativa; en otras palabras, la reproducción social se simplifica a una “cantidad” necesaria de bienes producidos para la “subsistencia” –mayormente comprendida en términos biológicos– de la sociedad. De aquí surge uno de los factores indispensables para la ecuación que determina el “sobrante” no necesario para la reproducción social (excedente).

No obstante, la reproducción social adquiere otros significados cuando se aborda desde la comunidad; fundamentalmente, no existe una visión reduccionista de la misma, ya que comprende todas las dimensiones sociales y ecológicas de interacción de sus miembros. La

³⁰ Ver Rosas y Barkin, (2009) y Barkin, (2012).

³¹ Los resultados y conclusiones vertidos en este apartado se fundamentan en el estudio de campo realizado en comunidades indígenas y campesinas. La exposición de este estudio se encuentra más detallado en el capítulo 4 y sus anexos.

comunidad entiende a la reproducción social como un *todo* en el cual están inmersas *todas las formas de existencia tangible e intangible de los bienes necesarios para su coexistencia con su entorno*. En palabras de la comunidad, se trata de *la reproducción de la vida* que comprende la existencia material y espiritual de la sociedad, cuyas dimensiones son inseparables: la materialidad está dotada de significados intangibles y la espiritualidad tiene un referente en las prácticas y dinámicas sociales; por ello, la reproducción social es irreductible a una sola dimensión y mucho menos es irreductible a una cantidad de consumo separada de sus características sociales o culturales.

Esta concepción de la reproducción social elimina la posibilidad de establecer la ecuación que determina al excedente, pero sobre todo plantea un problema medular que tiene que ver con la tendencia de las teorías convencionales a separar de sus dimensiones sociales a las categorías económicas, convirtiéndolas en meras expresiones numéricas; por ello, la concepción del excedente desde la comunidad no puede definirse en los términos convencionales de la teoría económica.

b) *La lógica de los sistemas productivos*

Bajo la cosmovisión de la comunidad existe un importante vínculo con la tierra y el medio ambiente, dando como resultado una relación más equilibrada de las relaciones sociedad-naturaleza; es así que la determinación de los sistemas productivos se caracteriza por tener un límite de la producción que está dado por los recursos naturales con los que dispone la comunidad. Esta característica es muy importante ya que rompe con el esquema de crecimiento ilimitado de la acumulación de capital; en contraste, las comunidades no producen más de lo necesario, lo que significa que todo lo que se produce se consume y no hay ningún sobrante en la producción.

Los sistemas productivos de la comunidad generan solo lo que requiere la *reproducción de la vida* –no hay excedentes–, cuyo fin último no es la ganancia en el sentido capitalista sino más bien solidaria, donde a través de diversos mecanismos todos los miembros de la comunidad obtienen los bienes indispensables para reproducir las dimensiones materiales, sociales y ecológicas colectivas.

c) *El papel del trabajo improductivo*

En la comunidad existen formas de relaciones sociales productivas que no se basan en el trabajo asalariado; particularmente, identificamos dos: la primera, se refiere a la producción proveniente de las pequeñas producciones familiares –dado que se trata de comunidades que son dueñas de sus medios de producción–, que generalmente son de autoconsumo; y una segunda es la producción proviene del *trabajo voluntario* (como *la mano vuelta y el tequio*), que son formas de trabajo que se basan en la reciprocidad, la cooperación y la solidaridad, sin que se encuentren mediados por remuneraciones económicas.

Se puede incluir a este rubro de trabajo voluntario *el desempeño de cargos* bajo diversos sistemas de auto-gobernanza (se ganan a través de sistemas democráticos establecidos por la comunidad). Cabe destacar que también *las actividades del cuidado* poseen un rol muy importante, como lo es el trabajo de la mujer que en los últimos años ha cobrado relevancia

a partir de procesos de empoderamiento e innumerables proyectos emprendidos por grupos de mujeres que han culminado en el incremento del nivel de vida de la comunidad. Estas formas de trabajo voluntario son generadoras de una gran cantidad de recursos que son necesarios para *la reproducción de la vida* comunitaria y el mejoramiento de su bienestar – en términos de Baran, estaríamos en terreno del excedente potencial–.

Nuevamente, estas características imposibilitan considerar una ecuación que pueda determinar la cantidad o volumen del producto excedente, ya que al tener al trabajo improductivo (voluntario) como fuente generadora de recursos para la reproducción de la vida comunitaria no se puede establecer lo que se *invierte* en la producción.

d) *La interpretación del concepto de excedente*

La comunidad posee una perspectiva e interpretación propia del concepto de excedente, donde reconoce que este término proviene del sistema capitalista y lo rechaza como parte de su lógica comunitaria; reconoce su connotación economicista, donde su expresión es meramente monetaria y lo relaciona con una ganancia –ventajosa– desprendida de cualquier dimensión de reciprocidad o solidaridad.

Es importante señalar que a través de diversos mecanismos la comunidad genera excedentes monetarios, es decir, recursos económicos que provienen de actividades productivas capitalistas. Hay por lo menos tres formas esenciales por las cuales la comunidad adquiere estos recursos: el trabajo asalariado, ya que muchos miembros de la comunidad conforman la mano de obra que se ocupa en fábricas y comercios; las remesas, que provienen de personas que han salido de sus comunidades y que ponen a disposición de sus familias; y los excedentes que se obtienen a partir de emprendimientos y empresas comunitarias (pueden también considerarse negocios particulares) que producen algo u ofrecen un servicio, ya sea que comercialicen al interior o exterior de la comunidad. Una parte importante de los recursos excedentes monetarios descritos son canalizados al uso comunitario, donde los miembros que los poseen deciden ponerlos al servicio del colectivo (por ejemplo para la fiesta), por lo se subordinan al sistema comunitario y se utilizan para la *reproducción de la vida* y el incremento de su bienestar.

Estos elementos constituyen las bases del porqué en la comunidad no existe la forma del excedente. Entonces, esto nos lleva a un cuestionamiento fundamental: ¿cómo se gesta la transformación desde la comunidad si no hay recursos excedentarios? En realidad, bajo la lógica de la comunitaria no existe el excedente en los términos anteriormente señalados, pero la comunidad reconoce sus propios recursos, dotados de intangibilidad y materialidad; la primera se refiere a la *capacidad social* y la segunda a los bienes que pueden movilizarse para el bien colectivo. A este conjunto de recursos, es al que denominamos *patrimonio comunitario*.

La *capacidad social*, de acuerdo con Barkin *et al.* (2011), representa los recursos intangibles que poseen las comunidades y que son dirigidos a través de acciones consensuadas para establecer estrategias que consoliden su bienestar; son los atributos que las comunidades ponen en práctica a través de sus cosmovisiones, como principios de reciprocidad, ayuda mutua y redes de apoyo que conllevan a la cohesión social y el beneficio comunitario. Esta

capacidad social amalgama una serie de capacidades como la organización colectiva, que a su vez permite la organización del trabajo, de los sistemas productivos y de los sistemas de gobierno comunitario; es por lo que la capacidad social es el engranaje que hace posible la movilización de los recursos y bienes materiales para satisfacer las necesidades colectivas y mejorar la calidad de vida de la comunidad.

Un elemento importante que forma parte de esta dinámica es la noción de la *propiedad*, que permite una apropiación colectiva de los bienes materiales. La apropiación colectiva de los recursos comunitarios implica retomar el control social en la toma de decisiones basándose en principios que por lo general no son asociados con la economía, por ejemplo, la reciprocidad y la ayuda mutua. En este sentido, la apropiación colectiva de bienes representa uno de los pilares sobre los cuales se sostiene la propuesta de las comunidades hacia procesos autonómicos.

Ahora bien, la movilización colectiva de bienes y recursos materiales de la comunidad es una expresión específica de la capacidad social (procesos internos autónomos, democráticos y participativos); por ello, el patrimonio comunitario contiene en sí una dimensión intangible que cobra forma en su dimensión material, pero que a su vez retroalimenta la intangibilidad al dar sentido y significado al uso de los recursos. Algunos mecanismos a través de los cuales se hace uso del patrimonio comunitario para el bien colectivo son los siguientes:

- Procesos de toma de decisiones basados en principios de reciprocidad, solidaridad, ayuda mutua, justicia social y justicia ambiental, a través de la democracia participativa, donde la participación colectiva es fundamental en la toma de decisiones para el uso de los bienes y recursos comunitarios.
- Consolidación de una postura política bien definida que incluye perspectivas específicas y modos de actuación respecto a la economía, la sociedad y la naturaleza, donde la autonomía juega un papel fundamental en las estrategias que se emprenderán para el uso de los recursos comunitarios.
- Estrategias de organización colectiva para aprovechar recursos, producto del trabajo social-colectivo, con miras a la satisfacción de necesidades de la comunidad. Esto conlleva la identificación de necesidades prioritarias que atiendan condiciones mínimas de educación, trabajo y cuidado a la salud y al medio ambiente.
- Procesos educativos que permiten conocer el contexto interno y externo de la comunidad haciendo posible enfocar recursos en áreas prioritarias. Resultado de ello, son las alianzas con otras comunidades e instituciones nacionales e internacionales.
- Finalmente, cabe destacar que si se posee mayor conciencia del patrimonio comunitario como mecanismo para la transformación social, se potencializa su efectividad al dirigirlo hacia determinados espacios de la vida de la comunidad.

2.4 A modo de conclusión: una crítica al concepto de excedente

El estudio del excedente ha sido clave en el desarrollo de la teoría económica. Este fue la motivación de los economistas clásicos como parte del problema del crecimiento y antes que ellos los fisiócratas analizaron su origen a partir de la naturaleza. Sin embargo, su desarrollo teórico hoy día parece irrelevante en el marco del modelo capitalista, volviéndose invisible en el análisis económico. No obstante, su ausencia no es porque carezca de importancia o

porque se haya resuelto y explicado a satisfacción todo lo referente a este, sino que existe un problema fundamental asociado a su existencia: su apropiación y control. Nos encontramos en un sistema generador de enormes cantidades de excedente, pero imposibilitado de uso colectivo para el bien social y que además propicia el despilfarro irracional de grandes proporciones de recursos. Entonces, el problema del excedente va más allá de un conflicto semántico a nivel teórico, ya que se trata de un problema social y un recurso estancado en la economía. Con la finalidad de abrir algunas brechas de esta discusión, cabe presentar un breve esbozo acerca de cuál ha sido su papel a partir de diferentes posturas teóricas (ver Anexo 1).

La consideración que parte de la corriente económica ortodoxa, donde el análisis del excedente hoy día es irrelevante y socialmente invisible, lo que denota un problema que va más allá de un debate sobre su existencia; como menciona Wrenn (2011), un punto central de discusión en la teoría debería centrarse en su *control*. Hablar acerca del control del excedente innegablemente nos remite no solo a visualizarlo en finalidades distintas a la acumulación, sino a cuestionar la dinámica del grupo social que posee este recurso, al tema del poder, a la eficiencia del mercado, a los conceptos de desarrollo y crecimiento, al paradigma de la racionalidad y al problema de la elección social; en otras palabras, a cuestionar la lógica del sistema económico que se ha aceptado como modelo predilecto para la explicación y toma de decisiones de la realidad social y económica.

La escuela neoclásica es la que más empeño ha puesto en utilizar el método deductivo, fuertemente apoyado en el lenguaje matemático de las ciencias naturales, con la finalidad de obtener leyes comprobables que le permitan la modelización de la realidad social; sin embargo, las abstracciones de las funciones de la naturaleza y de las relaciones sociales crean un escenario de la realidad distorsionado, donde la rigidez de la teoría impide explicar la complejidad inmersa del excedente –mucho menos enfocar a una aplicabilidad distinta a la lógica de acumulación capitalista–.

Existen dos razones principales de estas limitantes de la teoría económica convencional: primera, subyace un vacío teórico que impide considerar la existencia del excedente porque este ha sido suprimido del proceso económico al aceptar que *a cada factor se le paga lo que aportó en la producción, resultando que al final no quedan recursos excedentarios para repartir*; y segunda, como resultado de lo anterior, se hace la eliminación de las clases sociales; más concretamente, se elimina el *conflicto social* de clases, donde el *derecho* de la propiedad privada del excedente resuelve el derecho de su control y uso (que en este caso se destina para su acumulación e incremento de las ganancias). Existen mecanismos a través de los cuales se legitima la apropiación desigual de lo producido por el trabajo social y el beneficio es privado (para una clase social que controla los medios de producción); así, existe una concentración de poder sobre una clase social específica que dirige el flujo de las actividades económicas y sociales.

Entonces, encontramos que en la teoría neoclásica las fuerzas de mercado –controladas por grupos monopolistas– son las que gobiernan las decisiones de los seres humanos; el carácter de la ganancia y del beneficio personal son los que rigen los patrones de integración de la sociedad, omitiendo elementos sociales que son importantes en la organización (como la noción de comunidad, cooperación y solidaridad, entre otros); es decir, existe una separación

entre la política, la sociedad, la naturaleza y la economía que limita las posibilidades de organización de los recursos disponibles en la sociedad. En la discusión teórica actual no existen argumentos que vinculen la estructura social con su capacidad de generar y controlar excedentes para traducirlos en bienes sociales, es decir, no existe posibilidad de su utilización colectiva destinada a incrementar el nivel de vida de la población.

Es importante mencionar que aquí existe una contradicción significativa en términos del sistema dominante que proviene de la concepción del desarrollo y crecimiento, donde se argumenta que a mayor crecimiento económico derivado de las inversiones que se realizan por parte de los capitalistas (uso que se le da al excedente con la finalidad de aumentar las ganancias) se provocan filtraciones que necesariamente llegarían a las capas sociales inferiores, repercutiendo en cambios en la desigualdad del ingreso de la población de sectores más vulnerables y llevándolos a mejores estados de bienestar³²; no obstante, no existe evidencia histórica en la economía ortodoxa de que tal supuesto funcione³³. Por ello, desde la perspectiva de este trabajo se considera que en el sistema capitalista se puede reportar un enorme crecimiento económico, pero este se subsume a la lógica de acumulación, es decir, para reportar más ganancias al grupo que absorbe el excedente.

Se puede concluir que debido a la aceptación de la asignación eficiente de recursos a través del mercado, el reconocimiento de la propiedad privada del excedente y los principios de valorización (los recursos que poseen valor son aquellos traducibles a términos monetarios), tenemos a una sociedad inhabilitada para movilizar colectivamente sus recursos excedentarios e inhabilitada para reconocer la existencia de otros recursos disponibles. Como ejemplo de *otros recursos* que son invisibles en términos de la economía convencional se puede citar el papel que ha tenido la mujer en el marco de producción capitalista (economía del cuidado³⁴), donde su connotación histórica y cultural no le ha permitido el reconocimiento de su contribución a las actividades económicas de la sociedad. Con base en la economía feminista³⁵, se ha argumentado que bajo el trabajo que desempeñan las mujeres (no necesariamente actividades económicas activas) descansa una parte importante de lo que produce la sociedad; es así que el cuidado del hogar y de los hijos es fundamental para la reproducción social.

³² Kuznets (1955; en Barahona, 2014) sostiene que en el modo de producción capitalista se impone una tendencia: en la medida en que aumenta el crecimiento económico, se disminuye la desigualdad en la distribución del ingreso; por ende, en los estadios avanzados del capitalismo industrializado tenderá a imponerse la equidad en la distribución del ingreso; esta tesis fue utilizada por los ideólogos del Fondo Monetario Internacional (FMI) y del Banco Mundial, formulando la llamada "teoría del goteo" que se popularizó en los setenta a propósito de la instauración del modelo neoliberal.

³³ La aportación de Piketty (2014) pone en evidencia que durante el período del auge neoliberal no se produjo nada parecido al famoso "goteo", sino todo lo contrario, se ha impulsado un proceso de concentración del ingreso y del capital (Barahona, 2014).

³⁴ De acuerdo con Rodríguez (2015), existen debates en torno al concepto de economía del cuidado, pero en lo general el contenido del concepto refiere a todas las actividades y prácticas necesarias para la supervivencia cotidiana de las personas en la sociedad; esto incluye el autocuidado, el cuidado directo de otras personas, la provisión de las precondiciones en que se realiza el cuidado (la limpieza de la casa y la compra y preparación de alimentos) y la gestión del cuidado (coordinación de horarios, traslados a centros educativos y a otras instituciones, supervisión del trabajo de cuidadoras remuneradas, entre otros).

³⁵ La economía feminista es una corriente de pensamiento heterodoxo que se ocupa del estudio de las dimensiones de género en la dinámica económica y sus implicancias para la vida de las mujeres. Su noción de economía del cuidado ha contribuido a actualizar el debate feminista sobre las formas de organización de la reproducción social y a reconocer el impacto de estas en la reproducción de la desigualdad (Rodríguez, 2015).

Ahora bien, dado que la corriente económica ortodoxa no permite hacer mayores reflexiones, cabe hacer algunas puntualizaciones respecto a las perspectivas de otras corrientes teóricas. En primera instancia, retomando los desarrollos teóricos de los fisiócratas y los clásicos, se aprecia que han proporcionado nociones relevantes en cuanto al excedente; los fisiócratas lo identifican en la producción como un producto proveniente de la tierra, en cuanto que los clásicos consideran que también la manufactura genera excedente y ubican algunas formas que este asume. Sin embargo, quizá sea Marx quien ha descrito con mayor amplitud el excedente en su forma de plusvalía y su transfiguración como capital en el marco del régimen capitalista, además la postura marxista ha expuesto un problema central respecto al excedente: su apropiación.

Los fisiócratas y los clásicos presentan la apropiación del excedente lejana al *conflicto social*; es decir, existen mecanismos naturales³⁶, sociales e institucionales que permiten el desplazamiento del excedente en la sociedad donde de manera natural es apropiado por las clases correspondientes como parte de su propia dinámica; cada clase hace, toma y utiliza lo que le corresponde en el proceso de reproducción de la sociedad. Esta es la principal diferencia que separa la teoría de Marx y la de sus antecesores, ya que Marx parte de la diferencia entre clases sociales³⁷ y plantea que en la sociedad capitalista existen dos clases antagónicas –burgueses y proletarios– vinculadas por las relaciones sociales de producción, dada por el trabajo asalariado que enmascara la explotación³⁸ (el capitalista se apropia del trabajo que genera la plusvalía que a su vez se transforma en la ganancia que se acumula en forma de capital). Entonces, la apropiación del excedente para Marx se cimenta en una disparidad entre las clases sociales, donde el conflicto social es creciente a medida que se expande el sistema económico³⁹; por ello la corriente marxista es relevante en cuanto a que considera el factor social como parte de la problemática de la apropiación de este recurso.

Con base en lo anterior, consideramos que la perspectiva marxista aporta elementos importantes para explicar la situación actual del excedente en la sociedad capitalista por tres razones: primera, permite identificar las formas de valor que adquiere el excedente (forma de ganancias, es decir, capital –valor que se valoriza, en su forma dineraria–); segunda, permite identificar el desdoblamiento económico e ideológico del capital que borra las clases sociales y elimina la noción del excedente; y tercera, permite develar la mayor desigualdad social mundial existente en la historia y su base esencial: la acumulación del excedente por una clase dominante.

Finalmente, para concretar las ideas vertidas en este apartado se pueden retomar algunas conclusiones relevantes:

- El concepto de excedente proporciona diversos elementos para una comprensión más profunda de la dinámica social y económica del sistema capitalista. Es el elemento clave que entraña el conflicto de las clases sociales: el excedente surge cuando aparece la

³⁶ Como la idea de la *mano invisible* de Adam Smith

³⁷ “...La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases...” (Marx y Engels, 2011:30).

³⁸ Acompañada de la hegemonía que trasciende a otras formas de dominación a través de la apropiación de la riqueza social y natural de toda la sociedad (enajenación desde la perspectiva ideológica que alcanza a elementos culturales y simbólicos)

³⁹ Para Marx culmina con la revolución del proletariado. La clase proletaria organizada y consolidada en partido político derroca de forma violenta a la clase burguesa, estableciendo su dominación a través de la toma del control político del Estado (Marx y Engels, 2011).

explotación y la apropiación desigual de los recursos que produce la sociedad; es la materialización concreta de la relación social que le dio origen, es decir, la explotación a través de la diferencia entre clases sociales.

- El estado teórico actual de la economía que suprime la existencia del excedente requiere una evaluación crítica de sus fundamentos y del problema de haber excluido los mecanismos sociales que explican no sólo su generación, sino su apropiación desigual.
- En el marco del sistema capitalista el excedente económico no puede ser movilizado para el beneficio de la sociedad, así como tampoco otros recursos socialmente disponibles (el sistema de mercado no lo permite).
- La corriente marxista y el IR son marcos teóricos que abonan a una comprensión más amplia del excedente, incorporando al análisis dimensiones sociales, políticas y ecológicas; no obstante, respecto a la propuesta de los IR en el contexto capitalista, no se considera que hayan referentes de aplicabilidad de transformación social vía el *fondo excedente*, ya que se mantiene la base de relación capitalista (trabajo explotado y lógica de valorización y acumulación de capital).

CAPÍTULO 3

El patrimonio comunitario, del cambio económico a la transformación social: una vía para la construcción de sociedades post-capitalistas

“En nuestro mundo subsisten una pluralidad de culturas: multiplicidad de formas de vida, con valores diferentes, no sometidas a un poder único” (Villoro, 2007:10)

La superación del modelo capitalista global es un reto a la imaginación. El desarrollo del sistema plantea desafíos que sobrepasan las capacidades sociales para responder a las problemáticas derivadas del mismo, principalmente, las que tienen que ver con la crisis ambiental. Por ello, visualizar las alternativas implica un debate importante a nivel teórico y práctico sobre todo cuando existe un discurso dominante que privilegia a los mecanismos de mercado para resolver las múltiples crisis que atañen la humanidad; entonces, responder al cuestionamiento de cómo transitar hacia otro orden social, más equitativo, justo, ético y con mayor responsabilidad ambiental sigue siendo una cuestión muy compleja y llena de vicisitudes.

Hoy día existen diversos enfoques teóricos que se han centrado en el estudio del cambio social cuya motivación principal es la emergencia climática que se prevé es la antesala de mayores crisis para las sociedades actuales y futuras. En este sentido, la mayoría de los planteamientos convencionales apuntan a realizar cambios en las políticas públicas y en los planes de desarrollo de los gobiernos sin renunciar a la dinámica de crecimiento del sistema; en tanto, los planteamientos menos ortodoxos proponen cambios más profundos en las estructuras de la lógica del capital, que tienen que ver con el abandono de muchos de los paradigmas que fundamentan el modelo hegemónico. La mayor complejidad de plantear el cambio social subyace en la consideración global del sistema económico y, con ello, desde la visión del sistema mundial, se piensa que las transformaciones pueden obedecer a un mismo patrón o modelo que puede reproducirse indiferentemente de cada sociedad, produciendo los mismos efectos y los mismos resultados –obedeciendo al carácter global del sistema–.

Sin embargo, la tesis principal de este capítulo es que existe una multiplicidad de sociedades que no se encuentran bajo el dominio absoluto de la lógica del capital, por lo que ya están realizando importantes procesos de transformación social y ecológica, cimentando otras realidades y mundos alternativos; es decir, transitan hacia la construcción de *sociedades post-capitalistas*. En este sentido, no hablamos de un solo modelo de cambio social, sino de múltiples proyectos nacidos desde sus propios contextos, ideologías, cosmovisiones y recursos disponibles.

El objetivo de este capítulo es fundamentar cómo es que se puede concebir la transformación social que emprenden las comunidades como un proceso ya existente, que posee un carácter multidimensional (cambios sociales, económicos y ecológicos), y cómo en este proceso el patrimonio comunitario funge un papel esencial en la construcción de sociedades post-capitalistas. Este análisis no implica una idealización o planteamientos utópicos de los

proyectos alternativos, sino más bien expone elementos fundamentales en torno a los cuales se están construyendo otras realidades, evidenciando la extraordinaria experiencia de las comunidades que aludimos, misma que puede coadyuvar a gestar otras transformaciones sociales.

3.1 Algunas reflexiones de la tradición marxista para el cambio social

Existen muchas perspectivas teóricas que plantean vías para la transformación social. Sin duda, la más importante del siglo XX es la marxista, que proyectó el fin del capitalismo a través de la revolución. El *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848 de Marx y Engels es el documento emblemático que expone la condición de la sociedad capitalista compuesta por clases antagónicas (proletariado y burguesía⁴⁰) vinculadas por las relaciones sociales de producción y cuyas condiciones desventajosas de la clase trabajadora son el fundamento que gestaría la revolución y la transición hacia otro orden social.

Sin embargo, el anhelo de una sociedad emancipada por la revolución sucumbió ante el fracaso del socialismo “realmente existente” y la incapacidad de la organización social para atender una multiplicidad de crisis derivadas del ambiente de posguerra. Esto no quiere decir que se demerite las contribuciones de la tradición marxista, sino todo lo contrario; la experiencia de las revoluciones del siglo pasado fue motivada desde este enfoque. Esto brinda un amplio campo de discusión y análisis de innumerables factores para el cambio social; asimismo, enriquece los marcos teóricos, metodológicos y prácticos que se enfocan en plantear las transformaciones actuales y futuras de la humanidad.

No hay que olvidar que Marx y Engels expusieron las condiciones de la revolución conforme a las circunstancias de su época y en un momento específico del desarrollo capitalista. Esto implica que hoy día el análisis de la revolución no puede concebirse en los mismos términos, sobre todo cuando el avance del capitalismo conlleva importantes cuestionamientos, tales como: ¿aún existen las clases sociales? ¿la hegemonía del sistema permitiría la conciencia de clase?, ¿es posible la organización colectiva de las clases?, ¿la revolución marxista que se consuma con la toma del Estado puede realmente dar un nuevo equilibrio a las estructuras de poder de la sociedad? y ¿es probable una revolución global que supere el capitalismo en cada sociedad del mundo?

Estas interrogantes nos colocan en una encrucijada al pensar en cuáles pueden ser las condiciones para una nueva revolución, principalmente, cuando la individualidad y la enajenación que han proliferado con la expansión capitalista ponen en duda la capacidad de organización colectiva. La búsqueda de la transformación social en términos marxistas hoy día se inclina mayormente en administraciones de izquierda que mantienen la esperanza del Estado reformista, donde la conquista del poder estatal parece ser insuficiente para lograr una revolución exitosa, en tanto que el Estado solo es un nodo en la multiplicidad de relaciones capitalistas (y estas no tienen límite territorial), es decir, se le atribuye una autonomía que de

⁴⁰ “...Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888)...” (Marx y Engels, 2011:30).

hecho no tiene (Holloway, 2005). En este sentido, consideramos que hay una imposibilidad de plantear una sola revolución que trascienda el sistema capitalista global.

Ahora bien, vivimos en una época donde se percibe desde muchos espacios el fracaso del bienestar que promete el crecimiento y desarrollo capitalista. Por eso, surgen iniciativas y movimientos por doquier para responder a una multiplicidad necesidades; sus propuestas van desde nuevas formas de vivir, producir y consumir en común, hasta los intentos de mutar la estructura capitalista a partir de la creación de nuevas instituciones y organizaciones. Asimismo, existen diversos enfoques teóricos de cómo explicar los cambios que estas iniciativas generan. Con base en esto, podemos inferir que la transformación social tiene muchos matices y existe la necesidad de explorar desde otros enfoques teóricos las vías del cambio, sobre todo cuando la demanda ecológica lo hace cada día más apremiante.

3.2 Fundamentos de la transformación social desde la comunidad

La transformación social que se gesta desde la comunidad se concibe como cambios integrales que se dan en las estructuras sociales, económicas y ecológicas; es decir, cambios multidimensionales, dirigidos y materializados en el incremento de la *calidad de vida* de los miembros de la comunidad. La noción de *calidad de vida* es el eje fundamental que motiva la transformación, pero al mismo tiempo representa una importante crítica a la idea del progreso convencional fincado en estándares economicistas. No se trata de los índices que se le han confiado al sistema de mercado para lograr un mayor crecimiento económico, sino que conlleva una comprensión más amplia que abarca todas las esferas sociales y ecológicas donde la comunidad se desarrolla. Así, el nivel de bienestar está dotado de múltiples significados sociales y culturales que se manifiestan esencialmente en los *estilos de vida* que se establecen de forma colectiva y sobre los cuales se desea permanecer o transformar.

El estilo de vida comunitario se fundamenta en sus cosmovisiones. Como se discutió en el capítulo anterior, la cosmovisión conlleva una relación más equilibrada entre sociedad-naturaleza; resultado de ello son las estrategias y movimientos que han emprendido para el cuidado y defensa de los lugares donde se desarrollan sus vidas diarias. Las propuestas que nacen de la comunidad se basan en sistemas de valores que privilegian el bienestar colectivo sobre el beneficio individual (Barkin y Lemus, 2015); de esta forma, se potencializa la capacidad de alcanzar mejores estados de bienestar. Esta capacidad se manifiesta en una mayor gestión de los espacios que habitan y en el establecimiento de principios que permiten generar mecanismos para la organización y toma de decisiones colectivas. En términos prácticos, la calidad de vida que logra la comunidad se encuentra directamente relacionada con sus capacidades sociales para preservar y proteger sus estilos de vida, identidades, tradiciones y territorios; capacidades de satisfacer diversas necesidades sociales y ambientales; y capacidades para establecer estrategias para confrontar el dominio del capital.

Sin embargo, esta tarea no ha sido fácil. Mantener el estilo de vida de la comunidad e incrementar su bienestar resulta una lucha diaria; su propia condición histórica –heredada de la conquista– los ha colocado con fundamentales desventajas sociales, económicas y políticas. Por generaciones han sido desplazados a regiones inhóspitas, siendo víctimas de la opresión, la desigualdad, la indiferencia y el olvido –intencionado– que los mantuvo invisibles para la sociedad durante mucho tiempo. Pero en las últimas décadas las propuestas

de estas comunidades han cobrado mayor relevancia por las transformaciones derivadas de su postura explícita en contra del asedio del capital, su capacidad de organización colectiva para autogobernarse y por el impacto de sus proyectos en los problemas ambientales de sus contextos inmediatos, donde los saberes indígenas y sus derechos de apropiación social de la naturaleza se han abierto camino en las agendas del desarrollo sustentable (Leff *et al.*, 2002).

Explicar estas transformaciones resulta un tema complejo; sin embargo, proponemos algunas categorías teóricas que darán sentido a los factores que les permitieron a las comunidades resistir todo un proceso histórico de exclusión y marginación social y económica; entender los cambios sociales que hoy día promueven estos pueblos; y, vincular el papel del patrimonio comunitario como el eje económico (dotado de sus cualidades sociales) que integra los recursos materiales y sociales para impulsar la transformación social. A continuación, se exponen dichas categorías.

Capacidad social

Como se abordó en el capítulo anterior, se trata de los recursos intangibles que poseen las comunidades y que son dirigidos a través de acciones consensuadas para establecer estrategias que consoliden su bienestar; son los atributos que las comunidades ponen en práctica a través de sus cosmovisiones, como principios de reciprocidad, ayuda mutua y redes de apoyo que conllevan a la cohesión social y el beneficio comunitario (Barkin *et al.*, 2011). Este elemento es resultado implícito de la cosmovisión y cultura de la comunidad, donde la búsqueda de beneficio común socaba al individualismo.

Al hablar de recursos intangibles, es importante señalar que nos referimos a *recursos intangibles culturales*. Las comunidades poseen una historia colectiva muy particular donde han construido instituciones y mecanismos que dan soporte a su organización social; esto les permite reinventar, conservar y rescatar elementos de su propia cultura, que fundamentan su identidad como pueblo. Asimismo, los recursos intangibles culturales se encuentran vinculados a los *recursos intangibles naturales*, esto es, los significados culturales que la comunidad otorga a su espacio natural dando coherencia a la organización social que se vincula al medio ambiente del cual forma parte.

Entonces, la capacidad social se encuentra en función de este patrimonio comunitario. Pero no se quedan en una figuración de significados, sino que a su vez encuentran una materialidad específica que manifiesta la existencia de las instituciones y los mecanismos sobre los cuales descansa la organización social comunitaria. Ejemplo de esto es la asamblea, que como institución que se basa en principios y valores comunitarios se convierte en uno de los principales mecanismos de gestión de la organización colectiva. La complejidad de estos elementos es amplia; en un sentido concreto, la asamblea solo es la reunión de personas de la comunidad, pero el trasfondo es más profundo. Por ello, es necesario ir a su dimensión abstracta que guarda todos los contenidos intangibles (recursos) que conforman la capacidad social y entenderlos desde su propio origen y construcción contextual para después llevarlos

nuevamente a su manifestación concreta (comprensión abstracta-concreta⁴¹) ya dotada de los significados intangibles.

La capacidad social es muestra de que las comunidades “existen” como racionalidades distintas que se organizan bajo lógicas diferentes al sistema global, pero además reclaman una herencia milenaria. Este reclamo puede entenderse como un *rescate* de ciertos elementos de su cultura que son considerados relevantes para la subsistencia futura de sus sociedades. Sin embargo, la capacidad social no nace sólo desde el interior de la comunidad, sino que también es el resultado de un proceso histórico donde la combinación de la interacción moderna y de la colaboración de personas ajenas a las comunidades ha generado cambios fundamentales en las mismas.

En la vida diaria de la comunidad, la capacidad social ha permitido organizar el trabajo y los recursos con los que se dispone para satisfacer las necesidades colectivas. Mientras más fortalecida se encuentre esta capacidad, la comunidad tiene más posibilidad de emprender proyectos específicos que coadyuven a resolver problemáticas que se desee atender. Es así que el fortalecimiento de los principios y valores comunitarios se ve reflejado en el incremento de sus capacidades sociales para generar propuestas y alternativas de transformación; asimismo, le permite ir más allá de la comunidad, estableciendo relaciones de cooperación con organismos, instituciones o participar de redes para enriquecer diversas formas de intercambio social, económico y cultural.

En conclusión, la capacidad social contiene en sí misma muchas dimensiones intangibles que permiten conducir a la comunidad a mejorar su nivel de vida; por ello, la expresión más concreta de la capacidad social subyace en la *organización colectiva y la toma de decisiones consensuadas* que se materializan en ejercicios concretos de la vida comunitaria; estos elementos constituyen una base fundamental para la elección del rumbo de la comunidad. Cabe destacar que la capacidad social se encuentra fuertemente relacionada con la capacidad política que la comunidad posea dentro del sistema global; es decir, mientras más sean reconocidos a través de marcos legales sus derechos para ejercer su autogobernanza y la gestión de sus territorios, mayores serán sus capacidades sociales para incidir a través de las instituciones en diversas problemáticas y proyectos comunitarios.

R-existencia

Este concepto es acuñado por Porto Gonçalves para explicar la existencia de movimientos sociales que parten de pueblos indígenas y que en el contexto de la colonialidad y modernidad han logrado mantener otras racionalidades. La *r-existencia*⁴² implica no sólo la resistencia a

⁴¹ Ver método dialéctico Arthur (2002) y Reuten (2014). Para Arthur (2002), la verdad se refiere al funcionamiento del objeto y ésta no se encuentra en las partes, sino en todo como sistema (las relaciones). Reuten (2014) indica que existen dos elementos importantes a considerar en la dialéctica sistémica: primero, la ontología, que se refiere a considerar el objeto de estudio como una totalidad (sistema); y el segundo, la epistemología, que se refiere a que el objeto de estudio se debe explicar por sí mismo, es decir, se trata de una reproducción del objeto a nivel del pensamiento (desplegar sistemáticamente de un principio de totalidad). En síntesis, el método conlleva en un primer momento a descomponer la realidad (análisis), para después en un segundo momento reconstruir el objeto en la realidad, pero ya *pensado*.

⁴² Este término surge de un juego de palabras entre existir y resistir; como el mismo Porto Gonçalves señala: “*Hay aquí un neologismo y una invención poética que cabe tanto en el idioma portugués como en el castellano. Está la palabra existir*”

la acción de los dominadores, sino una resistencia que va más allá, puesto que se hace uso de la propia cultura ejerciendo la defensa de la misma. El resultado es una *nueva forma de existencia*, determinada por la forma de vida (estilos de vida), las formas de producción y modos diferenciados de actuar y pensar (Leff *et. al* 2002).

El concepto de *r-existencia* es relevante para esta investigación porque contiene una dimensión epistémica esencial que brinda luz a las características de la transformación cultural que emerge de estos pueblos. La reinención cultural conlleva la reconstrucción del conocimiento tradicional en un nuevo saber local, donde la memoria colectiva emerge en un proceso de significación, reafirmación y actualización de la identidad; entonces, el conocimiento local no sólo se trata de las técnicas artesanales construidas por las praxis, sino que se edifica sobre significados simbólicos de apropiación de la naturaleza que conduce a la actualización de las diversas *formas culturales del ser* (Leff *et. al* 2002).

El conocimiento tradicional se reconstruye integrando conocimientos de ciencia, tecnología y sustentabilidad, pero a la vez tiende un vínculo con los saberes heredados, logrando una revalorización del conocimiento local que posee importantes implicaciones en cuanto a los discursos científicos, políticos y económicos de los espacios que habitan. En este proceso, la noción del territorio se reinventa desde las identidades culturales, adquiriendo nuevos significados (recursos intangibles naturales) y los movimientos que parten de esta dinámica empiezan a reivindicar el saber local.

Es por lo que el territorio funge un papel muy importante como un espacio vital de existencia de las comunidades, ya que se trata del espacio geográfico concreto del día a día, lugar de existencia de lo diverso, donde se construye el tiempo y la historia; es por esto que con el conocimiento local de los pueblos se reafirman sus derechos al territorio, emergiendo una nueva geopolítica de la biodiversidad⁴³ que lleva a escena de la política mundial las propuestas de las poblaciones indígenas y campesinas (Leff *et. al* 2002). Así es el sentido de la *r-existencia*: “...por eso, más que resistencia, lo que se halla es *R-Existencia* puesto que no se reacciona, simplemente a la acción ajena, aunque, sí, algo pre-existe y es a partir de esa existencia que si *R-Existe*. Existo, inmediatamente resisto. *R-Existo*.” (Porto Gonçalves, 2009:22).

Estas características colocan a la *r-existencia* como una estrategia revolucionaria que nos permite entender la sinergia de los cambios desde dentro y fuera de la comunidad que se conjugan bajo un proceso histórico, permitiendo este *resurgir* de lo indígena. Es decir, la razón por la cual estas sociedades permanecieron invisibles en los debates del cambio social durante muchas generaciones se debe a que no poseían las condiciones para gestar cambios relevantes. Pero con las transformaciones del mundo global las comunidades fueron alcanzadas por conocimientos de diversos campos⁴⁴, gestando cambios en sus cosmovisiones y en su actuar diario; es ahora durante las últimas décadas, cuando han resurgido como proyectos verdaderamente innovadores de transformación social, donde muchas iniciativas

en el sentido de existencia; y la palabra resistir en el sentido de resistencia. Empleando un poético juego de palabras, inventé el término *R-existir*.” (Porto Gonçalves, 2007:26).

⁴³ Cuando se plantea que “biodiversidad es igual a territorio y cultura” (Escobar, 1996; en Leff *et. al* 2002).

⁴⁴ Particularmente, un cambio fundamental que influyó en el conocimiento de las comunidades indígenas en México partió de la llamada “teología de la liberación” en los años setenta. Se profundizará más sobre este movimiento en el capítulo siguiente.

de los pueblos indígenas empiezan a ganar legitimidad, en cuanto existe un reconocimiento de sus acciones y de sus saberes.

Entonces, la reivindicación de los pueblos indígenas incluye no solo la preservación de la esencia de su cultura, sino además la reconstrucción de las relaciones sociales y productivas con la naturaleza, en cuanto integran a sus cosmovisiones nuevos saberes, profundizando y expandiendo su conocimiento local; en otras palabras, se trata de un rediseño de su saber local, lo que significa un rediseño también de su capacidad social (resignificación de sus recursos intangibles). Estos elementos nos hablan de nuevos actores sociales que emprenden iniciativas de transformación social guiados por principios arraigados en nuevas identidades que son la base para establecer nuevas formas de apropiación de la naturaleza.

Resiliencia

El concepto de resiliencia es utilizado en diversas disciplinas. Originalmente, se utilizó en la física para asignar las propiedades de ciertos materiales para recuperar sus formas ante diversas presiones (Fuente, 2012), pero fue acuñado por la ecología para designar la capacidad de los ecosistemas para regresar a su estado original, absorbiendo perturbaciones sin alterar significativamente su estructura y funcionalidad (Holling, 1973). A partir de este cambio, la resiliencia ha sido adaptada en varios campos de las ciencias sociales, trasladándola a diversas actividades humanas; sin embargo, el cambio paradigmático más significativo es la articulación de sociedad-naturaleza para la concepción de la resiliencia en un sistema socio-ecológico, donde en los últimos años la sostenibilidad ha sido el eje para el uso de este concepto⁴⁵.

Para fines de este trabajo, la perspectiva de la resiliencia socio-ecológica es fundamental⁴⁶, porque podemos partir de una perspectiva conjunta e integrada de la sociedad-naturaleza donde los cambios o perturbaciones afectan en consecuencia ambas dimensiones y la capacidad de resiliencia está en función de la complejidad del sistema socio-ecológico, es decir, mientras más interacciones existan entre sus partes, mayor será esta capacidad de resistir (mayores mecanismos auto-reguladores). En otras palabras, hablamos de un sistema complejo interrelacionado por todos sus componentes cuyas relaciones e interdependencias constituyen un metabolismo social específico que propicia el cuidado y restauración de los recursos naturales, ya que la gestión del patrimonio natural conlleva el fortalecimiento de la misma comunidad.

La capacidad de resiliencia de un sistema socio-ecológico depende de una multiplicidad de factores interdependientes (Escalera y Ruiz, 2011). Sin embargo, de acuerdo con Holling y Walker (2003), la resiliencia tiene tres características que pueden explicar este proceso: la cantidad de cambio que puede sufrir un sistema conservando su estructura y funciones (resistir el cambio, manteniendo su estabilidad); el grado en que el sistema es capaz de reorganizarse, que se relaciona con la capacidad de reorganización interna; y la capacidad de construir e incrementar su aprendizaje y adaptación.

⁴⁵ Se puede apreciar este cambio en el discurso del mismo Holling, donde indica que un sistema socio-ecológico se refiere a una región que es social, económica y ecológicamente sostenible (Holling y Walker, 2003).

⁴⁶ La resiliencia socio-ambiental permite pensar las relaciones sociedad-naturaleza como un sistema complejo de articulación dinámica de relaciones no lineales en una dimensión de tiempo y espacio (Escalera y Ruiz, 2011).

En cuanto al sistema ecológico, el eje de la resiliencia se encuentra en el equilibrio natural de los ecosistemas, es decir, funciones ecosistémicas capaces de soportar los cambios y adaptarse a ellos de la mejor manera posible a través de una gran biodiversidad. Por otro lado, en el sistema social, el eje que marca la dirección que toma el proceso de resiliencia es la calidad de vida de la sociedad, fundamentado en la propia cultura y cosmovisión; por ejemplo, algunos elementos socioculturales que fortalecen el proceso son las instituciones, la memoria socio-ecológica, el conocimiento local de la dinámica de los ecosistemas y la organización social (Escalera y Ruiz, 2011).

Estas características de la resiliencia socio-ecológica nos ofrecen algunos elementos para entender cómo las comunidades han logrado mantener sus estructuras sociales y culturales bajo las características de su trayectoria histórica (dominación y diferentes formas de exclusión). Asimismo, la resiliencia es un concepto que coadyuva a integrar las categorías de *capacidad social* y *r-existencia* descritas con anterioridad; de esta forma, es posible explicar cómo se han constituido las propuestas y proyectos que parten de las comunidades y que hoy día se consideran como alternativas transformadoras⁴⁷.

Para explicar las alternativas y la transformación que se gesta en la comunidad, el proceso de resiliencia socio-ecológica adopta la siguiente caracterización (Ver gráfico 1):

- a) *Las perturbaciones*. Esencialmente, se refieren a los factores que ejercen mayores adversidades para el sistema socio-ecológico; por ello, consideramos al cambio climático y a los efectos de la globalización como los elementos fundamentales que inciden en la desestabilización del sistema ecológico y del sistema social.
- b) *Resistencia al cambio manteniendo la estabilidad*. Este proceso comprende la capacidad de absorber el cambio al mismo tiempo que se conserva la esencia comunitaria (identidad, valores, estructura, funciones). Aquí se puede apreciar la primera dimensión de la *r-existencia* –la resistencia–, que implica resistir la acción dominadora del capital haciendo uso de su propia cultura para ejercer la defensa de la misma.
- c) *Capacidad de auto-organizarse*. Se refiere a organización colectiva, que conlleva estrategias y planes de acción para fines encaminados a mantener los estilos de vida comunitaria que van desde la satisfacción de necesidades básicas hasta el emprendimiento de proyectos para incrementar su nivel de bienestar. Este proceso es coherente con la *capacidad social*, ya que es el elemento que hace posible dicha organización colectiva, así como la toma de decisiones consensuadas a través de las cuales se determinará el rumbo resiliente de la comunidad.
- d) *Capacidad de transformación y adaptación*. Se trata de procesos de regeneración, retroalimentación, reconfiguración y creación. En este nivel podemos integrar la otra dimensión de la *r-existencia*, ya que se trata de la construcción de una nueva forma de existencia, donde además de que la comunidad decide qué aspectos de su cultura

⁴⁷ La resiliencia local o comunitaria quizá constituye el concepto central de las iniciativas de transición; estas iniciativas van más allá de mantener las funciones, estructuras e identidad, sino que también implican la construcción de mejores estados de bienestar (Azkarraga *et. al.*; 2012).

conservar, también decide qué nuevos aprendizajes están dispuestos a hacer parte de su cultura, fortaleciendo sus identidades, estructuras sociales y funciones.

Proceso de resiliencia socio-ecológica desde la comunidad

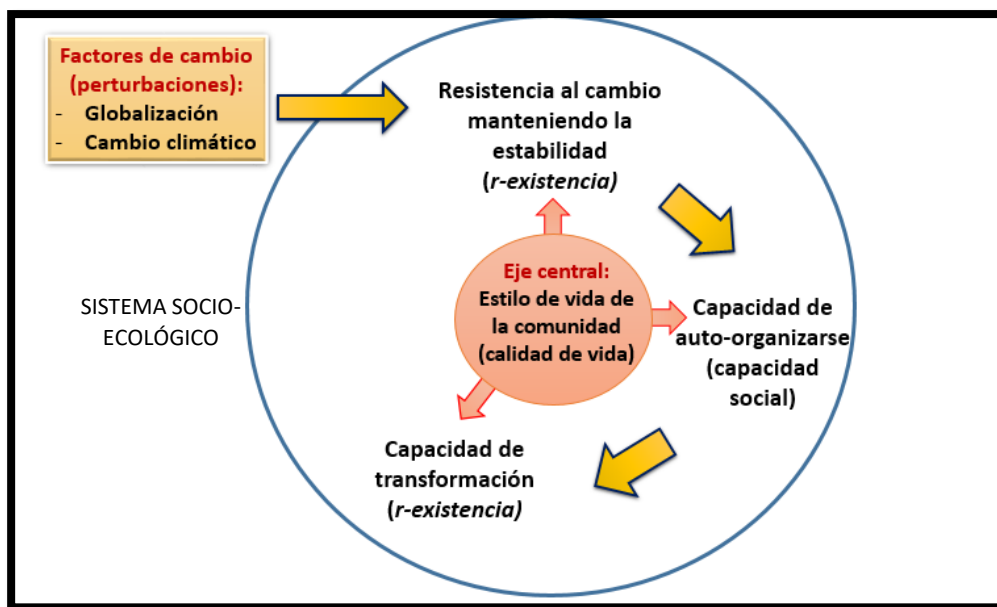


Gráfico 1. Proceso de Resiliencia socio-ecológica desde la comunidad

Fuente: Elaboración propia

Cabe destacar que existen factores que influyen de manera importante en el proceso de resiliencia socio-ecológica, como el conocimiento local de los ecosistemas, las capacidades de aprendizaje, la innovación y la creatividad que se emplean como recursos intangibles dentro del proceso de transformación. Asimismo, la resiliencia no sólo conlleva una dimensión intangible, sino que además para que lleve a cabo su realización requiere de los recursos materiales con los que cuenta la comunidad; aquí, es donde aparece el patrimonio comunitario, del que se discutirá su papel en el siguiente apartado.

3.3 El patrimonio comunitario para la transformación social

La transformación social desde el proyecto de la comunidad se entenderá como *el incremento del bienestar (calidad de vida) que la comunidad en colectivo determina a partir de su cosmovisión emprendiendo cambios en sus estilos de vida. Dichos cambios se encuentran inmersos en diversas esferas tanto internas como externas a la comunidad, por lo que se consideran multidimensionales.* La materialización de las transformaciones sociales se sustenta en la atención que se le da a diversas necesidades sociales, económicas y ecológicas. Esta materialización del incremento de la calidad de vida sólo es viable en cuanto existen los recursos que la puedan sostener; es así que el patrimonio comunitario resuelve tal condición.

Como se expuso en el capítulo anterior, el patrimonio comunitario está integrado por una serie de recursos materiales e intangibles, por lo que en sí mismo contiene una dimensión de

la capacidad social. Las diversas formas de uso del patrimonio comunitario determinan el nivel y rumbo de la transformación que emprenden las comunidades, sobre todo si existe un reconocimiento pleno de tales recursos y si se plantea un destino específico para los mismos (vinculado al establecimiento de los mecanismos para su gestión). Con la finalidad de esbozar algunos espacios donde el patrimonio comunitario se dirige a la transformación social, hacemos referencia a dos escenarios.

El primero comprende su manejo en elementos que refuerzan y mantienen la herencia histórica-cultural de las comunidades. Quizá este sea el componente que haya permitido la conservación de muchos pueblos indígenas después de la conquista, ya que aunque los recursos y bienes comunitarios parezcan inexistentes en estas comunidades (por no materializarse en construcciones, infraestructura, tecnologías o incremento de la productividad), el patrimonio comunitario permitió salvaguardar el legado cultural de dichos pueblos. Básicamente se puede inferir que su uso fue para resistir el despojo de sus territorios, el desplazamiento de sus poblaciones, la discriminación y la negación de sus derechos por parte de la sociedad y las instancias del Estado. La movilización del patrimonio comunitario en este nivel es de forma natural de la dinámica social, encontrando diversas modalidades; tal es el caso de la fiesta y los ceremoniales, con sistemas de mayordomías y compadrazgos; las vestimentas y aditamentos que conservan características sociales y culturales; la generación de utensilios que pueden ser parte de las herramientas de la producción o instrumentos para la vida cotidiana y actos tradicionales; y, para conservar sistemas de gobernanza.

A pesar de que en apariencia el destino del patrimonio comunitario sea para mantener usos y costumbres, en realidad son precisamente los usos y costumbres los que transforman la identidad; es decir, transforman a la comunidad desde su esencia. La resistencia a la dominación se lleva a cabo en el día a día y con ello ha sido posible gestar el cambio social que nace de los proyectos comunitarios. Esta es la razón del porqué concebimos a la comunidad como una sociedad dinámica que se encuentra en constante movimiento y actualización, descartando la idea de sociedades anticuadas o incivilizadas.

El segundo escenario donde se destina el patrimonio comunitario para la transformación social se encuentra en acciones concretas para confrontar directamente a la lógica del capital, así como en la consolidación de proyectos específicos que pueden tener múltiples objetivos sociales, económicos y ecológicos que conllevan una integración de otros saberes o visiones. Dado que se trata del emprendimiento de acciones y proyectos específicos que requieren de la organización y gestión de los recursos comunitarios, se requiere que exista una mayor identificación de los mismos para que puedan emplearse para dichos fines. De acuerdo a la capacidad social, para organizar el patrimonio comunitario será posible alcanzar diversos niveles de transformación (o de resiliencia) en diversas esferas de la comunidad.

Algunas manifestaciones de estas transformaciones son aquellos movimientos que se han calificado como expresiones de *lucha* o *rebeldía*, resultado de decisiones colectivas para preservar aspectos de la unidad comunitaria como elementos identitarios, costumbres y tradiciones, y, sobre todo, para la defensa de sus territorios. Por ejemplo, se encuentra la lucha por los derechos indígenas y de la mujer, la defensa de la tierra, la soberanía alimentaria, los proyectos de modelos educativos alternativos y de auto-gobernanza y la lucha

económica (a través del establecimiento de mercados locales y sistemas de precios) para contrarrestar los efectos del sistema económico competitivo opresor de las pequeñas economías.

En este escenario, la reconfiguración de conocimientos y de las dinámicas tradicionales (re-significación de valoraciones sociales)⁴⁸ es inherente, por lo que es viable que se consolide una conciencia más precisa de la existencia y potencial del patrimonio comunitario para la transformación social. Ejemplo de ello son diversas formas de empresas comunitarias que mantienen una estructura colectiva, pero que integran tecnologías y operatividad empresarial moderna; otro ejemplo es la tendencia de las comunidades en implementar estrategias para el cuidado, la regeneración y la defensa de los ecosistemas, mostrando gran conocimiento y capacidad para atender muchos de los conflictos ambientales, armonizando saberes ancestrales con tecnologías y técnicas modernas.

En todos estos procesos se encuentra la *r-existencia* como elemento central que completa el ciclo de la resiliencia socio-ecológica, pues se logra la transformación material e intangible de la comunidad, donde el patrimonio comunitario es el instrumento que se mezcla en esta materialidad e intangibilidad y que conduce a cambios concretos en la vida de los miembros de la comunidad incrementando su calidad de vida. Por ello, podemos concluir que el patrimonio comunitario va más allá de la noción de excedente, ya que supera su concepción reduccionista cuantitativa por una perspectiva más amplia del entendimiento y uso de los recursos y bienes comunitarios que son movilizados colectivamente para incrementar el bienestar comunitario. Así, se demuestra la gran capacidad intrínseca de las comunidades, generando diversas dimensiones de bienestar, tales como mejoras en las condiciones laborales, materiales, sociales, culturales y ambientales, incluyendo la salud, la educación, la espiritualidad y el ocio, con una responsabilidad ambiental.

3.4 A modo de conclusión: nuevos caminos para la transformación, sociedades y mundos post-capitalistas

Desde el siglo pasado el surgimiento de diversos movimientos sociales llama a reflexionar sobre las bases que motivan la organización colectiva y sobre los actores del cambio social. A pesar de que no es tarea sencilla articular todas sus manifestaciones, es un hecho que la génesis de la mayoría de los movimientos subyace en la crisis de sistema económico global. La naturaleza de la crisis no sólo se trata de una fase del ciclo económico o una crisis financiera, sino que posee múltiples dimensiones (social, ambiental y política) que se resumen en una crisis de la era moderna y de su paradigma (Esteva, 2012). Entonces, la aparición de las luchas que pugnan por gestar cambios en el sistema es inherente a la expansión del mismo.

A lo largo de este capítulo hemos reiterado que los proyectos que nacen de las comunidades campesinas e indígenas que son objeto de nuestro estudio son ejemplos de alternativas y de transformación social, pero ¿qué las hace diferentes a cualquier otro movimiento social? La

⁴⁸ La *r-existencia* implica rescatar saberes y conocimientos ancestrales, así como su reinención conjuntando conocimiento científico y nuevas formas de resolución de problemas, con el fin de lograr permanecer en sus territorios en equilibrio social y ecológico tanto con sus congéneres humanos como naturales (Participación de la Comisión Sexta del EZLN, 2015, Beaucage, 2012, Rodríguez, 2010 y Porto y Leff, 2015).

respuesta es que los proyectos que promueven las comunidades están vinculados al conflicto ambiental. Dentro del gran espectro de la crisis civilizatoria, el problema ecológico cada día adquiere nuevas dimensiones y con el proceso de globalización los problemas ambientales agudizan los conflictos sociales (Leff, 1996); es decir, el conflicto por el agua o la tierra se vuelve condición de existencia de determinadas dinámicas sociales de muchos pueblos; en otras palabras, la “defensa de la vida” se ve reflejada en la defensa del territorio, del agua, de los bosques o de cualquier espacio natural donde habitan las comunidades y de ahí surgen los muchos movimientos socio-ambientales y socio-políticos.

Los momentos de crisis implican grandes pérdidas humanas y materiales, de criminalización de la protesta, entre otras cuestiones, pero al mismo tiempo son una oportunidad para pasar de la resistencia a la conformación de rutas de transición emancipadoras dirigidas a la construcción de esquemas genuinamente post-capitalistas enfocados en el bien común (Delgado, 2015). Por ello, la *comunidad* en sí conforma una alternativa de transformación, ya que integra un entendimiento distinto de las relaciones sociedad-naturaleza y sus proyectos reflejan estos conocimientos; ahora bien, ¿cuál es su alcance y hacia dónde conducen? La propuesta de este trabajo subyace en que las comunidades transitan hacia la construcción de *sociedades post-capitalistas*; se trata de múltiples alternativas transformadoras cuyo alcance es muy amplio, en la medida que son millones de personas que viven otras realidades.

Aunque sus fortalezas se basan en sus particularidades y en sus conocimientos locales, es posible articular sus propuestas, pues las categorías planteadas en este capítulo (capacidad social, resiliencia, *r-existencia* y patrimonio comunitario) nos llevan a identificar precisamente la gran diversidad de realidades que construyen las comunidades y nos dan un referente del alcance de sus proyectos. Por otro lado, en cuanto al término *post-capitalista*, no nos referimos al sentido literal de la palabra, sino que utilizamos –intencionalmente– esta referencia para hacer énfasis en algunos aspectos fundamentales que hacen de las comunidades actores sociales revolucionarios del sistema capitalista. Algunas consideraciones para caracterizar las *sociedades post-capitalistas*, de acuerdo con Delgado (2015), son las siguientes:

- Sus propuestas nacen de sus propios contextos, necesidades y problemáticas específicas contra el sistema global, por lo que no conforman modelos generalizables; es decir, no existen fórmulas ni mecanismos para hacer réplicas exactas de sus propuestas en otros espacios. Las rutas de transición implican cambios profundos, de raíz, y no meros ajustes a lo existente. Se trata de procesos de larga duración, complejos y llenos de incertidumbre, por lo que no se pueden pre-diseñar, ni copiar e implantar de manera exógena; por ello, requieren de la organización localizada, esto es, una acción territorializada, con sentido de permanencia de largo plazo.
- El esquema para la transición a sociedades post-capitalistas es la búsqueda del bien común; por lo tanto, es la defensa de los bienes comunes y de la naturaleza per se. Esto alude a un replanteamiento de la relación ser humano-naturaleza encaminada a una relación más holística que reconoce y opera dentro de las fronteras ecológicas planetarias.
- En la construcción de sociedades post-capitalistas también se replantea la relación ser humano-ser humano. Al centrar en las relaciones de producción el valor de uso

(producto, por tanto, del trabajo no-alienado) y no de cambio, demanda la abolición de las asimetrías sociales.

- Se busca un replanteamiento del poder que sólo puede esperarse desde los pueblos y de su alianza y, en su caso, de los gobiernos (ciudadanos) que genuina y modestamente quieran acompañar dicha apuesta por un futuro justo, pacífico y resiliente.
- El reto de la ruta en transición para ejercer el poder en un contexto post-capitalista demanda la confluencia y unificación de diversas formas de lucha (pacífica), el encuentro de lenguajes, conceptos, interpretaciones y en sí de conocimientos.

Otras características fundamentales que se deben considerar son:

- Son sociedades diversas (no son modelos homogéneos) cuya pluralidad de culturas, conocimientos y proyectos conforman una gran gama de alternativas transformadoras. Las innumerables experiencias provenientes de América Latina dan cuenta de la variedad de posibilidades a través de las cuales se pueden manifestar las sociedades post-capitalistas.
- Dado que se trata de movimientos sociales, implica la existencia de conflictos específicos que motivan su organización colectiva para movilizar sus recursos y responder ante el conflicto; entonces, existe confrontación y diversas problemáticas que se derivan de tal proceso. En este sentido, no son modelos utópicos ni tampoco idealizaciones de sociedades perfectas. Las sociedades post-capitalistas inherentemente conllevan procesos de lucha y confrontación contra las estructuras de poder instauradas principalmente por las instituciones del sistema, tal es el caso del Estado y del mercado mundial.
- El proceso de transformación es constante y permanente, por lo que no son proyectos terminados. A pesar de que se espera un cambio social a largo plazo, las condiciones ecológicas planetarias demandarán una capacidad extraordinaria de adaptación al cambio climático y sus efectos que se proyectan para futuras generaciones.
- Las sociedades post-capitalistas ejercen un rompimiento epistemológico fundamental con las posturas teóricas de la ciencia económica ortodoxa convencional, particularmente, con los paradigmas de racionalidad instrumental y del individualismo metodológico. Esto se aprecia en sus praxis, que se enmarcan en otras racionalidades, encaminadas al bien común sobre el individual.

En los procesos que llevan a cabo las sociedades post-capitalistas existen aspectos *revolucionarios* tales como formas de organización del trabajo que rompen con la relación capitalista de base (trabajo asalariado); rompen con el paradigma racional e individualista sustituyéndolo por la colectividad y la solidaridad; contraponen el sistema de mercado capitalista con los sistemas de mercados solidarios que se basan en la cooperación y la reciprocidad; dotan a la actividad económica de dimensiones morales, éticas y políticas, lo que conlleva a delegar a la sociedad la responsabilidad del rumbo económico y sus consecuencias (reintegrar la economía a la sociedad); y, finalmente, resultan en un mayor cuidado y responsabilidad ambiental.

Es importante señalar que todo lo anterior es posible gracias a una característica fundamental: la capacidad política. Esto es, la movilización colectiva de las comunidades revestida por una

consciencia política, en otras palabras, la constitución de sujetos políticos. Los movimientos indígenas tienden a representar sujetos políticos, es decir, actores capaces de controlar y determinar las orientaciones de su modelo cultural a través de la movilización de un recurso natural en conflicto (Hernández, 2010).

Al constituirse los movimientos indígenas como sujetos políticos, es posible vincular sus demandas de índole económico, su reclamo al territorio y a sus recursos naturales, así como una mayor capacidad de construcción y reconstrucción identitaria (Hernández, 2010). Nos referimos a sujetos capaces de reafirmar su identidad histórica-cultural, usándola como recurso para su propia movilización para así intervenir y participar de la vida política y social, donde además de emprender una lucha contra las barreras que impiden dicha participación, se asume una posición contestataria a las relaciones de dominación del sistema global, con la sola finalidad de autodeterminar sus estilos de vida y el rumbo futuro de sus sociedades, a través de la exigencia del derecho de mantener sus identidades en un conjunto social más amplio⁴⁹.

Cabe destacar que un componente esencial que hace que consideremos a las comunidades como *sociedades post-capitalistas* es el uso del patrimonio comunitario, pues se trata de recursos inexistentes para el sistema capitalista, pero que permiten identificar formas concretas de la transformación social que se traducen en la existencia de otras realidades y otros mundos que coexisten con el sistema global.

Finalmente, cuando abordamos el estudio de la transformación desde la comunidad, nuestra intención no es encasillar las alternativas de las comunidades en una teoría del cambio social; por el contrario, es abrir una brecha para discutir y dar legitimidad a los *saberes locales del cambio social*. Esto implica, por un lado, una crítica a los paradigmas convencionales de cómo conocemos la realidad (que son parte de sistema dominante global) y, por otro lado, conlleva a entender una complejidad muy amplia de las transformaciones a partir de una gran pluralidad de saberes, dándoles el reconocimiento por sus contribuciones a la mejora del bienestar de millones de personas.

⁴⁹ Ver Boege, (2008).

CAPÍTULO 4

Las praxis comunitarias, el referente del patrimonio comunitario y de la construcción de sociedades post-capitalistas: El totonacapan, Huehuetla Puebla

*Porque nuestras
voces cantan,
hablemos en totonaco,
canten cerros,
canten ríos.
Soñemos en totonaco,
miremos en totonaco...
...Hay que nacer en totonaco
para perpetuar
la identidad.*

(Fragmento del poema "hablemos en totonaco" Espinosa: 2008:21)

Mayormente poblado por indígenas totonacas, el municipio de Huehuetla forma parte de la Sierra Norte de Puebla cuyas características demográficas destacan por su diversidad cultural y natural. Para explicar el patrimonio comunitario dentro de las praxis de la comunidad y trascender al análisis de la construcción de sociedades post-capitalistas, es necesario esbozar el contexto y algunos elementos de los cuales emerge la propuesta de este trabajo. En primera instancia se presentará una descripción contextual de la Sierra Norte de Puebla, el municipio de Huehuetla y la cultura totonaca propiamente. Después se abordarán algunos antecedentes de la movilización indígena; particularmente, se expone el papel de la Organización Independiente Totonaca (OIT) como el movimiento indígena más representativo del municipio y las implicaciones que tiene respecto a las transformaciones de la comunidad. Asimismo, se presentan algunos proyectos que se desprendieron de tal movilización y que hoy día son el resultado de varias décadas de lucha y que constituyen la búsqueda de una mejor calidad de vida. En un tercer apartado se expone la gestión del patrimonio comunitario dentro de las praxis comunitarias; esto nos lleva a resolver cómo es que surge la identificación de esta categoría, que es la base teórica de la tesis. Finalmente se hacen algunas reflexiones en cuanto a la consideración de la comunidad totonaca como una sociedad post-capitalista y los retos presentes y venideros.

4.1 La cultura totonaca y su contexto

La cultura totonaca habita en lo que se conoce como la Sierra Norte de Puebla. Esta región se encuentra entre los doscientos y mil quinientos metros sobre el nivel del mar; es una región muy húmeda con clima templado-cálido que ha sido óptimo para el cultivo de café y pimienta. Las localidades principales que conforman la región son: Cuetzalan, Tuzamapan, Huehuetla, Xochitlan de Vicente Suárez, Zapotitlán de Méndez, Hueytlalpan, Ahuacatlán, Olintla, Xicotepec de Juárez, Jolapa, La Unión, Pahuatlan y Naupan (Masferrer, 2006).

La Sierra Norte de Puebla es una zona predominantemente rural; la mayoría de los terrenos de la zona son considerados buenos para la agricultura. Existe una gran red hidrológica natural que se dispersa a través de varios ríos y arroyos, favoreciendo los asentamientos de las comunidades. El clima presenta variaciones durante todo el año: la época de frío comprende los meses de noviembre a marzo, la época de calor se extiende hasta el mes de junio y la época de lluvia abarca los meses de julio a octubre; no se tiene una estación seca definida, dado que todos los meses se presentan lluvias constantes.



Imagen 1. Ubicación Geográfica de la Sierra Norte de Puebla.

Fuente: <http://www.grieta.org.mx/index.php/proyectos-hidricos/hidroelectricas-en-la-sierra-norte-de-puebla>

En cuanto a procesos sociales, políticos y económicos, la Sierra Norte de Puebla ha destacado en las últimas décadas por importantes movilizaciones de organizaciones indígenas que han pugnando por el reconocimiento de sus derechos. El río Zempoala delimita geográficamente los dos principales pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla: al sur habitan principalmente los hablantes nahuas, mientras que en el norte se encuentran los totonacos. La región cultural denominada como *Totonacapan* –por la presencia del pueblo indígena

totonaco— se conforma por los municipios de Ixtepec, Olintla, Huehuetla, Jonotla, Tuzamapan de Galeana y Caxhuacan, que se extiende en los estados de Puebla, Veracruz e Hidalgo.

Huehuetla es el municipio que ocupa esta investigación; es el lugar de menor altura, con 550 metros sobre el nivel del mar. Se localiza en la parte nororiental del estado de Puebla con una superficie de 56.96 km², colinda al norte con el estado de Veracruz, al sur con los municipios de Caxhuacan y Jonotla, al este con el municipio de Tuzamapan de Galeana y al oeste con el municipio de Olintla (Ayuntamiento de Huehuetla, 2002; en Alvarado et. al. 2014). Cuenta con 12 comunidades, citándose en orden de importancia: Huehuetla (cabecera municipal), San Juan Ozelonacaxtla (junta auxiliar), 8 juzgados de paz: Chilocoyo el Carmen, Xonalpu, Cinco de Mayo, Leacaman, Lipuntahuaca, Francisco I. Madero, Putaxcat, Putlunichuchut y dos inspectorías municipales: Kuwikchuchut y Chilocoyo de Guadalupe (Ayuntamiento de Huehuetla, 2002; en Alvarado et. al. 2014).

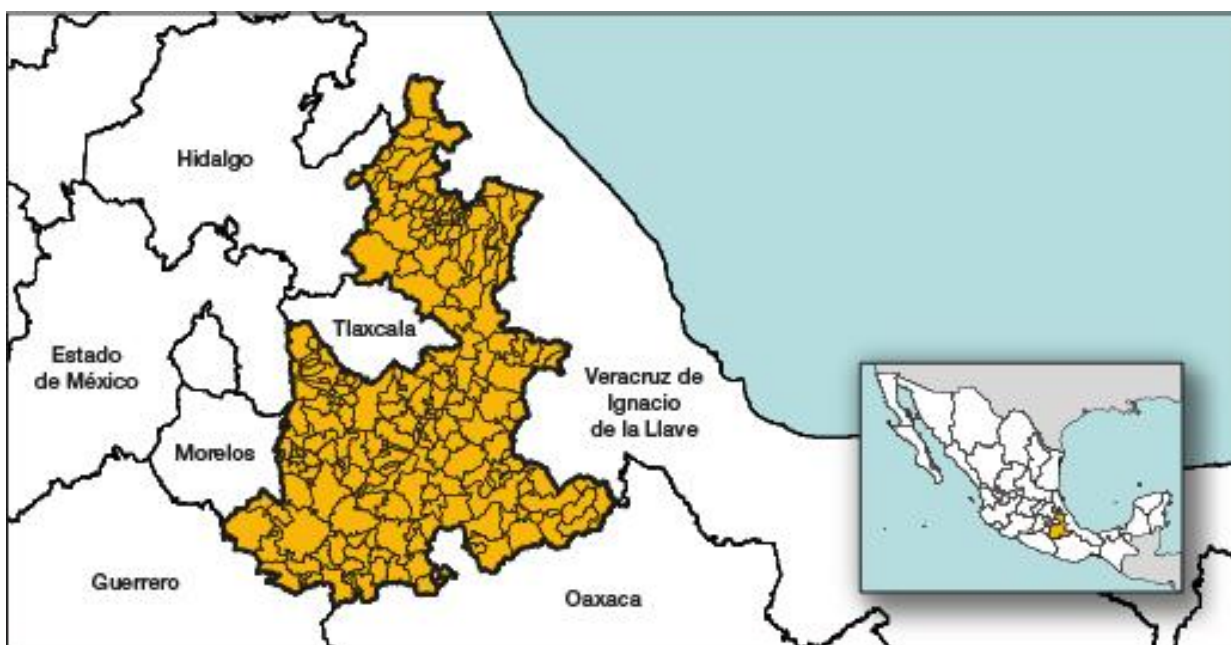


Imagen 2. Estado de Puebla Coordenadas: 19° 50' - 17° 52' N -97° 0' 99° ' O
Fuente: INEGI (<https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=21#>)

El nombre del municipio proviene del vocablo nahuatl “huehue” = viejo y “tla” sinónimo de lugar, que significa lugar o pueblo viejo. Es un asentamiento prehispánico fundado por grupos nahuas y totonacas. Se cree que es el pueblo más antiguo de los totonacas (Garma, 1991). De acuerdo a los locatarios indígenas de Huehuetla, el nombre original era “*Koyom*”, que significa “lugar de los pericos”.

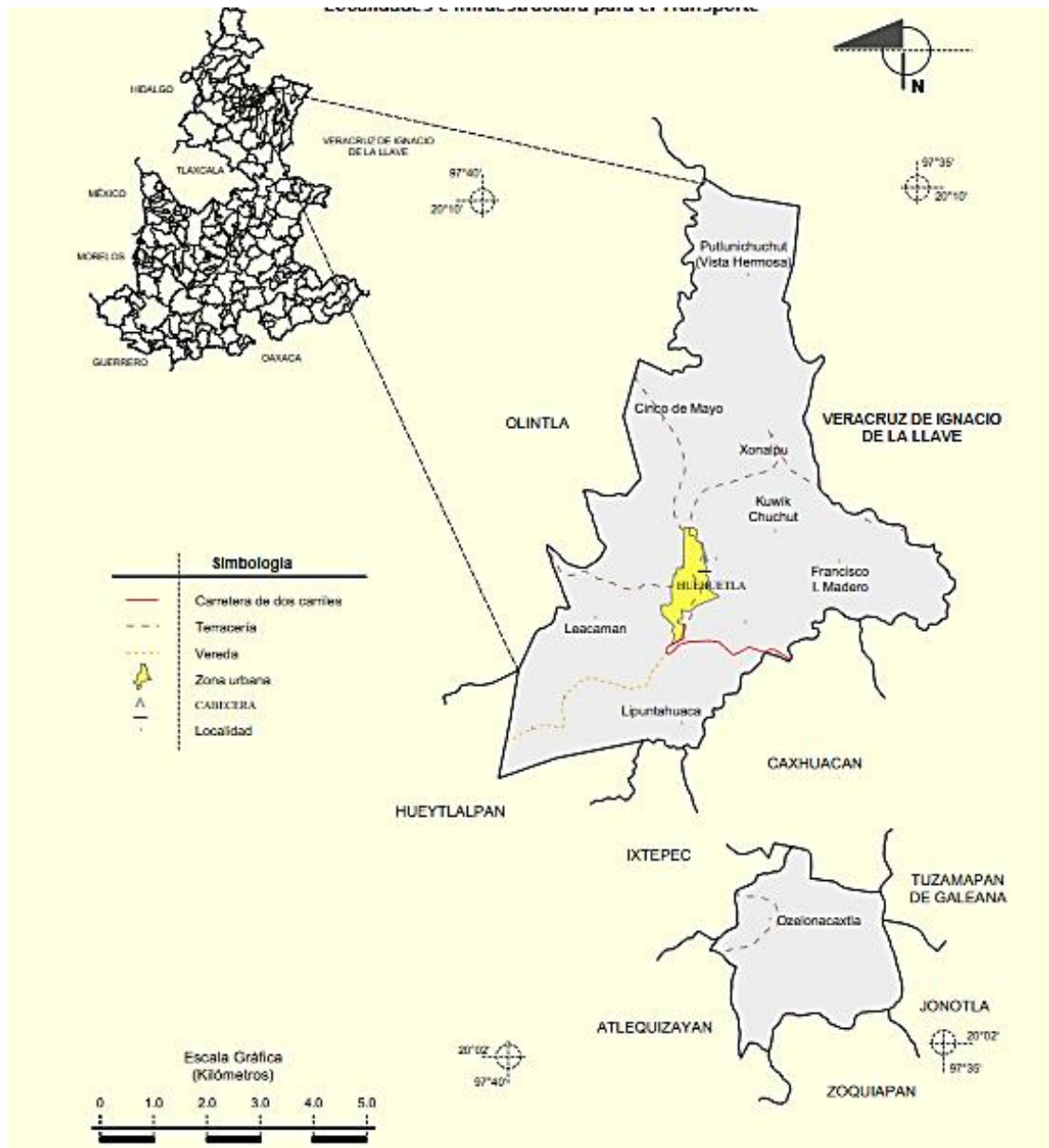


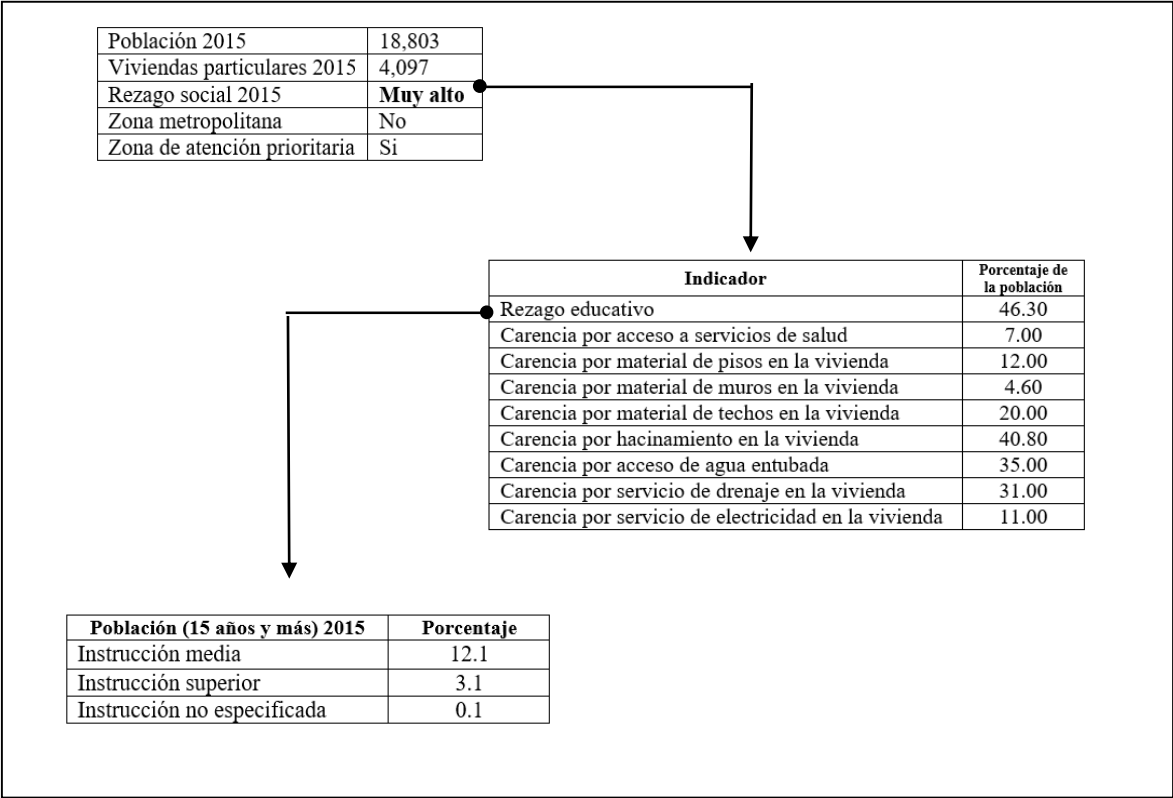
Imagen 3. Municipio de Huehuetla Coordenadas: 20° 6' N -97° 0' O

Fuente INEGI 2018 http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/21/21072.pdf

Conforme a los datos oficiales, Huehuetla es caracterizado como uno de los municipios con importantes carencias y escaso desarrollo; los índices de pobreza lo colocan como una zona de alto rezago social y atención prioritaria. A pesar de que durante las últimas dos décadas se han implementado diversos programas de apoyo para el desarrollo y crecimiento económico de la población, se mantiene el estatus de pobreza y pobreza extrema en la mayor parte de sus localidades. En una primera lectura de datos, las condiciones económicas de

Huehuetla muestran que el municipio no cuenta con los recursos suficientes para llevar a su población a mejores estados de bienestar y desarrollo; asimismo, pareciera que las características poblacionales son un factor importante en este rezago, sobre todo porque la población es mayormente indígena y un importante porcentaje de ella no ha tenido acceso a los estudios de nivel básico o inclusive ni si quiera hablan español.

A continuación, se muestran algunos datos que fundamentan las consideraciones anteriores:



Cuadro 1. Indicadores que caracterizan el nivel de desarrollo del municipio de Huehuetla

Fuente: Elaboración propia con datos de SEDESOL (2017), INEGI (2015) y CONEVAL (2015)

De acuerdo con cifras del INEGI (2015), la población total en viviendas particulares habitadas es de 18,803; de estas, el porcentaje de población de 3 años y más que son hablantes de lengua indígena es de 89.77%, en tanto que el porcentaje de población de 3 años y más que no habla español es de 29.52%. Es importante observar que es un municipio mayormente ocupado por población indígena; inclusive, el porcentaje de la población que se considera indígena supera a la cantidad de hablantes, ya que es del 97.68%. Esto último revela que la identidad totonaca no se agota en la lengua, pues muchos de los habitantes del municipio se consideran indígenas aunque hayan perdido esta cualidad.

Como se puede observar a partir de los datos anteriores, se deriva a la hipótesis convencional de que el problema de la pobreza se da por falta de los recursos económicos suficientes para solventar los indicadores expuestos; asimismo, de que la población carece de las capacidades

necesarias para generar proyectos de crecimiento y desarrollo por no contar con la preparación y capacitación elemental; inclusive, la falta del idioma español suele considerarse como una limitante fundamental para alcanzar el desarrollo económico esperado.

En este sentido, es pertinente hacer dos cuestionamientos: si es verdad que no existen recursos para lograr un desarrollo o mejorar el nivel de vida de la población, entonces, ¿con qué recursos se ha logrado la movilización indígena del municipio de Huehuetla desde hace tres décadas? Y si la población carece del conocimiento, estudios o lengua española, ¿cómo han logrado construir un proyecto propio comunitario, cuyos temas abordados se encuentran en los debates científicos y académicos más profundos e importantes de la actualidad?

Estas preguntas son el eje de los planteamientos propuestos respecto al patrimonio comunitario. A lo largo del presente capítulo, se esbozarán las respuestas que surgieron a partir de la experiencia de campo y del trabajo con el equipo académico.

4.1.1 Cultura totonaca

El antiguo territorio totonaco abarcaba desde el golfo de México hasta la Sierra Norte de Puebla; sin embargo, los totonacos a lo largo de la historia sistemáticamente han sido desplazados perdiendo más de la mitad de su territorio. El Totonacapan abarca los estados de Veracruz, Puebla e Hidalgo. El nombre “Totonaco” proviene de *tutu* que significa tres y *nakú*, corazón: “*pueblo de tres corazones*”. Se cree que esta alusión se refiere a los tres lugares ceremoniales más importantes para la cultura totonaca: Zempoala (ciudad de las veinte aguas), Tajín (Ciudad del dios Tejé) y Yohualinchan (la casa de la noche). A continuación se exponen algunos rasgos característicos de esta sociedad y que servirán para dar comprensión al patrimonio comunitario.

Cosmovisión

El pueblo totonaco se caracteriza por una enorme riqueza cultural. Su cosmovisión forma parte de la herencia histórica de los pueblos originarios de nuestro país. Esta cosmovisión es una herramienta que les ha permitido conservar parte de sus costumbres, tradiciones y estilos de vida; y sobre todo, hoy día les permite hacer un reclamo por sus derechos como sociedad indígena, construyendo una propuesta de transformación que se vincula a los movimientos sociales de la Sierra Norte de Puebla.

Un elemento fundamental de la cosmovisión totonaca es el vínculo con la naturaleza y con la tierra, del cual se estructuran las dinámicas sociales y productivas que organizan a la sociedad. Los totonacos creen que existen los guardianes o protectores del monte, que hace referencia al lugar de trabajo de los pobladores como son las parcelas, el maizal y el cafetal, donde se hace la recolecta de plantas comestibles y medicinales, y en las manchas boscosas, donde igual se hace la recolecta y la caza (Ellison, 2007). Los guardianes son el *kiwiquolo*’ (el hombre) y la *kiwichat* (la mujer) que toman vida a partir del árbol cuando la neblina está baja

y hay presencia de lluvia (Espinoza y García, 2017)⁵⁰; se cree que los dioses protectores proveerán con abundancia a aquellos que respeten el monte, en cuanto que aquellos que lo dañen pasarán hambruna. El profundo respeto por estos seres conlleva a establecer medios para regular el cuidado del medio ambiente; así, el indígena totonaco pone una particular atención en no dañar los espacios naturales⁵¹. Un ejemplo de esto es cuando se corta un árbol (de gran edad como el de mamey o la ceiba); se debe ofrendar al árbol con aguardiente (y en ocasiones comida) y se le pide permiso para cortarlo⁵². De otra manera, se cree que la persona que lo corta se puede desmayar o le da un *aire* que le provoca enfermedad.

Sistemas productivos

La producción agrícola es muy significativa para el pueblo totonaco. Las precipitaciones intensas y los vientos húmedos del Golfo de México, hacen posible una producción constante de alimentos. Al igual que la mayor parte de los pueblos indígenas, los totonacos históricamente han padecido una constante pérdida de tierras y el desplazamiento a lugares cada vez más inhóspitos; no obstante, lograron establecer sistemas productivos orientados hacia la autosuficiencia fortalecidos en dinámicas sociales de reciprocidad y basados en un profundo conocimiento del uso de los suelos y de los recursos naturales.

Las prácticas agrícolas son un sistema organizador de la cultura y marcan aspectos fundamentales de la relación sociedad-naturaleza. El vínculo con la naturaleza se materializa en diversas prácticas; un caso muy importante es la producción del maíz, ya que para el pueblo totonaco es la producción de la vida: el maíz está vivo, tiene espíritu, es un “*ser*”. Cuando se lleva a cabo la siembra se colocan algunas semillas de maíz blanco, amarillo o morado y de forma espaciada se deposita alguna semilla de maíz rojo; este es conocido como el “rey de los maíces”. Es el *maestro* que enseña a los otros a “doblar al viento”, es decir, la milpa debe reverenciar al viento porque es un ser superior. En estas prácticas, donde se vinculan las creencias culturales hay dos hechos fundamentales: el primero es que si la planta no es flexible, se pierde la cosecha; y el segundo es que la mezcla de los maíces ha generado una amplia diversidad genética que ha fortalecido cada generación de maíz.

La producción de la milpa generalmente es utilizada para el consumo familiar, en tanto que la producción de café, pimienta y algunos otros productos agrícolas, además del autoconsumo, se destinan para el comercio. Particularmente, la producción de maíz constituye la base de la alimentación de las familias, por lo que dedican gran parte de su trabajo a esta labor. Las implicaciones sociales y religiosas en torno a la agricultura están dotadas de inmensos significados; el inicio de la siembra y de la cosecha marcan ciclos vinculados a la *vida* y a los dioses, por lo que en las ceremonias de inicio y fin del cultivo aparecen diversas tradiciones tales como festejos y ofendas. El papel de la tierra en este sentido es fundamental, pues es entendida como *madre* que brinda sustento y vida; esta

⁵⁰ Los pobladores afirman que el protector del monte toma forma de un anciano que anda en los caminos cuando hay neblina baja. Encontrarse a esta deidad no se considera bueno, pues significa que han dañado u ofendido al bosque y se augura enfermedad.

⁵¹ Durante décadas, la forma de cultivo de maíz ha sido la tradicional, hasta que con la llegada de los programas gubernamentales que buscan favorecer el desarrollo agrícola los campesinos comenzaron a utilizar agroquímicos. Hoy día existen campesinos que utilizan herbicidas y fertilizantes en su producción, aunque hay una gran cantidad que se ha rehusado, pues están conscientes del daño que se le provoca a los suelos y con ello a todo el ecosistema.

⁵² Esta práctica aún es habitual en las comunidades de Huehuetla que se encuentran más alejadas del centro.

espiritualidad relacionada a las prácticas de la siembra refleja que las relaciones sociedad-naturaleza están dotadas de un gran simbolismo cultural que a su vez dan significado a las dinámicas sociales⁵³.

Como lo muestra Ellison (2004), las prácticas de los modelos tradicionales de cultivo han logrado conservar dinámicas económicas subordinadas a las normas morales y de reciprocidad con el entorno natural. Esta ha sido una importante herramienta para volver a sistemas tradicionales de producción diversificada (maíz, pimienta, café, canela y vainilla), como respuesta a las políticas de desarrollo agrícola que ha promovido el Estado mexicano y que ha puesto en crisis a las economías campesinas.

Sistemas organizativos

La estructura *comunitaria* es el resultado de un conjunto de actividades que expresan la cohesión social, donde los miembros definen los criterios de pertenencia y diferenciación de otras comunidades. La estructura social de la comunidad parte de la articulación de las relaciones de parentesco y un amplio sistema de reciprocidades.

Los sistemas organizativos son la base para generar las estructuras económicas, sociales y ecológicas de la comunidad; Mansferrer (2006) identifica cuatro grandes sistemas: el primero se basa en el compadrazgo; el segundo se refiere a los sistemas de solidaridad—tradicionalmente, sistemas de reciprocidad y de redistribución—; el tercero es la identidad indígena como recurso que garantiza la cohesión social y los procesos de resistencia para conservar la identidad; y cuarto son las nuevas formas de organización social vinculadas a las estrategias comunitarias para resistir y confrontar al capital.

Estos rubros conforman un complejo sistema que se manifiesta en una gran diversidad de actividades. Una expresión concreta en la que aparecen todas las formas de organización social es la *fiesta patronal*; en ella participan los sistemas de compadrazgo, sistemas de solidaridad, procesos identitarios y, más recientemente adopta una expresión de resistencia para conservar la cultura indígena; ejemplo de esto último es la recuperación de la danza de los voladores, que había sido prohibida por el párroco de la iglesia durante dieciocho años.

El sistema de compadrazgo es fundamental para la articulación comunitaria, pues fortalece el tejido de la red social a través de la extensión del parentesco sanguíneo, estableciéndose un fuerte vínculo y corresponsabilidad en la participación del trabajo y de la satisfacción de las necesidades comunitarias. La relación de compadrazgo hace que el parentesco se extienda entre las familias, dando lugar a una clase de “familia espiritual” cuyo resultado es un complejo sistema de reciprocidades que se llevan a cabo en la cotidianeidad de las relaciones comunitarias.

Por otro lado, el ámbito religioso también funge un papel importante en los sistemas organizativos, ya que está vinculado a la vida económica, social y política. Es importante

⁵³ Esta es una expresión concreta del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas. Ver Boege (2017).

señalar que las prácticas religiosas se basan en una concepción sincrética y reprimida⁵⁴, donde los pueblos se acogen para mantener su identidad. Existen tres principales vertientes de las manifestaciones religiosas de los totonacos (Masferrer, 2004):

1. Los católicos tradicionales: mantienen una visión del mundo que es el resultado de la combinación del catolicismo colonial y la tradición prehispánica.
2. Los católicos renovados: basados en prácticas católicas más apegadas a las costumbres del centro de México, principalmente influidos por procesos migratorios donde ya no se quieren integrar a las dinámicas religiosas de la comunidad.
3. Católicos de la iglesia autóctona: es la reformulación del catolicismo tradicional para ponderar la visión cultural y tradicional del pueblo indígena, expresando un fuerte activismo etno-político. Cabe destacar que la conversión a otras religiones no implica el abandono de la cosmovisión mítica y simbólica de la comunidad.

El campo de lo religioso se encuentra fuertemente vinculado a los sistemas de gobierno indígena. De acuerdo con Masferrer (2006), los sistemas de cargos políticos-religiosos son un producto colonial, resultado de la fusión de los sistemas políticos prehispánicos con el cabildo indígena impuesto por los europeos como estrategia de control de la población. Sin embargo, a pesar que se logró desintegrar en gran medida las unidades políticas prehispánicas, también se convirtió en un espacio para la resistencia y gobierno de las mismas.

Es así que el sistema de cargos es muy importante para la organización política comunitaria, no solo como una jerarquía de autoridad, sino como una estructura que resuelve todo tipo de problemas. Se trata de una institución social generadora de consciencia e identidad comunitaria donde los individuos prestan un servicio por un tiempo determinado (Hernández, 2010). La obtención del cargo se da por la promoción social basada en la buena reputación y el buen cumplimiento de los compromisos con la comunidad. Un cargo de gran prestigio es la mayordomía, pues el mayordomo se encarga de una gran diversidad de actividades incluidas las relacionadas a la fiesta comunitaria.

Es importante señalar que la base del gobierno comunitario subyace en la Asamblea, siendo la máxima autoridad para el rumbo de las decisiones de la comunidad. En la Asamblea participan hombres y mujeres por igual. Hay ciertas restricciones de participación para personas que no hayan cumplido con sus obligaciones comunitarias o que hayan perdido el reconocimiento de la Asamblea. Cabe destacar que existe una figura muy importante: el consejo de ancianos⁵⁵; se trata de personas que gozan de gran prestigio y reconocimiento por parte de la población, valorados por su conocimiento, sabiduría y experiencia; su función es recoger el *sentir* de la comunidad y aconsejar cuáles son las mejores vías para solucionar problemáticas y necesidades a través de diversas instancias.

⁵⁴ A pesar de que la religión funge un papel fundamental en el proceso de dominación y enajenación de los grupos indígenas; esta se encuentra vinculada a las tradiciones culturales de cada pueblo que se expresan mediante la creación o recreación de los sistemas mitológicos y simbólicos; en otras palabras, la religión de los dominadores no es necesariamente la de los dominados. Se trata de dos realidades de la misma religión cuyo papel político es muy diferente (Masferrer, 2006).

⁵⁵ En la última década, ha disminuido la acción del consejo de ancianos, pues suele haber asambleas en las que no figura su participación; sin embargo, aún se les pide su buen consejo en diversos asuntos particulares.

El sistema de cargos ha sido muy importante para los movimientos sociales indígenas; se delegan responsabilidades de gestión, representación y coordinación a algunos miembros de la comunidad. Los sistemas de gobernanza comunitaria han logrado obtener un importante poder político que hoy día es el referente de los proyectos de defensa del territorio en la Sierra Norte de Puebla.

Algunos matices de la identidad

Existe una gran diversidad de elementos que consolidan la identidad totonaca. Muchos de ellos se encuentran inscritos en las características anteriormente mencionadas de la cosmovisión y de los sistemas organizativos, por lo que sólo se hará referencia a otros elementos como las danzas, la lengua y la vestimenta.

La danza funge un papel muy importante para la cultura totonaca, en ella se refleja la historia del pueblo, las antiguas leyendas, el vínculo con la naturaleza y con las deidades y retroalimenta la identidad colectiva. Los danzantes son voluntarios que se comprometen a bailar por cuatro años llevando una vida comunitaria ejemplar, ya que en caso contrario pueden ser castigados por las deidades. El mayordomo se encarga de invitar a los danzantes, quienes no pueden negarse a participar. Algunas danzas representativas para los totonacos son los “Voladores”, los “Huehues”, los “Negritos” de los “Quetzales” y los “Toreadores”.

La lengua totonaca es un signo fundamental de la identidad indígena; sin embargo, aún las personas que han perdido en gran medida las raíces de su lengua se reconocen como indígenas totonacos. En muchos casos, el sistema educativo ha sido un medio adecuado para la pérdida de la lengua; por ejemplo, la enseñanza preescolar ha sido exitosa en la castellanización de los niños (Masferrer, 2004).

Finalmente, la vestimenta tradicional de los totonacos es sencilla, especialmente para los hombres que portan una camisa blanca y calzón de manta acompañados de unos huaraches elaborados con neumáticos y cintas de cuero; generalmente, los hombres portan un sombrero de paja y un morral. Por su parte, las mujeres visten con una blusa blanca confeccionada y bordada por ellas mismas, que complementan con un *quexquémetil*; llevan una falda blanca y naguas de colores con una faja en la cintura; acompañan su vestuario con collares y listones de colores; usualmente, las mujeres van descalzas o con guaraches de plástico. Las pautas del vestuario se han visto afectadas en los últimos años, sobre todo por la gente joven y por los procesos migratorios.

Las relaciones mestizos-tononacos

Durante muchos años han existido relaciones de dominio de los mestizos sobre el pueblo totonaco. Muchos de los espacios de interacción entre totonacos y mestizos estaban fincados para desarticular la organización comunitaria de los indígenas, por ejemplo la privatización de las tierras comunitarias, la prohibición del culto público y la imposición de un plan educativo en castellano, en tanto que otras relaciones estaban basadas en la explotación y el servilismo.

A pesar de que el movimiento indígena en la sierra marcó una importante pauta en el reconocimiento de los derechos de los totonacos, hoy día existe un claro distanciamiento cultural e histórico entre mestizos e indígenas que da pie a relaciones desiguales, donde la ventaja social, política y económica continúa del lado de los grupos de poder mestizo de antaño.

4.2 Movilización indígena: la gestión de la transformación

La movilización indígena es resultado de los conflictos de su clase social contra la clase que los domina, pero esto gracias al proceso de tomar conciencia de su cultura, sus valores y sus procesos históricos. El levantamiento de los pueblos originarios también corresponde al propio proceso de desarrollo histórico del sistema dominante y de las condiciones necesarias para generar un contexto donde las poblaciones indígenas no están dispuestas a ser parte de esta lógica. En este apartado se expone el papel de la Organización Independiente Totonaca como la punta de lanza del movimiento indígena de Huehuetla, así como algunos otros proyectos que hoy día forman parte de las transformaciones sociales, económicas y ecológicas totonacas.

4.2.1 La transformación desde la Organización Independiente Totonaca (OIT)

Dado que durante muchas generaciones el dominio de las estructuras políticas, económicas y sociales estuvo a cargo de los mestizos –*los del centro*⁵⁶–, tuvieron que darse ciertos factores que hicieran posible la organización indígena. En el proceso organizativo de la población totonaca, el aprendizaje fungió un papel fundamental, puesto que la formación y capacitación los dotó de herramientas para poder defenderse; asimismo, el surgimiento de espacios donde el indígena pudiera expresar su sentir fue una pauta para consolidar la movilización.

Un primer factor que podemos identificar fue la llegada de INMECAFÉ. Este proyecto fue fundado por decreto presidencial en 1959 como un organismo que operaba con la finalidad de establecer un convenio internacional para estabilizar el mercado cafetalero que finalmente se firmó en 1962. En un período de 28 años, INMECAFÉ desarrolló actividades de asistencia técnica, investigación, adaptación tecnológica, acopio, mercantilización y financiamiento; además regulaba las actividades de exportación, por lo que se dio un gran impulso en la producción cafetalera hasta la firma del TLC (Ortega, 2010). Durante los años setenta, INMECAFÉ llega al municipio de Huehuetla, estimulando la creación de productores organizados en Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC); desde estas unidades se desarrollaron diversos programas a favor de los productores. La experiencia que dejó el trabajo de las UEPC permitió sentar bases importantes de la organización y los beneficios de producir unidos, aprendizajes que fueron llevados posteriormente a la OIT (Hernández, 2010).

Para la década de los ochenta imperaban condiciones de dominación y explotación hacia los pobladores indígenas, donde prevalecía un control arbitrario de las medidas de valores de

⁵⁶ El término *los del centro* es una expresión utilizada por los indígenas para referenciar a los mestizos que ocuparon la cabecera municipal y desde donde ejercieron todo el poder político, económico y social para gobernar a los totonacos.

cambio por parte de las familias mestizas, condiciones de trabajo servil acentuado por un fuerte racismo, procesos de despojo y engaño para el acaparamiento de tierras y un constante maltrato hacia los totonacos (Ortega, 2010). La población en Huhehuetla estaba plenamente dividida entre los habitantes totonacos y la población mestiza; esta última asumía la figura caciquista. A mediados de los años ochenta la acción pastoral en la Sierra Norte de Puebla se inclina por la *Teología de la Liberación*⁵⁷, donde los teólogos de la liberación emprendían actividades para que los indígenas no sólo aprendieran a leer, sino para que conocieran sus derechos. Aquí también hubo participación de diversos activistas políticos que buscaban hacer conciencia de las condiciones en las que vivían los pueblos indígenas.

A partir de estos procesos aparecen las Comunidades Eclesiásticas de Base, que eran grupos de totonacos con el papel de catequistas enfocados en dar a conocer los derechos de los indígenas para fomentar la defensa de las comunidades. Estos grupos conformaron espacios donde los indígenas podían reunirse y discutir fuera del alcance de la represión mestiza, intercambiando experiencias de trabajo en procesos organizativos que les permitió fundamentar la base para una organización propia. Es así que INMECAFÉ y las Comunidades Eclesiásticas de Base fueron fundamentales para establecer los mecanismos organizativos de la OIT.

En este contexto el 22 de julio de 1989 durante una asamblea pública realizada en la plaza de Huehuetla, se constituyó la Organización Independiente Totonaca (OIT) como un acto de organización comunitaria indígena que buscaba establecer otro equilibrio a las relaciones sociales, políticas y económicas existentes con los mestizos. Esto resultó en una organización integral que trabajó sobre tres ejes fundamentales: primero, la acción del poder político indígena que permitió una gestión municipal a través de la democracia participativa bajo formas de gobierno comunitario donde la autoridad máxima se sometía al consejo de ancianos; segundo, la demanda de la justicia que se basaba en la aplicación de una normatividad acorde a los usos y costumbres de los indígenas tal que se pudiera resolver y atender los conflictos derivados de los abusos, el robo y el despojo; y tercero, la independencia económica que implicaba la reformulación de las actividades productivas (mejoramiento de las técnicas de producción y recuperación de saberes tradicionales para el manejo de la agricultura), eliminación de la figura del intermediario y la libertad para comercializar sus productos a precios justos. De estos ejes surgieron otros objetivos, tales como proyectos educativos y la preservación de la cultura y patrimonio totonaco (el rescate de la lengua y la identidad indígena cobraron nuevos significados).

Unos meses después de la fundación de la OIT, se forma una coalición OIT-Partido Revolucionario Demócrata, donde en las primeras elecciones municipales logran establecer un gobierno de oposición indígena; este proceso implicó una importante lucha de poder político entre el antiguo régimen mestizo caciquista y el nuevo gobierno, quien abrió una brecha de desarrollo que jamás había tenido el pueblo totonaca de Huehuetla.

⁵⁷ Esta corriente surge al interior de la iglesia católica y estructura su praxis a partir del principio de la opción preferencial por los pobres. Sitúa al pobre como el centro de la reflexión religiosa y, por ende, lleva esta reflexión a los espacios políticos, sociales y económicos; reconociendo su acción transformadora y orientándolo a destruir las condiciones ideológicas que originan la injusticia y la desigualdad (Hernández, 2009:156; en Hernández, 2010).

El gobierno indígena permaneció durante tres periodos, caracterizándose por establecer una nueva estructura de poder representada por la directiva de la OIT, el consejo de ancianos, los jueces y el síndico, todos ellos reconocidos por la asamblea de la comunidad. Durante el gobierno totonaco se resolvieron diversas necesidades y se desarrollaron varios proyectos. En primera instancia, se atendió el problema de la comercialización de los productos del municipio, que durante muchos años habían estado a cargo del grupo mestizo cacique; esto mitigó en cierta medida la desventaja económica con la que se comercializaba con los indígenas. Se llevaron diversos servicios a las comunidades indígenas tales como electricidad y casetas telefónicas; se logró que el DIF entregara los apoyos al Ayuntamiento para que éste los repartiera a toda la gente; se construyeron clínicas comunitarias, preescolares, telesecundarias y se introdujo agua potable en diversas zonas.

En cuanto a la educación existe un proyecto sobresaliente. El Ayuntamiento abrió un bachillerato indígena que posteriormente se convirtió en el Centro de Estudios Superiores Indígenas *Kgoyom* –mejor conocido como el CESIK–. Con el desarrollo de este proyecto empezaron a participar varias organizaciones (nacionales e internacionales), por lo que mayor fue la tensión de la organización, en cuanto se comenzaba a vislumbrar el surgimiento de nuevos líderes con amplio potencial de influir en una gran cantidad de personas a nivel político y económico.

También hubo cambios fundamentales en la identidad con la reformulación del “Buen Gobierno”⁵⁸, que estableció la cultura totonaca como eje de organización social y política; asimismo, la lengua totonaca se reconoció como la lengua oficial del municipio. En los espacios públicos, usualmente ocupados por los mestizos, se gestaron y se recrearon viejas y nuevas fiestas en oposición a las instauradas como tradicionales por los mestizos (Maldonado, 2011).

Hacia finales del gobierno indígena surge la alianza con UNITONA (Unidad Indígena Totonaca y Náhua). Esta organización regional aglutina múltiples organizaciones indígenas y emerge a partir del desastre natural que devastó a la región en octubre de 1999, obligando a las comunidades indígenas a organizarse para sobrevivir al desastre, sobre todo frente a la cooptación del apoyo gubernamental por parte de los mestizos (Maldonado, 2011).

Después de los tres periodos de gobierno indígena, el Partido Revolucionario Institucional, representado principalmente por los antiguos caciques, recupera el gobierno municipal. Toma una gran fuerza, haciendo la mayor cantidad de obras públicas; su objetivo era demostrar la incapacidad del gobierno indígena para gobernar y, sobre todo, desintegrar a la OIT a través de una serie de estrategias coercitivas entre las que destacan el despojo de las instalaciones de la OIT y del CESIK, así como la constante persecución que culminó en el asesinato de algunos líderes totonacos⁵⁹.

A partir de la pérdida del gobierno indígena, la OIT enfrentó una campaña de desacreditación e intimidación; sin embargo, la organización mantuvo su lucha por los derechos de los

⁵⁸ Filosofía de gobierno que adoptó el ayuntamiento indígena, en el que se promulgaba la justicia y la igualdad como las banderas de su gestión (Hernández, 2010).

⁵⁹ El caso más destacado fue el asesinato de la Mtra. Griselda Tirado Evangelio en el año 2003.

totonacos. Particularmente, las gestiones con el juzgado indígena desde el año 2004 han sido una vía fundamental para los procesos de resistencia. Para el año 2009 se presentó un importante conflicto interno en el CESIK⁶⁰ que llevó a la separación de varios miembros de la OIT; entre estas personas había algunos líderes y fundadores, por lo que la respuesta de aquellos que salieron de la organización fue la creación de una nueva alianza para dar continuidad a las actividades de resistencia.

Con el apoyo de varios miembros de la comunidad y otras organizaciones fue fundada *La Nueva San Salvador*, que se constituyó con las mismas bases y filosofía de la OIT pero su principal finalidad era crear un proyecto educativo similar al CESIK. Con recursos muy limitados pero con la participación de padres de familia, maestros y la comunidad, ese mismo año la Nueva San Salvador comenzó el trabajo del Colegio Paulo Freire⁶¹, que es una escuela de nivel medio superior y que hoy día tiene un enorme reconocimiento y prestigio en Huehuetla. Esta reputación ha trascendido a otras comunidades fuera del municipio, pues varios de sus estudiantes provienen inclusive de municipios lejanos como Zozocolco de Guerrero y de Dimas López.

La OIT tomó dos rumbos distintos, pero los resultados del trabajo comunitario son vigentes. Por un lado, la OIT mantiene las gestiones de representación, defensa y lucha por la defensa de los derechos del pueblo totonaco; y, por otro lado, la Nueva San Salvador figura como una organización que participa de la lucha y que ofrece un proyecto educativo que se ha fortalecido en los últimos años; asimismo, las diferencias que hace una década separaron a la organización hoy día parecen menores, ya que hay espacios donde ambas organizaciones coinciden y donde el diálogo y participación son posibles.

4.2.2 Otros proyectos transformadores

Con el crecimiento de la OIT surgió una gran diversidad de expresiones de lucha y de resistencia de los indígenas totonacos. Algunos de ellos se encuentran directamente relacionados con la gestión de la OIT y otros han sido parte de los procesos de lucha y de transformación identitaria de la comunidad. Los proyectos más relevantes son los siguientes.

El Juzgado Indígena

El Juzgado Indígena es resultado del trabajo colectivo de la OIT ante la presión y la ola de violencia por parte de los caciques, los mestizos y las autoridades municipales que culminó en agosto de 2003 con el asesinato de Griselda Evangelio Tirado, abogada de los derechos indígena y miembro fundadora de la OIT y del CESIK. La OIT logró que se estableciera una instancia que llevara procesos legales para la defensa de los derechos indígenas. Es así que en febrero del 2004 fue inaugurado el Juzgado Indígena en Huehuetla.

⁶⁰ A diez años del conflicto, los líderes que hoy día se encuentran en organizaciones diferentes aseguran que el problema vino desde fuera y que fue premeditado; personas externas al CESIK y a la OIT que prestaban diversos servicios coadyuvaban a la fractura de la organización.

⁶¹ El Colegio Paulo Freire maneja una propuesta de un modelo educativo alternativo, compuesto por las materias curriculares del bachillerato, pero con un plan curricular interno definido por la comunidad.

La falta de espacios para otorgar justicia en el marco de la cosmovisión indígena había sido una enorme problemática en términos del quebrantamiento de derechos, el abuso de las autoridades y la solución de conflictos internos de la población totonaca. Con el nombramiento de un juez indígena reconocido por la comunidad, los totonacos encontraron por primera vez un espacio para atender de manera legal una gran diversidad de situaciones; por ello, el juzgado indígena de Huehuetla brinda servicios de representación, asistencia y defensa a personas de toda la región.

A partir de la existencia del Juzgado Indígena, las comunidades totonacas han logrado transformar las estructuras de poder dominadas por los mestizos a través de recursos legales para defender sus derechos y, a pesar de las ambigüedades jurídicas y las limitaciones de la acción legal, el reconocimiento estatal de la justicia indígena creó nuevos espacios de resistencia y contestación, así como nuevas subjetividades a partir del lenguaje y ejercicio de los derechos indígenas (Maldonado, 2011). Este es un claro ejemplo de la transformación y resignificación de la identidad totonaca donde se incorporan nuevos saberes y nuevas prácticas, a la vez que la revalorización identitaria se convierte en el eje que fundamenta estos cambios.

Centro Ecoturístico Indígena Kakiwin Tutunaku

El Centro Ecoturístico Indígena *Kakiwin Tutunaku* (monte de tres corazones) mejor conocido en la región como “Las cabañas”, es un emprendimiento dirigido por mujeres totonacas. La organización comenzó en el año 2000 cuando un grupo de mujeres tenían la aspiración de abrir un restaurante propio. Con apoyo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) recibieron capacitaciones y se formaron como promotoras comunitarias; no obstante, para el año 2002 se terminó el proyecto y con la experiencia obtenida, las mujeres decidieron continuar con el grupo de trabajo que habían formado entre los municipios de Huehuetla y Olintla; entonces, en ese mismo año se registraron como Sociedad de Solidaridad Social con la intención de formar un proyecto ecoturístico.

Los retos que enfrentaron en un principio fueron muchos. Entre ellos la imposibilidad de registrar a todas las mujeres que participaban en la organización (ciento diez aproximadamente), pues no contaban con actas de nacimiento y las autoridades no les facilitaban los trámites necesarios; por esta causa originalmente la organización se fundó solo con treinta y cinco mujeres que pudieron resolver el problema de la documentación (actualmente, ya se tiene el registro de cincuenta y siete socias activas). Otro de los retos importantes fue la falta de credibilidad por parte de la misma comunidad, pues una vez que la organización con apoyo de asesores gestionó recursos a través de la CDI para la compra de un terreno, nadie les quería vender y les negaban cualquier ayuda por su cualidad de mujeres⁶². Y un tercer reto de gran relevancia fue el desconocimiento de la administración, las tecnologías o incluso la cuestión del idioma, pues varias de las mujeres no hablaban español; hoy día las mujeres socias del *Kakiwin* se encuentran capacitadas en diversas áreas

⁶² La compra del terreno para el *Kakiwin* lo tuvo que hacer la asesora de la organización, ya que se negaban a tratar con las mujeres. La cuestión de género en la cultura totonaca es un tema que ha representado un reto para la identidad y las praxis; sin embargo, es importante destacar que desde los inicios de la OIT las mujeres han jugado un papel determinante en la lucha indígena.

como administración, hotelería, tecnologías, cuestiones de género, ecotecnias y medio ambiente.

Se construyó un espacio de cabañas y restaurante aplicando ecotecnias de gestión de agua y tratamiento de residuos. La estancia en el *Kakiwin* está planeada para dar recorridos y conocer la riqueza natural y cultural de la comunidad. Su misión fundamental es brindar un espacio donde se pueda tener contacto con la cultura totonaca y dar un mensaje para cuidar la naturaleza. Desafortunadamente, pocas personas son las que acuden al municipio de Huehuetla con miras turísticas y, a pesar de que el proyecto está bien establecido, son escasos los ingresos que posee para su propio mantenimiento y subsistencia.

A casi dos décadas de que inició el proyecto ecoturístico del *Kakiwin*, las transformaciones relacionadas a la identidad de la mujer indígena totonaca son muy importantes; diversos procesos de empoderamiento y autogestión son aspectos que se suman a la cosmovisión; asimismo, el uso de nuevos conocimientos –las tecnologías, por ejemplo– son parte de cómo construyen su visión de su futuro como comunidad.

Niños Totonacos A.C.

La fundación Niños Totonacos A.C. es parte de una organización privada internacional (Child Fund México). Es un espacio donde se han gestionado importantes proyectos para la comunidad. Esencialmente, se trabaja sobre tres ejes: salud, soberanía alimentaria y educación. Existen asistentes técnicos que son trabajadores de la fundación y hay promotores comunitarios que son miembros y líderes de las comunidades totonacas; los primeros se encargan de capacitar a los promotores para que estos a su vez lleven los conocimientos y la gestión al interior de las comunidades.

Los promotores comunitarios mantienen un cargo por cierto período y se trabaja sobre una estructura jerárquica donde hay un coordinador, el secretario y los vocales, que conforman una junta directiva (son elegidos por la comunidad); este órgano de gran responsabilidad se encarga de gestionar con la fundación aquellos requerimientos que demandan las comunidades como capacitaciones, talleres y programas que pueden ser llevados a las localidades. El trabajo en conjunto con la fundación ha hecho posible llevar a muchas familias totonacas algunos servicios de salud y una gran diversidad de talleres formativos, particularmente, aquellos relacionados con la soberanía alimentaria como huertos y aves de traspatio, con la finalidad de contrarrestar los efectos de los programas sociales basados en apoyos económicos que han debilitado significativamente la estructura productiva de la zona desde hace dos décadas.

Proyectos diversos desde pequeñas organizaciones

Los movimientos transformadores por los que han transitado los indígenas totonacos dejaron una enorme experiencia en procesos organizativos para la gestión de iniciativas que buscan construir mejores estados de bienestar para la comunidad. Muchas familias y pequeños grupos organizados emprenden diversos proyectos productivos basados en la adquisición de determinados conocimientos, capacitaciones, experiencias y gestión de recursos. Es común encontrar pequeñas producciones de huertos de traspatio e invernaderos, grupos cafetaleros

indígenas, productores de vainilla y canela, proyectos de apicultura y uniones para la producción y comercialización de diversos frutos.

La maduración de estos pequeños proyectos aún es incipiente. En la mayoría de los casos suelen cubrirse las necesidades de autoconsumo; en otros casos es posible llegar a la comercialización; pero el resultado en este nivel es lamentable, pues el pequeño productor es avasallado por la dinámica del intermediarismo que ventajosamente comercia con los productos indígenas. En estos casos la OIT reconoce la necesidad de formar grupos organizados más grandes que puedan hacer un frente ante tales circunstancias, por lo que recientemente comenzó a gestionar alianzas entre productores de naranja y pimienta para la comercialización de estos productos.

Aunque el panorama para estos proyectos parezca desolador, el indígena totonaco está descubriendo, conociendo y experimentando una gran diversidad de técnicas agroecológicas; en la mayoría de las prácticas se encuentra presente la conciencia del cuidado ambiental, resultando en importantes estrategias para dar soporte a las futuras necesidades de la comunidad.

4.3 La gestión del patrimonio comunitario en las praxis de la comunidad

Una vez expuestos los apartados anteriores, ahora es posible hacer reflexiones más profundas del papel que juega el patrimonio comunitario en los procesos de transformación ya descritos. Es indudable que los cambios en la identidad y en las praxis de los indígenas totonacos reflejan un nivel de vida distinto con un incremento en su bienestar; entonces el cuestionamiento principal subyace en la identificación de los recursos que han sido utilizados para tal fin.

Si bien durante casi una década la OIT tuvo el gobierno municipal y se puede suponer que el acceso a los recursos económicos del ayuntamiento fueron los que promovieron la transformación de la realidad indígena totonaca, esto es totalmente falso. Por un lado, en entrevista con los dos ex presidentes indígenas, ambos coinciden en que los recursos económicos fueron totalmente limitados; el Gobierno del Estado de Puebla jamás manifestó buen agrado de la gestión indígena del ayuntamiento de Huehuetla y de no ser por los asesores con los que se contaba en el momento, ellos no sabían nada de los recursos a los que tenían derecho como gobierno municipal. Y por otro lado, los mayores cambios y transformaciones que se dieron en este período en cuanto a servicios, caminos y escuelas fueron gracias al trabajo voluntario⁶³, ya que a través de la OIT se dio la más grande movilización colectiva totonaca que ha habido, instaurándose varios sistemas de trabajo colectivo.

Aunado a lo anterior, tenemos que no se trata solo de una década de transformaciones sino de tres décadas de movilización colectiva y muchas generaciones de resistencia; incluso, hasta los años ochenta del siglo pasado, el dinero era ajeno a los totonacos; los sistemas de

⁶³ En este periodo, los caciques que quedaron fuera del gobierno emprendieron una campaña para desarticular el trabajo voluntario. La consigna era “¿y tú qué ganas con ese trabajo?, ¡ellos tienen dinero, qué te paguen!”. Lamentablemente, en la actualidad esta campaña tiene sus implicaciones, pues existen varios indígenas en los que se incorporó en su subjetividad el “¿y yo qué gano?”, cuando se trata de la participación colectiva.

trueque eran la base de los intercambios (existen referencias de que el cilantro fungió como medio de cambio). Entonces, ¿de dónde salieron los recursos para tal campaña?

La investigación en torno a estos cuestionamientos nos llevó a identificar que se requiere más que recursos económicos o materiales para sostener la resistencia y las transformaciones. Los resultados han sido altamente reveladores, pues cuando se expone la posibilidad de *recursos* para la resistencia o la transformación que van más allá del consumo para la subsistencia, nos encontramos que además de la consideración *material*, existe una dimensión subjetiva integrada por componentes de la cosmovisión, los valores y la identidad cultural que le dan sentido, cohesión y funcionalidad a lo *material* como recurso susceptible de ser utilizado con ciertas finalidades.

Esta concepción va más allá del excedente económico convencional, pues se trata de una lógica distinta, donde los *valores* son depositados de manera diferente. A continuación, se expone cómo se construye el patrimonio comunitario desde la lógica de la comunidad totonaca.

4.3.1 Construcción del patrimonio comunitario

Para la identificación de los recursos que utiliza la comunidad para fines de resistencia, movilización y transformación, en primera instancia fue necesario abandonar el concepto de *excedente*. Las personas no se sintieron identificadas con el término; en general, la noción de *excedente* es relacionada a una ganancia que sobra en un negocio y que en cierta medida resulta *ventajosa* para quien se la queda –pues se aprecia su carácter individual–; entonces, fue necesario recurrir a otros términos. En general, durante la investigación se utilizaron dos: *recursos* y *patrimonio*. Se detectó que con el concepto de *recursos* había ciertas limitaciones en cuanto a su relación con “recursos monetarios”⁶⁴; por ello, se optó por el concepto de *patrimonio*, encontrando una mejor aceptación y entendimiento por parte de la comunidad. Cabe desatacar que se agregó el calificativo “comunitario” por dos razones; la primera, para hacer referencia a la *comunidad* como el sistema social-económico del cual parte la lógica de constitución del *patrimonio*; y la segunda, para acentuar una diferencia del *patrimonio cultural* o *patrimonio biocultural* que hoy día es común asociar a los pueblos indígenas.

Ahora bien, para la construcción del patrimonio comunitario existen tres niveles: la organización, el trabajo y la gestión de los recursos materiales basada en la cooperación. En estas dimensiones se consolida la noción de recursos sociales y materiales (entendidos como una unidad, jamás desvinculada de su subjetividad y su materialidad) que se identifican como ejes de su resistencia y la transformación que han emprendido como pueblo.

⁶⁴ En las últimas dos décadas se han incrementado considerablemente los programas gubernamentales de apoyo social a través de montos de dinero que se les otorgan a las familias cada determinado tiempo y se ha manejado el término de *recursos* a todas estas formas de programas. Por esta razón, el término de *recursos* se asocia de forma natural y explícita al dinero.



Gráfico 2. Elementos que consolidan el patrimonio comunitario

Fuente: Elaboración propia basada en la investigación de campo

La organización

Este elemento se reconoce como la base fundamental donde surge el patrimonio comunitario. Se refiere a los sistemas de organización social basados en los valores y cosmovisión indígena, por lo que se trata de la *capacidad social*. Como ya se describió en apartados anteriores, los sistemas de organización social son esenciales para la vida de los totonacos; su manifestación concreta se expresa a través de diversas formas como la asamblea, la fiesta y los sistemas de compadrazgos y de cargos; asimismo, la organización trasciende a los sistemas productivos y a todas las dimensiones de la vida comunitaria. Esencialmente, la organización social permite que se pueda trascender al trabajo comunitario que genera la reproducción de la vida comunitaria y las transformaciones de esta.

El trabajo

El trabajo desde la comunidad contiene un gran repertorio de significados. No solo se trata del medio de subsistencia –para la producción–, sino que es el mecanismo de reproducción de todas las esferas de la vida comunitaria. Es el elemento transformador, el que vincula las dimensiones subjetivas y abstractas y las lleva a las dimensiones concretas y materiales. El valor del trabajo es complejo, en tanto que no se puede cuantificar como lo hacen usualmente las diferentes teorías económicas⁶⁵, ya que una parte significativa de este trabajo es *voluntario* y sus compensaciones son colectivas y no individuales.

En muchas ocasiones el valor del trabajo recae en una concepción simbólica-cultural. Tal es el caso de algunas actividades para las ceremonias y las fiestas que contienen un mayor

⁶⁵ Existe un trabajo totalmente remunerado basado en la relación capitalista –trabajo asalariado altamente explotado– que ha proliferado con el desplazamiento de las actividades productivas propias de las familias totonacas; pero este trabajo no contiene un simbolismo cultural que permita mayor cohesión social en términos de fortalecer las relaciones comunitarias.

reconocimiento –*valor*– que otras; por ejemplo, el trabajo para colocar el poste de la danza de los voladores que implica una ceremonia específica para cortar el árbol, transportarlo y colocarlo en el atrio de la iglesia; es de gran reconocimiento para los voluntarios que se ofrecen llevar a cabo esta labor. Por ello, el trabajo que se gestiona a partir del marco cultural es susceptible de ser canalizado a una gran variedad de finalidades que van desde las actividades cotidianas para reproducir la cultura hasta movilizaciones concretas para defenderla.

En síntesis, la concepción del trabajo que no se inscribe en la relación capitalista funge como un recurso intangible para establecer *vínculos* entre los miembros de la comunidad; es decir, la aportación de trabajo voluntario se basa en relaciones de compromiso, cooperación y reciprocidad que se devuelve de diferentes formas a la comunidad o a los miembros que prestaron sus servicios, fortaleciendo la cohesión social y a la comunidad en todas sus dimensiones.

La gestión de los recursos materiales basada en la cooperación

En este nivel se concretan los dos niveles anteriores, completando un ciclo recursivo que regresa a la organización social y retroalimenta todo el proceso. La gestión de todo lo que se produce y todo lo que se dispone –en cuanto a recursos materiales– se basa en relaciones de cooperación donde destaca el bien colectivo sobre el individual; de ahí que los bienes y recursos encuentran usos específicos para mejorar y mantener los estilos de vida que determina la comunidad. Estos bienes se *acaban* es decir, su distribución y utilización dentro de la comunidad los agota⁶⁶, sin que exista la posibilidad de acumularlos y utilizarlos ventajosamente; incluso, los recursos económicos originados de los programas gubernamentales o hasta del trabajo asalariado muchas veces se transforman en productos que son destinados para el uso colectivo, tal es el caso de las fiestas de la comunidad. Esta es otra razón del porqué dentro de la comunidad no se asocian estos recursos con el excedente, pues ellos consideran que el excedente *sobra* y sus recursos no tienen esta posibilidad.

Algunas manifestaciones de estos elementos son las siguientes:

1. La faena⁶⁷: se refiere a la obligación moral de brindar cierto número de días de trabajo para labores de mantenimiento de los espacios que son importantes para la comunidad; abarca servicios públicos como sistemas de agua, luz, reparación de espacios públicos, caminos, veredas, puentes, ríos, etc. Estos días de trabajo corren a cargo de mujeres y hombres sin remuneración alguna.
2. La mano vuelta (*lamahatlak, con la mano te lo devuelvo* o, en otras palabras, con trabajo te lo devuelvo): práctica colectiva que requiere “muchas manos”. Trabajo voluntario en el que se participa para satisfacer necesidades particulares con la certeza de que les será devuelto el apoyo brindado cuando se requiera. El servicio es destinado para una persona o una familia que tiene el compromiso de devolver

⁶⁶ Esto no significa que no se conserve algo para los ciclos de las actividades productivas; se prevé el resguardo de las semillas que darán lugar a las futuras cosechas.

⁶⁷ Patiño (2016) cataloga a estas actividades como una representación de la cooperatividad y le llama “servicio”.

- el favor. Se lleva a cabo con antelación, donde se organizan las actividades a realizar, por ejemplo, cosechar o poner una losa.
3. Los sistemas de cargos: estos también forman parte de las expresiones de cooperación, pues las personas que son distinguidas por el cargo deben servir a la comunidad por un tiempo determinado y en ellos recae la responsabilidad de diversas dinámicas de organización colectiva y gestión de recursos comunitarios.
 4. Apoyo solidario: son los recursos destinados a las personas o familias que presentan un conflicto o imprevisto que no pueden solventar. Implica la donación voluntaria (individual y colectiva) de recursos en especie como materias primas, comida, ropa o dinero, pero también trabajo, como labores de cuidado, limpieza, tutela, acompañamiento, etc. Se trata de una corresponsabilidad de los miembros de la comunidad y no es obligatoria la devolución de los apoyos. Los que ayudan ganan buena reputación y su pago es “el buen favor” de Dios (vinculado al sincretismo religioso que implica el cuidado de los guardianes del monte, por ejemplo, que no se les atravesase la víbora en el camino).
 5. Apoyos para las fiestas: existen dos modalidades: para las fiestas familiares y para las fiestas comunitarias. En las primeras destacan los apoyos en especie (azúcar, maíz, carnes, etc.) y en forma de trabajo, a través de las actividades como hacer la comida, tortillas y traer leña o tepejilote, entre otras; cabe destacar que el papel de los padrinos es de gran relevancia, ya que todo aquel que colabore en la fiesta de manera significativa se le concibe como padrino y, por tanto, adquiere una línea familiar. En las fiestas comunitarias destaca el papel de los mayordomos que forman parte de los sistemas de cargos; asimismo, las familias apoyan en especie o en trabajo; aquí existe una previa organización de las actividades.

4.3.2 Gestión del patrimonio comunitario para la transformación de la realidad totonaca

El patrimonio comunitario constituye parte de la vida cotidiana de la comunidad y se ha desarrollado como un recurso social para la resistencia y la transformación. Un cuestionamiento pertinente es: ¿en qué momento pasa de un estado pasivo a consolidarse como elemento transformador o una expresión de lucha a través de la resistencia? En la investigación surgió un aspecto coincidente acerca de la transformación: la revalorización y reconfiguración identitaria.

Los totonacos se asumían como un pueblo regido por las reglas de los mestizos, sin tener derechos ni posibilidad de cambiar su realidad social, económica o política; mantener su hermetismo y aferrarse a sus costumbres era su único mecanismo de existencia y sobrevivencia cultural. Ser *indio* o *indígena* implicaba un acto natural de sumisión para acatar las reglas de convivencia con los mestizos; sin embargo, a través de diversos procesos históricos, el conflicto indígena llegó a un punto en el que fue necesaria la revalorización identitaria que, de acuerdo con Hernandez (2010), se trató de un proceso reflexivo y relacional en torno a la valorización de un conjunto de elementos culturales totonacos orientado a dotar de valía el “ser totonaco” frente a la identidad social mestiza. Hay dos etapas fundamentales en este proceso: la redefinición de las orientaciones culturales y la construcción de una posición política.

En cuanto a la redefinición de las orientaciones culturales, se refiere a resignificar los valores de ciertos aspectos específicos de la cultura, tales como la lengua, la tierra, las danzas, las costumbres, etc. Las reflexiones se situaban en términos de la *igualdad* y la *capacidad*; igualdad, en cuanto a los mismos derechos sociales para indígenas y mestizos, en tanto que la capacidad se refería al reconocimiento de que el indígena tenía habilidades y conocimientos para generar “acciones racionales”⁶⁸. Asimismo, las reflexiones se construyeron en torno al “nosotros” (frente al “otro” –el mestizo–); esto implicó una revalorización de la identidad *colectiva*.

El resultado de este proceso dio lugar a la comprensión de sus propios procesos históricos, la resignificación de la identidad cultural y la constitución de una posición política totonaca: la comunidad indígena se *dio cuenta* de que eran sujetos de los derechos sociales, económicos y políticos y de que tenían la *capacidad* para gestar cambios en sus relaciones con los mestizos. La posición política, por tanto, implicó asumir a la identidad indígena totonaca como bandera de un movimiento social que pugnaba por el reconocimiento de sus derechos culturales. La movilización colectiva que surge de estos procesos adquiere una expresión contestataria, se proclama como un mecanismo transformador de las estructuras de poder que dominan la realidad comunitaria de los totonacos y promueve un cambio social de amplias dimensiones.

Es así que el patrimonio comunitario adquiere la capacidad de gestar cambios sociales a partir de que la comunidad reconoce el valor de su identidad histórica-cultural. Resignifica esta identidad y, posteriormente, la *aprovecha* como la base de sus procesos de resistencia, lucha y transformación. La reproducción de las danzas, las fiestas, las asambleas, la lengua, las ceremonias y cualquier expresión de la cultura totonaca adquiere otro significado en cuanto que plantean una “re-existencia” de la misma cultura, actualizando y reconfigurando la identidad –reconstrucción simbólica de la identidad–. Todo ello se enfoca a determinados *finés* que tienen que ver con los proyectos de vida del colectivo; en otras palabras, se trata del futuro que plantean para su sociedad, del espacio de participación que quieren (o no quieren) ocupar en los sistemas sociales, económicos y políticos externos a ellos y, sobre todo, de las formas de intervención que han establecido para atender los conflictos derivados de las pugnas por la tierra, los recursos naturales y las consecuencias del cambio climático.

En conclusión, el patrimonio comunitario solo adquiere su capacidad de transformación social cuando se adquiere consciencia de los recursos que lo componen en el marco de la valorización de los saberes, las prácticas y la riqueza histórico-cultural del pueblo que lo gestiona, orientando esos recursos colectivamente para mantener y mejorar el nivel de vida de la comunidad.

⁶⁸ Parte del proceso de exclusión social de los totonacos se basaba en el criterio de la capacidad de razonar, pensar, aprender y actuar con “inteligencia”; entonces, se creía que los indígenas eran “gente sin razón”, es decir, que se asemejaban a los animales, en tanto que los mestizos eran la “gente de razón”, la que sí tenía la capacidad de ser racional en sus pensamientos y en sus acciones.

4.4 A modo de conclusión: la comunidad totonaca como una sociedad post-capitalista

Una primera apreciación que se tiene cuando se llega al municipio de Huehuetla es que *el tiempo se detuvo*: mirar las pequeñas y viejas construcciones de adobe, madera y teja donde el humo de los fogones anuncia los horarios de las comidas cada vez que las mujeres *echan tortilla*. Los hogares sencillos casi sin muebles donde destacan cuartos grandes para la convivencia y el trabajo (de la pimienta y el café, principalmente) adornados con un altar de *tepejilote* con ofrendas de fruta, comida y veladoras. En el centro del municipio, la caseta telefónica, el escaso y peculiar servicio de transporte donde los viajeros van cargados de cajas, bolsas y bultos de todas las formas y de todos los contenidos, las mujeres en las calles descalzas hablando en lengua indígena con vestidos de lúcidos colores, la ausencia de señal de teléfono, internet y televisión abierta (sobre todo en las comunidades) y la perceptible sensación de que el día tiene más horas hace del lugar una cápsula de otro tiempo.

Sin embargo, esta es sólo una apariencia de la realidad de las comunidades en la sierra. Durante las últimas décadas los cambios en los conocimientos y en las praxis han construido una realidad propia, que no es la situación del indígena de hace cincuenta años ni tampoco la del modelo social y económico mundial. Las nuevas configuraciones de la subjetividad totonaca individual y colectiva no sólo se delinean con la relación de las estructuras locales de dominación, sino que también se transforman a partir de la lucha por los derechos indígenas, articuladas a través del movimiento indígena nacional del cual ha formado parte.

Al explorar las líneas de esta investigación, encontramos que las nuevas configuraciones simbólicas de la identidad totonaca se fundamentan en la extensión de innumerables conocimientos que la actualizan, reconfiguran y recrean bajo resignificaciones de la cultura originaria y del sistema global:

- a) Entendimiento y participación en el modelo dominante global:
 - Una cantidad importante de personas indígenas ha aprendido a hacer uso de las herramientas tecnológicas que el sistema capitalista les brinda. Tal es el caso de la agricultura (viveros, invernaderos, máquinas extractoras de miel, etc.), la construcción (cambio en las técnicas y materiales en la construcción de casas) y las tecnologías de la información (celulares, computadoras, tablets, etc.), entre otras.
 - La comprensión del sistema capitalista llevó a la decisión de hacer uso de las herramientas legales para gestionar una participación más equilibrada dentro de las relaciones sociales, políticas y económicas que se comparten con los mestizos. Algunos espacios donde se ha incursionado son: ocupar cargos públicos en el municipio, emprender proyectos productivos y empresas, gestionar recursos y ejercer sus derechos en cuanto a la defensa del territorio; todo esto se logra consolidar en la medida que se conocen los marcos legales que los involucran como pueblos indígenas.
 - Cada vez más personas indígenas impulsan la preparación académica de los jóvenes como herramienta de defensa y mejora de vida; por ello, el proyecto educativo de la OIT y del Colegio Paulo Freire se refleja en un incremento de plantilla en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla que se encuentra en

Huehuetla; asimismo, muchos jóvenes son enviados a la capital de Puebla y a la Ciudad de México para estudiar una carrera universitaria.

- El conocimiento y participación dentro del sistema capitalista deja clara una postura en la comunidad totonaca: el rechazo a las estructuras de control y dominación sobre el pueblo indígena y a la crisis ecológica. Resultado de esto es un discurso bien fundamentado de alto nivel en términos de los espacios políticos y académicos.

b) Reafirmación indentitaria indígena:

- Conlleva la recuperación de saberes y prácticas tradicionales en diversos ámbitos tales como la agricultura, la medicina, las danzas, la historia regional, etc. Esta dimensión ya se explicó en los apartados anteriores. Algunos ejemplos que podemos citar son las familias que trabajan con formas de cultivo tradicional bajo la consigna de defender el maíz; el módulo de medicina tradicional que es atendido por curanderos de la comunidad y que trabaja como parte del sistema de salud pública del ayuntamiento; y la recuperación de la danza de los voladores. Asimismo, el Colegio Paulo Freire gestiona la materia de historia regional impartida por *los abuelos* para que los jóvenes conozcan de las leyendas y la historia del pueblo, y también gestiona la materia de lengua indígena que la imparten exalumnos que ya están en la universidad. Finalmente, recientemente se realizó la ceremonia para dar inicio de la siembra, pero sin los santos religiosos católicos.

El conjunto de estos elementos vinculados ejercen la construcción de una realidad muy particular donde podemos encontrar lo que algunos denominarían como “contradicciones”: el indígena de calzón y de huarache ejerciendo un cargo público en el juzgado o en el ayuntamiento; la mujer descalza que apenas habla español colaborando en la administración del hospedaje en las cabañas, dando cursos y recorridos ecoturísticos; el ama de casa hablando del calentamiento global y sus impactos en el ecosistema local; el jornalero analfabeta que expresa un discurso acerca de leyes en torno a los derechos de los pueblos indígenas; la familia que prefiere usar leña en vez de gas, metate en vez de molino o gastarse ciertos recursos en la fiesta comunitaria en vez de mejorar su casa; en fin, todas estas expresiones que resultan contradictorias al modelo del desarrollo.

Entonces, en una segunda mirada al municipio de Huehuetla, resulta que no se trata de un lugar donde se haya *detenido el tiempo*, sino todo lo contrario. El espacio junto con la sociedad se crean y recrean en la medida que se transforman las subjetividades de la comunidad. La apariencia de lo estático se rompe con el encuentro de la cosmovisión originaria y la adhesión de elementos del sistema global. En una constante reconfiguración de la identidad se da a cada momento, incorporando nuevos saberes y nuevos significados y dando lugar a una re-existencia (*r-existencia*) del pueblo totonaco. En estos procesos se conjugan la capacidad social, de adaptación y de transformación, mostrando una importante resiliencia social –y ecológica–.

Es así que aquello que se configura es un proyecto de vida comunitario que no está concluido pero representa una dinámica contestataria y alternativa al sistema dominante. Sin duda toma

muchos elementos de este sistema, pero va más allá del mismo, cuando lo utiliza como una herramienta para resignificar su propia identidad. Tal es el caso de utilizar las tecnologías de la información y comunicación para dar a conocer su cultura, o cuando utilizan el marco legal para defender sus derechos, o cuando adhieren conceptos como la “sustentabilidad” en sus discursos para emprender iniciativas de transformación ecológica, etc. Estas son las razones por las cuales consideramos que la comunidad totonaca del municipio de Huehuetla es parte de las sociedades rurales e indígenas de América Latina que hoy día construyen otros mundos y otras realidades; en otras palabras, son espacios de las sociedades *post-capitalistas*.

Cabe destacar que no significa que se elimine al sistema dominante. No es la intención de ninguna de ellas implantar un modelo global, pero sí es su visión el hacer valer su derecho de consolidar su propia realidad y estilos de vida basados en su cosmovisión y su cultura. No sabemos cuál será el resultado de esto que se está gestando en las comunidades y no es garantía que se puedan superar los retos venideros derivados del capital y de la crisis ecológica, pero estamos seguros que en estas sociedades existe el mayor potencial en cuanto a conocimientos, praxis y recursos sociales y materiales para hacer frente a los grandes cambios que enfrentaran los pueblos de todo el mundo en las próximas décadas.

Conclusiones

Muchos son los estudios que dan cuenta de la situación económica de las comunidades campesinas e indígenas; en la mayoría de ellos, destaca como factor común un alto nivel de pobreza y pobreza extrema. Bajo el lente de la globalización, estas comunidades carecen de desarrollo y son incapaces de generar excedentes porque sus sistemas productivos se encuentran alejados de la modernización que demanda el mercado. Sin embargo, existe amplia evidencia empírica de que muchas de estas sociedades han mostrado una enorme capacidad para mantener sus estilos de vida, después de largos procesos de dominación, exclusión y confrontación contra el sistema económico global.

Entonces, se trata de sociedades que viven otras realidades, donde a través de una serie de mecanismos sociales han logrado mantener y reconstruir su estructura social. Esto denota que sus sistemas productivos no son arcaicos como se cree, pues manifiestan ser importantes proyectos sustentables que han cambiado la producción comunitaria en los últimos años (combinación de conocimientos ancestrales de la naturaleza, el uso de diversas tecnologías, principios sociales distintos al individualismo y valores como justicia ambiental y social), innovando estrategias que pueden ofrecer una mejor calidad de vida a los miembros de la comunidad y hacer frente a las futuras necesidades como respuesta al cambio climático.

La abundante literatura da cuenta de las innumerables experiencias de pueblos indígenas que tratan de conservar su forma de vida. Es así que hoy toman otro significado en el contexto global de hegemonía del sistema económico dominante, ya que se han convertido en dinámicas contestatarias a la vez que constituyen “alternativas vivas” a la lógica capitalista y a la crisis ecológica global. Por esta razón, es fundamental un acercamiento analítico de sus dinámicas, toda vez que nuestra misión como profesionales de la ciencia es coadyuvar en la construcción teórica y metodológica para favorecer la transformación social a favor de la vida.

Las comunidades indígenas, rurales y campesinas configuran “otras racionalidades”, cuyas dinámicas se presentan como alternativas a diversas problemáticas económicas, sociales y ecológicas. En las últimas décadas, las comunidades han emprendido proyectos importantes que han llamado la atención principalmente porque sus propuestas se inscriben en soluciones eficaces a problemas de la crisis civilizatoria que tienen que ver, en su mayoría, con la sustentabilidad de los recursos naturales. Lo más interesante de estos emprendimientos es que nacen de espacios donde se considera que no existen recursos que generen transformaciones significativas.

En el marco de las comunidades indígenas, rurales y campesinas se encuentran recursos importantes con alto potencial de transformación social y que van más allá de la noción del excedente. Estos recursos los identificamos como *patrimonio comunitario*; a diferencia del excedente, no se trata de un residuo que sirve a la acumulación una vez cubierto el consumo de la comunidad y no es el fin último de la producción. La noción del patrimonio comunitario va mucho más allá del concepto de excedente ya que la supremacía de su constitución son las capacidades sociales, que bajo la lógica comunitaria no individualista dan otro sentido de

existencia a los recursos físicos disponibles (inseparables de sus dimensiones sociales); esto abre la posibilidad de que el colectivo pueda movilizar su patrimonio para emprender procesos de transformación social, económica y ecológica.

La relevancia de este concepto también subyace en dos elementos: el primero es que se trata de una propuesta teórica anti-clasista, que elimina la noción del excedente, resultado de la explotación y la diferencia de clases; y el segundo es que se conceptualiza un recurso económico dotado de sus dimensiones sociales y culturales sin caer en la reducción convencional de las categorías económicas ortodoxas. Es así que el patrimonio comunitario está integrado por una serie de recursos materiales y sociales que constituyen un motor para la transformación social, toda vez que existan los mecanismos sociales que conlleven a su apropiación y uso colectivo; esto da un referente de cómo las comunidades deciden y dirigen sus recursos para guiar el rumbo de sus sociedades, haciendo un replanteamiento de la elección social, es decir, las necesidades de la comunidad constituyen la base para el uso del patrimonio comunitario.

Movilizar los recursos y bienes materiales de la comunidad está sujeto a la capacidad social para organizar el trabajo, el proceso productivo, los intercambios y la gestión sustentable de recursos naturales. En otros términos, se trata también de la *capacidad política* (autonomía, autogestión, capacidad de negociación); en este sentido, si la posición política dentro del sistema capitalista es limitada, entonces, la capacidad de acción de la comunidad es limitada; esto depende de la relación que la comunidad posea con el sistema capitalista: si se reconoce la capacidad de autogestión comunitaria (marcos legales), entonces la comunidad adquiere mayor capacidad para hacer uso de su patrimonio comunitario. Por ello, el grado de autonomía también funge un papel importante para el uso del patrimonio comunitario; a mayor autonomía la comunidad puede decidir la forma de cómo hacer uso de su patrimonio comunitario y mejorar su bienestar, además de establecer mecanismos para negar recursos materiales o intangibles al sistema capitalista para la acumulación.

Lo anterior nos lleva a una conjetura: se requiere más que sólo la comunidad para que el patrimonio comunitario genere transformaciones sociales. En la dinámica comunitaria se pueden fijar mecanismos para movilizar recursos en términos de reglas culturales, pero hace falta una posición política concreta (que implica una conciencia e identificación precisa de los recursos que integran el patrimonio comunitario y la dirección que se les quiere dar) para mejorar el bienestar de la comunidad.

Ahora bien, para constituir procesos de cambio social, considerando el uso del patrimonio comunitario como un recurso de alto impacto, es necesario esbozar un panorama de la transformación social desde la comunidad. La legitimidad de las economías alternativas y de los movimientos sociales que emprenden las comunidades es constantemente cuestionada pese al avance que han logrado en los últimos años, mostrando gran capacidad para responder y discutir en los debates políticos, económicos y científicos en los cuales se encuentran inmersos. Este es un problema paradigmático, pues la inclusión de sus saberes en el ámbito científico parece ser un reto constante que nos remite a la necesidad de un nuevo paradigma social; esto implica el reconocimiento de otros saberes y de otras racionalidades (Barkin, 2012), sobre todo cuando la crisis civilizatoria coloca a la sociedad ante la necesidad de

recurrir a nuevas formas de organización productiva y económica que atienda la emergencia ambiental.

Sin embargo, en esta tesis se ha fundamentado que estos pueblos no sólo existen, sino que han ido más allá de una existencia-resistencia. Están construyendo y reconstruyendo sus espacios y sus sociedades; sus innovaciones abarcan nuevos espacios geográficos, nuevos grupos sociales y la recuperación de ecosistemas; en otras palabras, transforman sus realidades (*r-existencia*), aunado al hecho de que tienen una gran capacidad para confrontar el asedio del capital y con ello transitan hacia la construcción de otros mundos (*sociedades post-capitalistas*). En todo este proceso la noción del patrimonio comunitario nos ayuda a dar sustento a las formas concretas de la transformación social que se presenta como la mejora en la calidad de vida de los miembros de la comunidad.

No podemos dejar de lado que existen muchos retos para el cambio social que promueven los actores sociales comunitarios, pues no solo es la lucha contra la lógica del sistema global, sino la emergencia ecológica que en muchas ocasiones sobrepasa la capacidad de respuesta de las comunidades. Asimismo, existen otros temas que son fundamentales en la discusión de la transformación como la justicia, la libertad, la democracia y la calidad de vida, donde existe todo un debate al respecto. Sin embargo, concluimos que más allá de definirlos, se trata de la *capacidad de ejercerlos* y esta es la pugna de las comunidades.

Los retos presentes y venideros...

Vivir en la comunidad durante varios meses y participar de sus dinámicas y de la vida cotidiana brindan una perspectiva alentadora de la existencia de los “otros mundos” de los que tanto se discute en los debates científicos y académicos. Sin embargo, en diálogos con los habitantes de la comunidad, ellos afirman “*se ha perdido mucho en los últimos años*”, refiriéndose principalmente a la lengua, la vestimenta, la participación y, sobre todo, los elementos del ecosistema, como lo es la calidad del agua de ríos –y la falta de agua–, la tala de árboles sagrados, la escasez de algunos insectos necesarios para la polinización de las plantas y la disminución de fauna local, entre otros.

Para la visión externa a la comunidad, se detectan innumerables elementos y riqueza biocultural y no se aprecia aquello que se ha perdido, pero algunos factores que afectan y amenazan el proyecto comunitario son evidentes y sin duda es importante tomarlos en cuenta en el análisis de esta investigación:

- La migración. Los flujos migratorios responden a los procesos de acumulación de capital, donde los intercambios desiguales entre la industria y la producción agrícola han generado una importante crisis de la economía rural y campesina que se refleja en un creciente desempleo, el abandono de las tierras y las actividades de siembra, salarios cada vez más bajos y la constante desaparición de las pequeñas economías agrícolas por el desplazamiento de la fuerza de trabajo agrícola. Particularmente en Huehuetla, la crisis del café produjo un importante fenómeno migratorio y, a pesar de que ya la población se ha habituado a esta situación, muchos jóvenes salen a buscar otras fuentes de trabajo fuera de sus localidades cuyo resultado es que, una vez fuera de la comunidad, estos jóvenes no vuelvan a ella.

- Los programas sociales de gobierno. Desde hace dos décadas se han intensificado la distribución de programas de gobierno donde se destinan recursos económicos a casi toda la población indígena. Esto ha generado un importante abandono de las actividades agrícolas que son la base del sustento del pueblo totonaco; por ello, los programas de asistencialismo son una herramienta capitalista que fractura de manera importante la autonomía de la comunidad.
- La situación económica y política de los indígenas frente a los mestizos. Como ya se ha mencionado, a pesar de la lucha y movimiento indígena, es evidente que los totonacos continúan teniendo una importante desventaja en el campo económico y político. La comercialización de la región sigue a cargo de los mestizos que compran a muy bajos precios los productos indígenas; asimismo, la fuerza de trabajo se paga muy barata. En cuanto a lo político, no se ha logrado recuperar el ayuntamiento a pesar de los esfuerzos emprendidos en las últimas elecciones, pues se ejerce una importante coerción del voto a través de los programas de apoyo económico.
- La velocidad y la asimilación de la cultura neoliberal. El sistema dominante ha adquirido la capacidad de gestar cambios culturales y tecnológicos más rápido de lo que la sociedad es capaz de asimilar; con ello, el acercamiento que los jóvenes totonacos tienen con el sistema capitalista (principalmente, a través de las tecnologías de la información) los hace susceptibles e influenciados de las modas, el lenguaje, las tendencias culturales, la música, las redes sociales y, sobre todo, el individualismo. Esto pone en importante riesgo la reproducción de la cultura originaria.
- La inseguridad. El fenómeno de violencia e inseguridad nacional no es un hecho que sea ajeno a Huehuetla. En los últimos años el tránsito de personas ajenas a la comunidad que se dedican a actividades delictuosas ha generado un ambiente de inseguridad y aislamiento de muchas comunidades.
- La amenaza de los megaproyectos: en los últimos años la Sierra Norte de Puebla ha representado un territorio fuertemente asediado por las mineras y las empresas extranjeras; esto convierte a Huehuetla en un espacio de lucha y defensa por la tierra.

Estos son los factores más relevantes que afectan la comunidad y que se detectaron durante la investigación. Sin duda, se deja claro que el proyecto comunitario no es un modelo utópico ni idealizado. La comunidad posee recursos que pueden hacer frente a muchas problemáticas provenientes del capitalismo y de la crisis ambiental, pero su existencia es una lucha del día a día, sobre todo cuando el sistema neoliberal se reinventa a cada momento para acaparar todos los espacios y dimensiones de las sociedades y arrastrarlas al modelo único de desarrollo. El conflicto es permanente dentro y fuera de la comunidad, pero nuestra convicción es que el capitalismo no se desarrolla de la misma manera en todas partes, ya que está condicionado por factores sociales, históricos y culturales y aquello que se está construyendo en la comunidad de los totonacos es un ejemplo de ello.

Hacia una agenda de investigación

Finalmente, la agenda de investigación pendiente para este trabajo incluye los siguientes elementos:

- Un mayor análisis de las dimensiones sociales de los recursos para la transformación social –patrimonio comunitario– con la finalidad de consolidar una

categoría que pueda identificarse, y sirva para explicar más ampliamente otros escenarios de cambio social.

- Ampliar una metodología que permita explicar fenómenos de cambio social desde los contextos de sociedades alternativas (comunidades rurales, indígenas y campesinas).
- Integrar más praxis relacionadas a la aplicación del patrimonio comunitario en la transformación ecológica.
- Identificar más elementos que coadyuven a la consolidación de las sociedades post-capitalistas.
- Establecer programas de acompañamiento en los procesos de cambio social que emprenden diversos actores sociales.

Referencias

- Acosta, A. (2015). Las ciencias sociales en el laberinto de la economía. *Polis*. Núm. 41. Recuperado de <http://polis.revues.org/10917>
- Alvarado C. *et al.* (2006). La comercialización del café en una comunidad indígena: estudio en Huehuetla, Puebla. *Ra Ximhai*, Vol.2, Número 2, Universidad Autónoma Indígena de México.
- Arriola, J. (1989). Excedente potencial y desarrollo posible. *Realidad Revista de ciencias sociales y humanidades*. Núm. 10, Universidad centroamericana, José Simón Cañas. Recuperado de <http://www.ehu.es/Jarriola/articulos%20propios/4e8f2792bde0dexcedentepotencial.pdf>
- Arthur, C. (2002). Introduction: The New Turn to Dialectics y Dialectical Development versus Linear Logic en *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill: Laiden, The Netherlands.
- Azkarraga, J. *et al.* (2012). *Eco-socialismos y resiliencia frente a la crisis civilizatoria*. *Polis, Revista Latinoamericana*. Núm. 33. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/8400>
- Baran, P. (1958). Sobre la evolución del excedente económico. *El trimestre económico*. Vol 25, Núm. 100(4) pp. 735-748. Recuperado de http://www.aleph.org.mx/jspui/bitstream/56789/7652/1/DOCT2065286_ARTICULO_14.PDF
- Baran, P. (1960). En torno a la economía política del crecimiento. *Prólogo a la versión francesa del libro La economía política del crecimiento*, Fondo de Cultura económica, México.
- Baran, P. y Sweezy, P. (1972). *El capital monopolista*. México: Siglo XXI.
- Barahona, A. (2014). El embuste de la teoría del goteo. *Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=188698>
- Barkin, D. (2008). Presentación. *Argumentos, Estudios Críticos de la Sociedad*. Nueva Epoca año 21, Núm 56. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco
- Barkin, D. (2011). La economía Ecológica y Solidaria: Una propuesta frente a nuestra crisis. *Revista sustentabilidades*. No. 5. Recuperado de <http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustentable/files/paginas/05-01.pdf>
- Barkin, D. (2012). Communities Constructing Their Own Alternatives in the Face of Crisis. *Mountain Research and Development*. Vol 32. Recuperado de <http://www.bioone.org/doi/full/10.1659/MRD-JOURNAL-D-11-00088.S1>
- Barkin, D. (2012). Hacia un nuevo paradigma social. *Polis Revista Latinoamericana*, Núm 33.
- Barkin, D. (2015). Las Ciencias Sociales en América Latina: ¡Una gran herencia a vencer!. *Polis*. Núm. 41. Recuperado de <http://polis.revues.org/10934>
- Barkin, D. (2017). Relating social structures to the planet: Radical ecological economics. *Annuaire Roumain D'anthropologie*. Tome 54, Bucarest.
- Barkin, D. (2019). Social metabolism: a construct for teaching and research in ecological economics.” En: Barkin, D. and Carrillo, G. (Eds.), *Ecological Economics and Social-Ecological Movements. Science, policy and challenges to global processes in a troubled world*. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 2019. Pp. 47-56.
- Barkin, D. *et al.* (2011). Capacidad social para la gestión del excedente: la construcción de sociedades alternativas. En: Federico Novelo (Coord.) *La UAM ante la Sucesión Presidencial: Propuestas de política económica y social para el nuevo gobierno*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp. 543-557. Recuperado de http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/387-5309vfv.pdf
- Barkin, D. Fuente, M. y Tagle, D. (2012). La significación de una Economía Ecológica radical. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*. Vol. 19:01-14. Recuperado de http://www.redibec.org/IVO/REV19_01.pdf
- Barkin, D., Lemus, B. (2016). Third World Alternatives for Building Post-Capitalist Worlds. *Rev. Rad. Pol. Eco*. 48(4), 569-576. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1177/0486613416665828>
- Barkin, D. y Sánchez, A. (2019). The communitarian revolutionary subject: new forms of social transformation. *Third World Quarterly*. <https://doi.org/10.1080/01436597.2019.1636370>
- Barkin, D. y Sánchez, A. (2019). Sujeto revolucionario comunitario: fortaleciendo sociedades post-capitalistas. *Idéias*, Campinas, SP, v.10, 1-41
- Beaucage, P. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad de los territorios indígenas*. Instituto Nacional de antropología e Historia. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/biodiversidad/biodiversidad_0_preliminares_1-31_eckart_boege.pdf
- Boege, E. (2015). Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en América Latina. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 35, p. 101-120.
- Boege, E. (2017). El patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables. *En diario de campo, cuarta época*, Num 1, enero-abril 2017.
- Burkett, P. (2008). La comprensión de los problemas ambientales actuales vistos con el enfoque marxista. *Argumentos Estudios Críticos de la Sociedad*. Vol. 21. Núm. 56 pp21-32. Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco.
- Cataño, J. (1995). La plusvalía marxista: ¿reformulación clásica o monetaria?. *Cuadernos de Economía*. Vol. 14 Núm. 23 pp 24- 52. Recuperado de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/ceconomia/article/view/13818>
- CONEVAL (2015). Documento recuperado de [https://www.inegi.org.mx/app/indicadores/##divFV6207019014\(2015\)](https://www.inegi.org.mx/app/indicadores/##divFV6207019014(2015))
<https://www.inegi.org.mx/app/indicadores/##divFV6207019014>
- Dash, A. (2013). Towards an Epistemological Foundation for Social and Solidarity Economy. *Draft paper prepared for the UNRISD Conference. Potential and Limits of Social and Solidarity Economy*, Geneva, Switzerland. Recuperado de [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/httpNetITFramePDF?ReadForm&parentunid=8536F8EEFAA8E181C1257B5F002FBEE2&parentdoctype=paper&netitpath=80256B3C005BCCF9/\(httpA uxPages\)/8536F8EEFAA8E181C1257B5F002FBEE2/\\$file/Dash%20draft%20paper.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/httpNetITFramePDF?ReadForm&parentunid=8536F8EEFAA8E181C1257B5F002FBEE2&parentdoctype=paper&netitpath=80256B3C005BCCF9/(httpA uxPages)/8536F8EEFAA8E181C1257B5F002FBEE2/$file/Dash%20draft%20paper.pdf)
- Delgado, G. (2015). Coproducción de conocimiento, fractura metabólica y transiciones hacia territorialidades socio-ecológicas justas y resilientes. *Polis*. Núm. 41. Recuperado de <http://polis.revues.org/10957>
- Domínguez M. (2004). El papel de la fisiocracia en nuestros días: una reflexión sobre el análisis económico de los recursos naturales y el medio ambiente. *Revista Galega de Economía*. Vol. 13, No. 1, Pp. 61-72 Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39113204>
- Dowson, M. y Foster, J. (1991). The tendency of the surplus to rise. *Monthly Review*, Vol 43, September 1991. Pp 37-50.
- Erice, F. (2013). La teoría económica de Marx Volumen 3. *Partido Comunista de España*, Secretaría de Formación, Madrid.
- Escalera J. y Ruiz E. (2011). Resiliencia Socioecológica: aportaciones y retos desde la Antropología. *Revista de Antropología Social*, Vol. 20, 2011, pp. 109-135, Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83821273005>
- Eschenhagen, M. (2015). Desafíos para pensar desde la vida en las ciencias sociales. *Polis* Núm. 41. Recuperado de <http://polis.revues.org/10977>
- Ellison, N. (2004). Une écologie symbolique totonaque, le municipe de Huehuetla (Mexique). *Journal de la Société des Américanistes*, 90-2: 36-52.
- Ellison, N. (2007). Cambios agroecológicos y percepción ambiental en la región totonaca de Huehuetla, Pue. (Kgoyom)!. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/302>
- Espinosa M. (2008). *Tlikgoy litutunakunín, Cantan los totonacos*. Letras indígenas contemporáneas, Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas CDI, México.
- Espinosa, J. y García, H. (2017). *Los recursos naturales y su relación con la comunidad. En el territorio de San Juan Ozelonacaxtla, uso y cuidado desde la comunidad totonaca*. Universidad Intercultural del Estado de Puebla, México.
- Esteva, G. (2012). Regenerar el tejido social de la esperanza. *Polis, Revista Latinoamericana*, Núm. 33
- Etxezarreta, M. (2004). Los neoclásicos. En *Crítica a la economía ortodoxa*. Universidad Autónoma de Barcelona, Ballaterra España. Recuperado de http://www.mirenetxezarreta.es/wp-content/uploads/2012/05/seminari-taifa-critica-a-la-economia-ortodoxa_parte_1de2.pdf

- Ferrer, S. (2003). La formación de precios y la reproducción. *Política y Cultura*, Núm. 19, primavera 2003, pp. 219-236; Universidad Autónoma Metropolitana, México
- Fuente, M. (2009). Nueva ruralidad comunitaria y sustentabilidad: contribuciones al campo emergente de la Economía Ecológica. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*. Vol 13. Pp. 41-55. Recuperado de http://www.redibec.org/IVO/rev13_04.pdf
- Fuente, M. (2012). La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria. *Polis Revista Latinoamericana*. Núm. 33.
- Fuente, M. et al. (2019). Governance from below and environmental justice: Community water management from the perspective of social metabolism. *Ecological Economics*, Vol. 160. Pp. 52-61. Recuperado de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0921800918302714?via%3Dihub>
- Fraser, N. (2012). Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. Num. 118. Pp. 13-28.
- Funtowicz, S. y Ravetz J. (2000). *La ciencia posnormal ciencia con la gente*. Icaria, Barcelona.
- Georgescu-Roegen, N. (1960). Economic Theory and Agrarian Economics. *Oxford Economic Papers, New Series*. Vol. 12. Núm. 1. Pp. 1-40. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2661989>
- Georgescu-Roegen, N. (1975). Energy and Economic Myths. *Southern Economic Journal*. Vol. 41, No. 3. Pp. 347-381. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/1056148>
- Georgescu-Roegen, N. (2011). ¿Qué puede enseñar a los economistas la termodinámica y la biología?. En Aguilera, F. y Alcántara, V. *De la Economía Ambiental a la Economía Ecológica*. ICARIA, Barcelona.
- Gil, A. y Torres, A. (2009). Una revisión de los principales desarrollos de la teoría económica neoclásica en las últimas décadas y sus perspectivas. *Revista páginas*, Núm. 83. Recuperado de <https://biblioteca.ucp.edu.co/ojs/index.php/paginas/article/view/182>
- González de Molina, M. y Toledo, V. (2014), *The Social Metabolism. A socio-ecological theory of historical change*. Springer. Nueva York.
- Hardin, G. (1995). La tragedia de los comunes. *Gaceta Ecológica*, Núm. 37, Instituto nacional de Ecología, México.
- Hernández, L. (2010). *Si con el nombre de indios nos humillaron y explotaron, con el nombre de indios nos liberaremos, el proceso de configuración del sujeto político indígena, estudio de caso de la Organización Independiente Totonaca (OIT)*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.
- Holling, C. (1973), "Resilience and stability of ecological systems". In: *Annual Review of Ecology and Systematics* 4:1-23.
- Holling, C. and Walker B. (2003). Resilience defined. In: *International Society of Ecological Economics* (ed.), Internet Encyclopedia of Ecological Economics. Recuperado de <http://www.ecoeco.org/pdf/resilience.pdf>
- Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Editorial Melvin, C.A. Venezuela.
- INEGI (2015). Recuperado de <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=21#tabMCCollapse-Indicadores>
- INEGI (2018). Recuperado de http://www.beta.inegi.org.mx/contenidos/app/mexicocifras/datos_geograficos/21/21072.pdf
- Jiménez, A. (2013). La pobreza de la economía desde sus fundamentos ¿un secreto para la escuela neoclásica?. *Eikasia revista de filosofía*, Pp. 261-270. Recuperado de <http://www.revistadefilosofia.org/51-12.pdf>
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Octava edición, 2004.
- Lawson, T. (2006). The nature of heterodox economics. *Cambridge Journal of Economics* 2006, 30, 483-505.
- Leff, Enrique. (1996). *Sobre la reappropriación social de la naturaleza*. En *Sociedad y medio ambiente: contribuciones a la sociología ambiental en América Latina*. México: La Jornada Ediciones.
- Leff, E. (2000). Pensar la complejidad ambiental. En Leff E. *La complejidad ambiental*, México: Siglo XXI, Pp.7-53.
- Leff, E., Argueta, A., Boege, E., & Porto Gonçalves, C. (2002). Más allá de desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina.

- En E. Leff, E. Excurra, I. Pisanty, & P. Romero (Edits.), *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*. Instituto Nacional de Ecología, México.
- Leff, E., Argueta, A., Boege, E. y Gonçalves, C. (2003). Más allá del desarrollo sostenible La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: Una visión desde América Latina. *Desarrollo sustentable. Medio ambiente y urbanización*. Vol. 59. Núm. 1. Pp 65-108.
 - Leff, E. (2011). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia otro programa de sociología ambiental. *Revista mexicana de sociología* 73, Núm. 1.
 - Leff, E. (2014). *La apuesta por la vida*. Siglo XXI, México.
 - Maldonado, K. (2010). El juzgado Indígena de Hueheutla, Sierra Norte de Puebla: construyendo la totonaqueidad en el contexto del multiculturalismo mexicano. En Chenaut, V., Gómez, M. Ortiz, H. y Sierra, M. (coord.). *Justicia y Diversidad en América Latina. Pueblos Indígenas ante la globalización*. Flacso Ecuador.
 - Marangos, J. (2011). Social Change versus Transition: The Political Economy of Institutions and Transitional Economies. *Forum for Social Economics*. Vol. 40, No. 1, pp. 119-137.
 - Marshall, A. (2005). *Principios de Economía*. Editorial síntesis, fundación ICO, Madrid, España.
 - Martínez Alier, J., (2004). Los conflictos ecológicos-distributivos y los indicadores de sustentabilidad. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, Núm. 1:21-30.
 - Martínez Alier, J., (2004). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria, Barcelona.
 - Martínez, J. (2010). Eso que llaman comunalidad. *Colección diálogos pueblos originarios de Oaxaca*. CONACULTA, México.
 - Marx, C. (1980), *Teorías sobre la plusvalía I, Tomo IV de El Capital*. Fondo de Cultura Económica, México.
 - Marx, C. (1999). *El capital, Crítica de la Economía Política I*. Fondo de Cultura Económica, México.
 - Marx, C. y Engels, F. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*.
 - Marx, C. y Engels, F. (2011). *Manifiesto del partido comunista*. Centro de estudios socialistas Carlos Marx. México. Fundación Editorial el perro y la rana, Venezuela. Recuperado de <http://www.cenal.gob.ve/wp-content/uploads/2015/11/Tesis-sobre-Feuerbach.pdf>
 - Masferrer, E (2004). *Totonacos, pueblos indígenas del México contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los pueblos Indígenas: PNUD, México.
 - Masferrer, E. (2006). *Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*. Tesis doctoral Universidad Iberoamericana, México.
 - Maya, G. (1993). La teoría neoclásica: reflexiones. *Ensayos de economía*, Núm. 7. Universidad de Medellín Colombia. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/5555/1/guillermomayam.1993.pdf>
 - Mayorga, J. (2010). La visión global de la utilidad. *Criterio libre*. Núm. 13 pp 173-206, Bogotá Colombia. Recuperado de <http://www.unilibre.edu.co/CriterioLibre/images/revistas/13/art05.pdf>
 - Munda, G. (2004). Métodos y procesos multicriterio para la evaluación social de las políticas públicas. *Revista Iberoamericana de Ecología*. Vol. 1 pp. 31-45.
 - O'Boyle, E. (2010). The Acting Person: Social Capital and Sustainable Development. *Forum for Social Economics*, Vol. 40, No. 1, pp. 79-98.
 - O'Hara, P. (2006). The Economic Surplus, Disembedded Economy, and Nurturance Gap. The Contribution of James Ronald Stanfield to Political Economy. *Journal of economic issues* Vol. XL No. 2.
 - O'Hara, P. (2011). Stanfield's Concepts of Social and Political Economy: Introduction to the Special Issue. *Forum for Social Economics* Vol. 40, No. 1, pp. 1-5.
 - Ortega, A. (2010). *Crisis de la cafeticultura, estructura agraria, migración, descapitalización y Organización en zonas indígenas. Estudio de caso en el municipio de Huehuetla, Puebla*. Tesis del Colegio de Posgraduados, Institución de enseñanza e investigación en ciencias agrícolas Campus Puebla.
 - Patiño, R. (2016). La intensa cooperatividad: un marcador étnico relevante y revelador de la identidad de los totonacas. En *La estética y el arte de la academia a la academia*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras. Pp 101-117.

- Polanyi, K. (1976). El sistema económico como un proceso institucionalizado. *Clásicos y contemporáneos en Antropología* CIESAS- UAM-UIA. Recuperado de www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/Polanyi.pdf
- Polanyi, K. (1989). *La gran transformación*. Lam piqueta ediciones, Madrid España
- Participación de la Comisión Sexta del EZLN (2015). *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista* Volumen I. UAM-Xochimilco.
- Polanyi, K. (2017). *La gran transformación, los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica, Tercera Edición. México.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2007). *La otra verdad incómoda: la nueva geografía política de la energía en una perspectiva subalterna*. Reunión Grupo de Trabajo Hegemonías y Emancipaciones, del Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales CLACSO. Guadalajara, México.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis*, 8(22), 121-136.
- Porto Goncalves, C.W. y Leff, E. (2015). Political Ecology in Latin America: The Social Re-Appropriation of Nature, the Reinvention of Territories and the Construction of an Environmental Rationality. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, pp. 65-88. Recuperado de <http://revistas.ufpr.br/made/article/viewFile/43543/27087>
- Reuten, Geert. (2014). An Outline of the Systematic-Dialectical Method: Scientific and Political Significance. en T. Smith y F. Moseley, *Marx's Capital and Hegel's Logic. A Reexamination*, BRILL.
- Ricardo, D. (1994). *Principios de Economía Política y Tributación I*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodríguez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado, aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Revista Nueva Sociedad*, Núm. 256 Pp. 30-44.
- Rosas, M. (2012). Generación de excedentes y sustentabilidad en comunidades indígenas y campesinas. En *Glovalización versus desarrollo, nuevas condiciones para un proceso de cambio estructural viable y sustentable*. Colección Teoría y Análisis. Recuperado de <https://www.repositoriodigital.ipn.mx/handle/123456789/16752>
- Rosas, M. y Barlkin, D. (2009). Racionalidades alternas en la teoría económica. *Economía: teoría y práctica*. Nueva Época, Número 31.
- Santarcángelo, J. y Borroni, C. (2012). El concepto de excedente en la teoría marxista: debates, rupturas y perspectivas. *Cuadernos de Economía*, vol. XXXI, núm. 56, Pp. 1-20, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- SEDESOL (2017). Recuperado de http://diariooficial.gob.mx/SEDESOL/2017/Puebla_072.pdf
- Smith A. (2009). *Una investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Editorial tecnos, Madrid, España.
- Spash, C. (2012): New foundations for ecological economics. *Ecological Economics*, Núm. 77. Pp. 36-47. Recuperado de https://www.clivespash.org/wp-content/uploads/2015/04/2012_Spash_New_Foundations_EE.pdf
- Stanfield, R. (1974). A revision of the Economic Surplus concept. *Review of Radical Political Economy*, vol 6, 69-74. Recuperado de <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/048661347400600305>
- Stanfield, J. (2011). Some Social Economics Concepts for Future Research. *Forum for Social Economics* Vol. 40, No. 1, Pp. 7-17.
- Toledo, V. (2008). Metabolismos Rurales: hacia una teoría económico-ecológica de la apropiación de la naturaleza. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. Pp. 1-26.
- Toledo, V. (2011). La crisis de civilización es una crisis de las relaciones de la sociedad industrial con los procesos naturales, *Papeles* 110, 2011, 171-177. Recuperado de http://www.fuhem.es/media/ecosocial/File/Entrevistas/entrevista%20a%20Victor%20Toledo_b_M.%20DI%20DONATO.pdf
- Toledo, V. (2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. *Relaciones*. 136, pp. 41-71.
- Toledo, V., Garrido, D., Barrera-Bassols, N. (2014). Conflictos Socio-ambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México. *Ecología Política cuadernos de debate internacional*. Núm. 16, Barcelona. Pp. 115-124.

- Toledo, V., Ortiz, B. y Montoya, D. (2012). Las experiencias de sustentabilidad comunitaria en México: una visión panorámica. En Silva, E., Vergara, M. y Rodríguez, E. *Casos exitosos en la construcción de sociedades sustentables*. Universidad Veracruzana.
- Toledo, V. y Ortiz-Espejel, B. (2014). *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad una geopolítica de las resistencias bioculturales*. Universidad Iberoamericana Puebla, México.
- Villoro, L. (2003). *De la libertad a la comunidad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Wrenn, M. (2011). The Economic Surplus as a Fund for Social Change and Postneoliberal Governance. In *Forum for Social Economics* Vol. 40, No. 1, Pp. 99-117.

Anexos

Anexo 1

El excedente económico: un pasaje desde las corrientes teóricas.

El excedente en los fisiócratas

El contexto histórico donde nace la fisiocracia yace en la intelectualidad francesa del siglo XVIII, donde se asume la racionalidad para sustituir el sistema metafísico de conocimiento; con ello nace un nuevo régimen político para sustituir el poder basado en el deísmo, la revelación y lo sobrenatural por la evolución del sistema político dotado de legitimidad y democracia. Bajo este ambiente prerrevolucionario francés surge una corriente económica que exaltaba la supremacía de la agricultura y la libertad; siendo los fisiócratas Francois Quesnay y Anne-Robert Jacques Turgot los representantes del contenido económico de la *Enciclopedia*.

De acuerdo con Marx (1980), los fisiócratas son los verdaderos padres de la economía moderna por su análisis del capital dentro del régimen burgués, donde identifican las manifestaciones del capital en el proceso de trabajo y determinan las formas que asume en la circulación. Ellos veían a las formas burguesas de la producción como formas fisiológicas de la sociedad: emanadas de la misma necesidad natural de la producción e independientes de la voluntad⁶⁹.

Desde esta postura el excedente económico o producto neto⁷⁰, es una medida de riqueza en términos físicos; pero para comprender su noción del excedente, es necesario partir de lo que ellos consideraron la naturaleza del *valor*: primero, la concepción general del valor se haya en algo material, en la tierra y la naturaleza y no en una modalidad de existencia de la actividad humana; segundo, es una magnitud del valor de la capacidad del trabajo y; tercero, es una magnitud inalterable y determinada por la misma naturaleza⁷¹.

Marx (1980) señala que los fisiócratas ubican a la plusvalía (excedente) en la esfera de la producción directa, formulando la tesis de que sólo es productivo el trabajo que arroja la plusvalía y el trabajo agrícola es el único que se encuentra en esta categoría, ya que de todas las ramas de producción, la agricultura es la que revela la plusvalía: la suma de los medios de vida que el trabajador consume es menor a la suma de los medios de vida que produce; por esta razón el trabajo agrícola es para los fisiócratas el único trabajo productivo y la renta de la tierra es la única forma de plusvalía:

⁶⁹ Para Marx este fue un error por concebir esta ley abstracta a todas las formas de sociedad, cuando en realidad es una ley material que corresponde a una determinada fase histórica de la sociedad.

⁷⁰ La diferencia entre la cantidad de bienes totales producidos y el consumo de los trabajadores agrícolas. Cantidad de bienes superior a los utilizados como materia prima, como reposición del capital productivo, como pago de los asalariados y como beneficios de la explotación (en general como costes de la producción).

⁷¹ Los fisiócratas llegan a esta determinación por el valor de la capacidad el trabajo expresada en los medios de vida necesarios (suma de valores de uso); de ahí que su referencia sea el mínimo del salario para referirlo. De acuerdo con Marx (1980), este también es un error, ya que este se da por el grado de desarrollo histórico, siendo una magnitud cambiante.

- La renta de la tierra es una forma de plusvalía que no se encuentra en la industria y dentro de ella tiende a desaparecer; es una plusvalía sobre la plusvalía.
- El comercio exterior está determinado por la masa de productos agrícolas que los trabajadores agrícolas producen después de cubrir su propio consumo. Las personas que no se dedican al trabajo agrícola dependen de las fuerzas productivas de los agricultores.
- Toda plusvalía se basa en la productividad del trabajo; la capacidad del trabajo permite producir por encima de su propio valor para que las personas puedan hacer frente a su proceso de vida. Así el trabajo agrícola constituye un *don natural*; es decir, una fuerza productiva de la naturaleza.
- El valor y la plusvalía se derivan de la producción, por lo que empieza por una rama de la producción, donde los intercambios son entre hombre y naturaleza.

Como se puede apreciar, los fisiócratas centran la explicación de la riqueza social en la esfera de la producción material⁷²; respecto a esto cabe hacer algunas referencias de dos autores fundamentales para la corriente fisiocrática.

Por un lado se encuentra la obra de Quesnay, donde se aprecian los mecanismos que permiten incrementar el excedente y cómo se distribuye en la sociedad (flujo circulante entre las distintas clases sociales), donde el elemento clave de esta circulación lo conforma el excedente o producto neto que parte de la clase productiva a las demás clases (Domínguez, 2004). Quesnay describe un modelo de economía donde identifica tres clases sociales: La clase productiva (porque su trabajo genera excedente), constituida por los trabajadores agrícolas; la clase de los terratenientes (propietarios de la tierra); y, la clase estéril (la que su trabajo no agrega valor al proceso productivo), compuesta por los artesanos y los industriales (Ferrer, 2003).

Asimismo, en el *Tableau Économique* (1764)⁷³ de Quesnay, se hace referencia a la capacidad de incrementar el producto neto; se trata de un sistema que propone explicar cómo circula la riqueza entre las clases y cómo se crean las condiciones para la reproducción del producto anual de un país (Ferrer, 2003). Para ello, el componente altamente importante es la sociedad agraria quien genera este excedente pero el análisis circular de su distribución, lo recoge la división de clases donde la apropiación de éste tiene lugar por medio del establecimiento de impuestos que sufragan los gastos de administración, es decir la ganancia (reglas institucionales que permiten su apropiación) y por medio de la renta de la tierra que perciben los terratenientes (Domínguez, 2004).

Por otro lado, para Turgot (1844 en Marx, 1980) la agricultura es la única fuente de riqueza que al circular, le da vida a todos los trabajos de la sociedad, porque el trabajo agrícola es el único que produce por encima de los salarios; en este proceso la plusvalía aparece como parte del trabajo del cultivador (regalo de la naturaleza) pero donde en manos del propietario de la tierra deja de ser un regalo de la naturaleza para ser apropiación. Este elemento es

⁷² La relación del valor con la materia de acuerdo con Marx (1980), proviene de Paoletti (1771, en Marx, 1980), donde expone que la industria no puede llevar a cabo la multiplicación de la materia, ya que solo se limita a cambiarla de forma o modificarla.

⁷³ Esta obra intenta mostrar cómo la clase productiva y la clase estéril venden sus productos entre sí y gastan los ingresos monetarios de estas ventas: representa la renta nacional (Marx, 1980).

fundamental en Turgot, ya que se expone la lógica de la organización social capitalista en la cual la apropiación del excedente es fundamental.

Finalmente, algunas reflexiones respecto al excedente en los fisiócratas se centra en su naturaleza, distribución y apropiación. Sin duda es muy valioso el aporte de los fisiócratas y su perspectiva del excedente; sin embargo, para Marx (1980), la contradicción principal del sistema de los fisiócratas radica en que se presenta como una sociedad capitalista y se instaura en el marco de la sociedad feudal. En su análisis los fisiócratas no prestaron mucha atención en las actividades no agrícolas que contribuyen a elevar la productividad, por ello no distinguieron la ganancia del capitalista industrial⁷⁴, incluyendo los ingresos dentro de los costos de producción (confunden el incremento material de la agricultura con el incremento de los valores de cambio). En este sentido, el mundo de los valores monetarios representaba un reflejo del mundo físico, siendo este último la causa del excedente, por lo que el excedente monetario, solo representaba la precia existencia del excedente físico (Domínguez, 2004).

Por esta razón su noción de excedente no alcanza para explicar la ganancia generada en el proceso de circulación y los procesos de valorización del sistema capitalista. Cabe destacar que el contexto histórico de la teoría fisiócrata estaba permeado por la reciente transformación de los sistemas productivos y las nociones de libertad e igualdad, por lo que era comprensible esta apreciación del excedente.

El excedente para los Clásicos

Al igual que los fisiócratas, los clásicos se preocuparon por explicar la causa de la riqueza y el crecimiento económico; en ellos descansan los fundamentos de la economía política, y las bases de la ciencia económica de hoy día. La ciencia económica clásica todavía mantuvo como elemento central el papel de la creación del excedente económico para garantizar el crecimiento; sin embargo, su visión difiere de la perspectiva fisiócrata, ya que para los clásicos no sólo la agricultura es capaz de generar excedente, sino también en la manufactura; esta nueva consideración de la actividad económica tiene su base en la teoría del valor propuesta por los clásicos (Domínguez, 2004). Para ampliar estas ideas en este apartado se abordarán algunas nociones de la obra de Adam Smith y de David Ricardo, quienes abonan elementos para la discusión y análisis teórico del excedente.

De acuerdo con Marx (1980), Smith se encuentra fuertemente influenciado por la fisiocracia, donde a lo largo de toda su obra se puede apreciar esta característica y hace una certera determinación del valor de cambio de las mercancías⁷⁵. Un elemento de partida importante

⁷⁴ La ganancia para los fisiócratas es una especie de salario de grado superior que se le paga al capitalista (y que entra en los costos de producción); por ello no existe propiamente la ganancia del capital. Esta es la razón del porqué algunos fisiócratas justifican que la forma del interés del dinero es una clase se usura o que el capitalista dinerario puede comprar tierra y por tanto, renta territorial. Es así que la ganancia industrial y el interés dinerario son formas diferentes en bajo las que la renta de la tierra se distribuye entre las otras clases. Como se ha mencionado, la plusvalía se considera como un don de la naturaleza, dado que se considera la jornada de trabajo como una magnitud dada y no se toma en cuenta que el trabajador excede la cantidad de trabajo que en forma de salario percibe (Marx, 1980).

⁷⁵ Marx afirma esto porque en la exposición de Smith, al confrontarse los poseedores de las mercancías (vendedores y compradores), los intercambios no se realizan en la proporción de la cantidad de trabajo que representan; por lo tanto, el tiempo de trabajo no es la medida que regula el valor de cambio de las mercancías: la cantidad de trabajo y el valor de trabajo no son iguales, es decir, el valor de las mercancías no se regula por el valor del trabajo.

para la comprensión de su postura es su concepción del *valor* (Teoría del valor trabajo); Smith mantiene la determinación del valor de las mercancías que está dado por el tiempo de trabajo contenido en ellas:

“es evidente, por tanto, que el trabajo es la única medida universal y precisa del valor, o el único patrón mediante el cual podemos comprar los valores de distintas mercancías en cualquier tiempo y lugar...” (Smith, 2009:126).

Para Smith el valor de cambio del trabajo está en la medida del valor de las mercancías y el salario es igual a la cantidad de mercancías con las que se puede comprar determinada cantidad de trabajo; por lo que el trabajo también es una mercancía⁷⁶. La riqueza reside en la cantidad de trabajo social que dispone el poseedor de las mercancías; es decir, la riqueza ya no consiste en el producto del trabajo sino en la cantidad de trabajo ajeno que este producto puede disponer: trabajo social que puede comprar con la mercancía; en otras palabras, valor de cambio⁷⁷.

Smith (2009) describe un proceso en el cual la riqueza se genera a partir de que algunos acumulan cierto capital, entonces tienen la posibilidad de emplear a otras personas proporcionándoles adelantos de materias primas; y una vez generado e intercambiado su producto (cambiado por trabajo, dinero u otras mercancías), debe quedar ganancia para el empresario por haber arriesgado su capital, después del pago por los materiales y los salarios de los trabajadores⁷⁸. Es aquí donde el valor que se le agrega a las materias primas se divide en dos: la que cubre los salarios y la que cubre la ganancia del patrón que obtiene lo invertido en materiales y en salarios. Acorde a esto, Marx (1980) considera que Smith ha reconocido el verdadero origen de la plusvalía ya que expresa que al trabajador no le pertenece íntegro el producto de su trabajo y que tiene que compartir su valor con el dueño del capital (una parte del trabajo añadido a la mercancía es un trabajo no retribuido, por ello la ganancia brota de la venta); por lo que en realidad la mercancía no se vende por más de lo que vale.

Además de esta forma de la plusvalía, Smith expone otra forma: la renta de la tierra en cuanto a propiedad territorial; el trabajador tiene que ceder parte de su producto al terrateniente. En cuanto al interés del dinero, los impuestos e ingresos derivados, para Smith estos se derivan de la ganancia y la renta de la tierra, es decir, al tiempo de trabajo no retribuido. Entonces la ganancia y la renta de la tierra son deducciones del producto del trabajador, pero esta deducción solo es parte del trabajo excedente, una vez cubierto el salario⁷⁹; de esta forma, el concepto de plusvalía de Adam Smith, se extiende a todas las esferas del trabajo social (Marx, 1980). Así Smith concibe la *plusvalía (plustrabajo) como el excedente del trabajo realizado en la mercancía por encima del trabajo retribuido*.

En términos agregados, por tanto, el objetivo de crecimiento económico se alcanzaría, a través de dos vías: la primera, facilitando la especialización en el trabajo y el incremento de

⁷⁶ El trabajo tiene un precio real y un precio nominal. El precio real es la cantidad de cosas necesarias y útiles que puede adquirir y el nominal es su referente en dinero; pero un trabajador estará bien o mal remunerado en función del precio real, no del nominal (Smith 2009:123).

⁷⁷ Específicamente, tiempo de trabajo necesario para producir las diferentes mercancías (Marx, 1980).

⁷⁸ El valor de un bien tangible estaba directamente relacionado con la remuneración de todos los factores productivos (trabajo, tierra y capital) que han sido empleados en su producción (Domínguez, 2004).

⁷⁹ La ganancia y la renta de la tierra (capital y la propiedad territorial) desde esta perspectiva no pueden ser fuentes de valor (Marx, 1980).

la productividad mediante el ensanchamiento de los mercados y, la segunda, destinando el producto neto (excedente) a la acumulación de capital, estimulando de este modo el desarrollo del conjunto de actividades productivas (Domínguez, 2004).

Finalmente, cabe destacar que a pesar de que Smith plantea la ganancia y la renta de la tierra como formas de la plusvalía, más adelante equipara la plusvalía (excedente) como forma de la ganancia; es decir no lo concibe como la parte del capital que lo genera, sino como un remanente del valor global del capital adelantado (materias primas y salarios). Ante esto Marx (1980), hace una fuerte crítica al trabajo de Smith llamándolo *el elemento vulgar* de su teoría.

Ahora, compete hacer un esbozo de las aportaciones de David Ricardo. Comúnmente reconocido por sus teorías del valor-trabajo, la renta y las ventajas comparativas, también hizo aportes en los campos de la distribución, crecimiento, tributación, política monetaria y deuda pública. Ricardo abordó principalmente el problema de la articulación de los precios y la formación de los diversos ingresos provenientes del excedente y la tasa de rentabilidad de los capitalistas.

Ricardo parte de la determinación del valor de cambio de las mercancías por la cantidad de trabajo (Teoría del valor-trabajo):

“El valor de un artículo, o sea la cantidad de cualquier otro artículo por la que puede cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción y no de la mayor o menor compensación que se paga por dicho trabajo.” (Ricardo, 1994:9);

Es decir, comparte la noción de Smith respecto a la concepción del *valor*⁸⁰; define que el valor de la mercancía lo determina no solo el trabajo aplicado a ella, sino también el trabajo contenido en los instrumentos y herramientas necesarios para producirlas. Aunque también está presente la noción de la *escasez*, donde afirma que el valor de algunos bienes está determinado por su escasez, ya que no existe trabajo que pueda incrementar su cantidad⁸¹ (Ricardo, 1994).

Para explicar las ganancias Ricardo utiliza la idea de la *tasa general de ganancia* (ganancia media de la misma magnitud, la ganancia está relacionada a la magnitud de capitales invertidos en diferentes esferas de la producción); significa que a pesar de las diferentes proporciones de la composición orgánica de los capitales, estos siempre producen una ganancia proporcional a su magnitud y la plusvalía que arrojan está determinada por la cantidad de trabajo no retribuido que absorben; asimismo, la plusvalía depende del capital invertido en salarios (pero no de la magnitud absoluta del capital); es decir, la ganancia se

⁸⁰ Ricardo (1994) coincide con Smith, respecto a que el valor tiene dos significados: uno que expresa la utilidad de un objeto (valor de uso) y un segundo que se refiere a la capacidad de comprar bienes (valor de cambio). La utilidad no es la medida del valor de cambio pero sí es esencial.

Cabe diferenciar *el valor relativo* y *el valor*: el primero es el valor de cambio, es decir, el poder de obtener otros bienes; y el segundo es la cantidad relativa de mercancías producidas por el trabajo, lo que determina el valor relativo (Marx, 1980).

⁸¹ El valor que obtienen los bienes por su utilidad lo adquieren por dos vías; la primera, que se obtiene de su escasez y la segunda, de la cantidad de trabajo requerida para obtenerlos.

obtiene con base a la capital variable, es decir la parte de capital que se invierte en salarios (Marx, 1980).

En cuanto a la renta de la tierra, Ricardo (1994:52) la define como: “...*compensación que se paga al propietario de la tierra por el uso de sus energías originarias e indestructibles...*”. La renta es lo que se paga por el permiso de invertir capital en el elemento tierra (la tierra es el elemento de la producción, los valores de uso se encuentran depositados en la tierra, los cuales haya que apoderarse a través del trabajo). El precio de los productos es lo que determina la renta y no el producto mismo o la tierra, con esto elimina la concepción de los fisiócratas de considerar la renta como la única forma de excedente (Marx, 1980).

Asimismo, utiliza el término de *renta diferencial* para referirse a las ganancias extras que obtiene el capitalista en cualquier rama industrial, a un precio de mercado dado; cuyas condiciones de producción vigentes resultan más ventajosas⁸². El valor del producto agrícola obtenido en la peor tierra equivale al precio de costo del producto; por lo que la renta diferencial proviene de las tierras mejores; por lo tanto, es la ganancia extra que como consecuencia de ser idéntica a la plusvalía en todas las esferas de la producción arrojan a los capitales invertidos en condiciones superiores a las medias (Marx, 1980).

La renta diferencial se explica por el descenso en la productividad de la agricultura; esto es, se hace necesaria la incorporación de tierras para la agricultura, en las cuales la producción es cada vez es menor aumentando el valor de cambio de los productos agrícolas; de esta forma, la renta diferencial aumenta a medida que se incorporan nuevas tierras a la producción (tendencia necesaria por el incremento de la población y el aumento de la demanda de alimentos). Cabe señalar que la propiedad territorial no es restricción para la inversión ilimitada de capitales en la tierra, pasando de las mejores a las peores tierras.

Aquí la industria y la agricultura se diferencian porque en la primera, la ganancia es para el capitalista siendo adquirida y gastada enseguida por el fabricante, mientras que la segunda es para el terrateniente y la ganancia se mantiene por largo tiempo por la base natural permanente que se encuentra en las diferencias de la tierra y la composición orgánica del capital es la misma en la industria y en la agricultura⁸³

Para concluir con las aportaciones de Ricardo es importante señalar el papel de la clase capitalista, ya que la consideraba motor de la economía; en contraste, consideraba que los terratenientes al ir acumulando capital derivado de la renta diferencial, percibían una mayor parte de los beneficios del producto y dado el precio de los salarios⁸⁴, existía una limitación para el crecimiento económico (los beneficios tendían a ser muy pequeños respecto a la masa de capitales movilizados). La distribución del ingreso en el largo plazo mostraba una tendencia: el aumento de la renta de la tierra y con ello el aumento del valor de los productos,

⁸² El valor de la mercancía de cierta esfera de producción se determina por lo que cuesta la mercancía producida en las condiciones medias de la rama que se trata y no por la cantidad de trabajo que ha costado como mercancía.

⁸³ Para Marx este es un error ya que equipara la productividad del trabajo de la industria con el de la agricultura, negando el grado de desarrollo histórico dado, a la vez que admite un descenso en la productividad de la agricultura, convirtiéndola en una ley de desarrollo.

⁸⁴ El precio natural del trabajo lo consideró como una mercancía al igual que Smith: “...*precio necesario que permite a los trabajadores, uno con otro subsistir y perpetuar su raza, si incremento ni disminución.*” (Ricardo, 1994:71).

esto afectaría el valor del salario que tenderían a subir relativamente, bajando los beneficios del capitalista.

Con estas nociones se concluyen las aportaciones de Smith y Ricardo, importantes representantes de los clásicos. Sin duda sus aportaciones son muy importantes y abonan otros elementos al concepto de excedente en cuanto a: ubicarlo en la esfera de la circulación, aparecen nuevos elementos como la *ganancia* y algunas de sus manifestaciones (como la tasa de ganancia), se habla de la distribución de los beneficios, se hace más evidente la participación de las clases sociales en cuanto a su generación, distribución y apropiación, se amplían las nociones del *valor* y se trata de explicar los precios, entre muchos otros elementos más, con la finalidad de explicar el crecimiento económico.

Sin embargo, para una explicación más completa del excedente económico en el marco del sistema capitalista, aún faltan elementos en cuanto a su participación financiera, en cuyo caso, Marx se encarga de sentar las bases para este análisis.

El excedente para Marx

La categoría central de la obra de Marx es la plusvalía, como una teoría abstracta del excedente (la plusvalía es la forma que adopta el producto social excedente en una sociedad capitalista). Este autor devela la base de relación de las clases sociales a partir de la generación de excedentes y su problema central: su apropiación; donde su análisis lo lleva a centrar las bases de la reproducción del sistema capitalista y a la situación antagónica entre capitalistas y trabajadores (que es lo que determina el modo en que el nuevo producto social excedente es distribuido). Hay que resaltar que para Marx la economía es sobre todo, política ya que se trata de relaciones sociales, además de manifestar un enfoque interdisciplinar que resultó en un método de análisis distinto para el estudio de la economía: el materialismo histórico⁸⁵.

Marx se basó en la teoría del valor trabajo que sin duda refleja una importante influencia de la perspectiva de Ricardo, pero encuentra la esencia del sistema capitalista en la producción. Su punto de partida es la *mercancía*, donde define *valor de uso* y *valor de cambio*: el primero se refiere a la utilidad que tiene un objeto, de acuerdo con Marx (1999), se refiere a la materialidad misma de la mercancía (contenido material de la riqueza de toda sociedad); en tanto que el segundo, Marx concluye que el elemento común que permite el intercambio para todas las mercancías es ser producto del trabajo humano y esta cantidad de trabajo es lo que determina su *valor*, medido en el tiempo empleado por los trabajadores para producir las mercancías (este es el argumento de la teoría del valor-trabajo que toma de Ricardo); sin embargo, la medida adecuada del valor de cambio está determinado por la cantidad o tiempo de *trabajo socialmente necesario*⁸⁶ para su producción.

⁸⁵ Aunque existe otra interpretación del método que utilizó Marx, este método es la dialéctica sistémica o lógica sistémica; autores como Arthur (2002) y Reuten (2014) aportan interesantes reflexiones en cuanto al método de presentación de Marx.

⁸⁶ El palabras de Marx (1999:6,7), el trabajo socialmente necesario es “...*aquel que se requiere para producir valor de uso cualquiera en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad.*”. Asimismo, distingue el trabajo concreto como aquel que produce distintos valores de uso; el trabajo abstracto como el productor de valores de cambio (el trabajo cuantificable e intercambiable); el trabajo simple el que emplea la simple fuerza de trabajo del hombre común; y, el trabajo complejo que se refiere al trabajo simple potenciado o multiplicado (Erice, 2013).

La esencia oculta tras la apariencia externa de las relaciones de mercado es el llamado *fetichismo de la mercancía* que se refiere a que la relación entre objetos materiales, es la relación social concreta establecida entre los mismos hombres. No se trata de las relaciones sociales de personas en sus trabajos, sino de relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas. En cuanto a la *forma dinero*⁸⁷ no es más que el reflejo adherido a una mercancía (desdoblamiento de la mercancía, en mercancía y dinero): “*El dinero como medida de valores, es la forma o manifestación necesaria de la medida inmanente de valor de las mercancías: el tiempo de trabajo.*” (Marx, 1999:56); es decir, el dinero es una mercancía (capital), pero no es el valor, sino la forma específica del valor.

Históricamente el valor se despliega de distintas formas, desde las más simples M-M, mercancía por mercancía; a más avanzadas M-D-M, mercancía que se vende y obtiene dinero con el cual se compra otra mercancía. Particularmente en el modo de producción capitalista, la forma más desarrollada del valor está en donde el dinero asume un equivalente general a la mercancía D-M-D’ en la cual el dinero sirve para comprar mercancías que volverán a transformarse en dinero tras una venta posterior; este es el funcionamiento de la circulación del dinero como capital, donde D’ es mayor a D y el incremento obtenido (D’-D), es la plusvalía o plusvalor⁸⁸ (Erice, 2013).

Este incremento no proviene de la circulación de las mercancías, sino de una fase anterior, es decir de la producción, es la parte del trabajo que no ha sido pagada por el capitalista; se trata de la plusvalía que proviene de la parte del producto social que, habiendo sido generada de manera directa por la clase trabajadora, excede lo que ésta necesita para reproducirse y es apropiada por la clase capitalista; para explicar esto Marx divide el tiempo de trabajo en “tiempo de trabajo retribuido” (o trabajo necesario) y “tiempo de trabajo no retribuido” (o trabajo excedente), siendo la plusvalía el tiempo de trabajo no retribuido que el asalariado deja en manos del capitalista. Así la plusvalía es la forma que adopta el producto excedente⁸⁹ en una sociedad capitalista y su fuente se halla en la explotación del trabajador (Santarcángelo y Borroni, 2012).

De esta forma la conversión de D a D’ se obtiene en el proceso de producción, pero se *realiza* en el intercambio, dándose su *valorización*⁹⁰ (que es lo que lo convierte en capital). Las mercancías y el dinero funcionan como simples modalidades de existencia del valor, que a través de un proceso de cambio constante de formas de dinero y mercancía, varía su magnitud automáticamente, valorizándose a sí mismo (Marx, 1999). En este sentido, la renta de la tierra, el capital mercantil o el usurario no crean plusvalía, son solo diferentes nombres para

⁸⁷ Para Marx el dinero permite activar la circulación de los productos, funciona como medida de valor, medida de pago y puede ser objeto de atesoramiento. El dinero no es una relación entre objetos, sino es una materialización de las relaciones sociales (Erice, 2012).

⁸⁸ Esto es el surgimiento de desigualdad cuantitativa, resultado de las relaciones económicas (Cataño, 1995).

⁸⁹ Es la parte del producto en el que se materializa la plusvalía, su magnitud se mide por la proporción que guarda con la parte del producto en que toma parte el trabajo necesario; entonces el nivel de la riqueza se da por la magnitud relativa del trabajo excedente (Marx, 1999).

⁹⁰ Es la relación que permite crear un valor mayor que el salario pagado, se trata de una desigualdad cuantitativa entre las dos cantidades de valor asociadas a la fuerza de trabajo, es decir, el valor que se crea y el valor que se recibe. “...*mientras que la magnitud del valor creado depende de un acuerdo social sobre la extensión de la jornada (proveniente del conflicto de clases), el salario está determinado por el valor de la canasta que reproduce la fuerza de trabajo de acuerdo con los hábitos y necesidades de los obreros.*” (Cataño, 1995:29).

designar a la plusvalía generada en el proceso productivo, son parte del trabajo no retribuido materializado en la mercancía; asimismo, para que se lleve a cabo la valorización y la mercancía *fuerza de trabajo* pueda ser vendida, se requieren dos condiciones necesarias que normalicen las relaciones entre trabajador libre y capitalista libre: la primera que la persona a quien pertenece la fuerza de trabajo, sea propietario libre de su capacidad de trabajo; y la segunda, que el poseedor de la fuerza de trabajo no sea poseedor de otras mercancías más que de su propia fuerza de trabajo (Erice, 2013).

Ahora, en cuanto a la producción de la plusvalía, Marx (1999:165) se refiere a la *cuota de plusvalía* o tasa de plusvalía como “...*expresión exacta del grado de explotación de la fuerza de trabajo por el capital o del obrero por el capitalista*”, (relación entre la cantidad de plusvalía producida (trabajo excedente) y el capital variable invertido (trabajo necesario). Por otro lado, *la tasa de ganancia* muestra los beneficios que obtiene el empresario (relación entre plusvalía obtenida y capital total invertido), esto es, el incremento de valor obtenido en el proceso productivo, en relación con el capital adelantado y fuerza de trabajo⁹¹.

La producción de la plusvalía aparece en dos formas distintas una de ellas es la *plusvalía absoluta* que se obtiene mediante el incremento del valor producido, sin cambiar la jornada laboral por lo que el trabajador recibe lo necesario para reproducir su fuerza de trabajo⁹²; y la *plusvalía relativa* que es disminuyendo el tiempo de trabajo necesario⁹³; esta última vía es la más recurrida por el capitalista, mejorando tecnologías que reducen el tiempo de trabajo socialmente necesario en la producción.

Como se puede apreciar, la producción es conducida por la clase capitalista con el objeto de obtener ganancias e incrementarlas; el sistema busca expandirse, por ello, su lógica es acumular capital; en este sentido, la expansión del sistema da lugar a los conceptos de *reproducción simple* y *reproducción la ampliada* del capital; en la primera la plusvalía es consumida por el capitalista en su totalidad (reposición periódica del capital empleado, manteniendo el nivel inicial, no reportando excedente, o en caso de producirlo no sería empleado productivamente), mientras que en la segunda implica la expansión del sistema (además de la reposición del capital usado, existe un excedente en la producción, cuyo fin es incrementarla (Santarcángelo y Borroni, 2012).

Finalmente, algunos aspectos importantes que cabe acentuar en cuanto a la perspectiva de Marx, es que colocó el concepto de excedente económico en su perspectiva histórica, al demostrar que este asume distintas formas de acuerdo a la sociedad de que se trate. En cuanto al sistema de producción capitalista, considera que la sociedad descansa en una desigualdad que no se resuelve por la igualdad jurídica ni política: las clases sociales se estructuran conforme a la posición que guardan respecto a los medios de producción, de esta forma, las clases que distingue son *la clase burguesa* (los capitalistas) y *la clase proletaria* (los

⁹¹ En este proceso de producción de la plusvalía Marx distingue el trabajo productivo y el improductivo, siendo el primero aquel que produce plusvalía para el capitalista, en cuanto que el segundo no la produce (Erice, 2013).

⁹² Esto se puede hacer de dos formas: prolongando la jornada de trabajo (para que se produzca una mayor proporción del trabajo excedente) o que el trabajador realice un trabajo más exhaustivo. Sin embargo esto tiene límites físicos e históricos (Erice, 2013).

⁹³ Esto se puede hacer de dos formas: reducir el tiempo socialmente necesario para producir los valores de uso que consume el obrero o reducir la cantidad de estos mismos valores de uso (Erice, 2013).

trabajadores)⁹⁴; que como se puede deducir, conforme a lo ya expuesto, se encuentran en posición antagónica. Por tanto, su teoría del excedente, debía explicar y evidenciar esta realidad, esta es la razón del porqué es el núcleo de la descripción marxista del capitalismo (Cataño, 1995). Pone de manifiesto que el capital es la materialización de un conjunto de relaciones sociales, cuya finalidad es su valorización, es decir generación de plusvalía; pero inherente a esto se encuentra la tendencia a acumularse, donde la acumulación se convierte en motor de una extensión constante de la producción y de las relaciones sociales en las que se basa.

El excedente para la teoría neoclásica

Ahora compete esbozar la perspectiva del excedente a partir de la teoría económica dominante, cuyo paradigma se ha legitimado como marco predilecto para explicar la realidad económica de nuestros días. En principio, es importante señalar que desde esta corriente teórica no existe noción de excedente; a partir de la llamada *revolución marginalista*, comenzó a hacerse un profundo desencuentro con la perspectiva del excedente de la economía clásica y de la economía política. Se ha considerado que la corriente marginalista es continuidad de los clásicos por algunas similitudes. Sin embargo existen diferencias fundamentales en las teorías del valor, distribución y producción.

Hacia finales del siglo XIX la fuerte inversión en los sistemas de producción modificaron sustancialmente las estructuras económicas del mundo; la instauración mundial del sistema de mercado y la confrontación de las grandes potencias para la repartición económica y política del mundo culminó con la primera guerra mundial; asimismo, el mundo científico se encontraba fuertemente influenciado por el positivismo, que exigía la validación de toda teoría a través de la contrastación empírica. Bajo este contexto surge la revolución marginalista, cuyos principales fundadores fueron Jevons (1835-1882), Menger (1840-1921), y Wallras (1834-1910); quienes plantearon que para construir una ciencia económica realmente científica había que dilucidar las leyes naturales que la rigen. Pero fue principalmente, Alfred Marshall (1842-1924) y su noción del equilibrio parcial cuando adquiere la connotación de *economía neoclásica*⁹⁵ (Etxezarreta, 2004).

La sociedad se considera como organismo natural que a través de la acción racional de los individuos se logran asignar los recursos existentes, logrando el ideal de justicia social; de acuerdo con Jiménez (2013), se trata de un axioma bajo el principio moralizador de la naturaleza individualista que conlleva a un espontáneo fin social óptimo. Ahora bien, para explicar esto, en primera instancia es necesario asentar un principal rompimiento con los

⁹⁴ “...Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados modernos, que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir. (Nota de F. Engels a la edición inglesa de 1888)...” (Marx y Engels, 2011:30).

⁹⁵ Marshall es el primero en elaborar una ley de la demanda en el campo de la economía neoclásica. Toma la noción de costos de producción de Smith y Ricardo (donde el precio está conformado por la suma de las tasas naturales de la renta, la ganancia y el salario) y la complementa con la de la utilidad marginal decreciente de Jevons, Walras y Menger; es decir, la renta, la ganancia y el salario son retribuciones (precios) de la tierra, capital y trabajo respectivamente, donde su valor está determinado de igual forma que cualquier otro precio: por la utilidad que estos reportan (cada individuo comprará la satisfacción que le otorga su ingreso (salario beneficio o renta), con el sacrificio o desutilidad (trabajar o arriesgar el capital).

clásicos y con Marx, que se encuentra en el desplazamiento de la teoría del valor trabajo por la teoría de la utilidad⁹⁶:

“[...] el valor depende enteramente de la utilidad. Las opiniones dominantes consideran el trabajo antes que la utilidad como el origen del valor. Y hay incluso quienes sostienen de forma inequívoca que el trabajo es la causa del valor. Yo muestro, por el contrario, que basta con perfilar cuidadosamente las leyes de la variación de la utilidad como dependiente de la cantidad de mercancía en nuestro poder, para llegar a una teoría del intercambio satisfactoria, de la cual las leyes ordinarias de la oferta y la demanda son una consecuencia necesaria. Esta teoría está en armonía con los hechos, y allí donde aparentemente hay alguna razón para creer que el trabajo es la causa del valor, obtenemos una explicación para tal razón. A menudo se observa que el trabajo determina el valor, pero sólo de una manera indirecta, por medio de la variación del grado de utilidad de la mercancía a través de un aumento o limitación de la oferta.” (William Stanley Jevons, La teoría de la economía política, Piramide, Madrid 1871, pags. 67-68)

Para Jevons y Menger, el valor depende totalmente de la utilidad ya que consideraban que no importaban los costes en lo que se incurría para producir la mercancía, ya que cuando se lleva al mercado, su valor solo dependería de la utilidad que el comprador esperaba recibir; sin embargo, para Walras y Marshall, las mercancías son consideradas como “útiles y escasas”, las cuales adquieren un precio en función del mercado (única instancia para determinar los valores de cambio); el precio de cada mercancía dependerá de la cantidad disponible en el mercado (oferta) y de la riqueza de los individuos, así como de sus preferencias o utilidad esperada (demanda)⁹⁷. Asimismo, los precios de mercado oscilarán en torno al *equilibrio*⁹⁸: se asume que la economía tiende a situaciones de equilibrio como resultado de natural de la acción de los mercados (óptimo social). La teoría del equilibrio general⁹⁹, es originaria del sistema de ecuaciones de Walras que afirma que todos los consumidores pueden gastar sus ingresos según sus preferencias y todas las empresas pueden vender sus productos, cubriendo al menos los costes de producción; de la misma forma sucede con todos los factores ofrecidos en el mercado que se utilizan para la producción de dichos productos (Jiménez, 2013).

En el caso de los precios de la renta, el capital y la fuerza de trabajo se determinan también por la oferta y la demanda; es decir, son consideradas como mercancías que se pueden sustituir unas por otras. Por ello, corresponden a las “justas” retribuciones que perciben quienes participan en la producción de los bienes (el trabajador, el capitalista y el dueño de

⁹⁶ Este concepto fue acuñado por los economistas para establecer un indicador del bienestar de los individuos, determinado por la relación entre el consumo de bienes y la satisfacción derivada de dicho consumo (Mayorga, 2010).

⁹⁷ Los precios de los neoclásicos determinados por la ley de oferta y demanda provienen de la noción de los clásicos, particularmente de Smith, quien se refería al proceso de competencia como la ley de oferta y demanda o mano invisible del mercado.

⁹⁸ La tesis del Equilibrio general es una base fundacional de la economía neoclásica ya que se asume que si el interés personal es el que guía las acciones individuales y este conlleva a un estado de bienestar social superior, deberá de existir necesariamente un resultado final de equilibrio coherente (Jiménez, 2013).

⁹⁹ Los padres modernos de esta teoría son Kenneth J. Arrow y Gerard Debreu, quienes lo demostraron matemáticamente en su artículo «Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy» en *Econometrica. Journal of the Econometric Society*, vol. 22, num. 3, julio 1954. (Etxezarreta, 2004).

la tierra); lo que significa que cada uno de los factores de producción es retribuido según lo que aportan al proceso productivo o, en otras palabras, según su *productividad marginal*¹⁰⁰. Si cada factor que interviene en la producción, es retribuido por una compensación equivalente a lo que produce, entonces el valor de la producción total resulta repartido en la remuneración de dichos factores¹⁰¹. Esta es la razón por la cual no queda ningún excedente que pueda apropiarse; por lo que sólo hay que determinar las causas que hacen variar los niveles la productividad marginal; asimismo, de aquí se deriva el por qué a la teoría marginalista no le interesan las causas del valor sino el problema de la distribución de recursos escasos (Etxezarreta, 2004).

Entonces, en la corriente neoclásica el excedente deja de tener sentido, porque en este nivel de análisis incluso la inversión no parece tener su origen en un excedente social sino en una decisión de ahorro individual. La noción de excedente económico, desde entonces, fue parcialmente reemplazada por las de inversión y ahorro, categorías que oscurecen su origen social de producción y apropiación. Aunque cabe destacar que Marshall (2005) habla de un excedente del consumidor y del excedente del productor; el primero se refiere a la diferencia entre el precio que el consumidor estaría dispuesto a pagar por una mercancía y el que realmente paga por ella; en tanto que el segundo es la diferencia entre los ingresos que percibe el productor menos los costes. Estos excedentes son una medida económica de la satisfacción, por lo que como tal no se trata de un recurso económico.

La consecuencia de esta perspectiva que excluye el excedente es la desaparición de las clases sociales (a nivel teórico implicó que la corriente marginalista cambiara el objeto y contenido de estudio que la economía política planteara previamente); entonces, se elimina el análisis de la economía dentro de un contexto histórico y las relaciones sociales particulares de cada sociedad. Esto conduce a la economía al espacio de las ciencias naturales y la aleja de sus dimensiones sociales; y, dado que se elimina el factor social, se recurre a una explicación de tipo psicológica para explicar el comportamiento de los individuos (agentes)¹⁰²: se valoriza subjetivamente los bienes en función de la utilidad¹⁰³ y racionalidad¹⁰⁴.

En síntesis, la teoría neoclásica se centró en determinar cómo a partir de la conducta racional de los individuos el sistema de mercado puede distribuir los recursos escasos existentes para satisfacer las necesidades sociales. Pero su fundación es axiomática, generando una serie de supuestos acerca de la *naturaleza* de la sociedad, los individuos y del funcionamiento de la

¹⁰⁰Esto solo puede lograrse en cuanto operen libremente los mecanismos de mercado, ya que sin intromisiones externas, el nivel de producto y de empleo, son de pleno empleo (Maya, 1993).

¹⁰¹ Esto refleja la noción de la teoría marginalista en cuanto al sistema económico encaminado a la justicia social.

¹⁰² La metodología utilizada por la corriente neoclásica se conoce como individualismo metodológico; que consiste en explicar un fenómeno social en términos de la conducta individual; asimismo, rechaza los factores institucionales u otras fuerzas involucradas en el moldeamiento de la conducta de los individuos, es decir de sus preferencias (Maya, 1993). Un mayor hito en términos metodológicos, vigente en la actualidad es la propuesta predicciónista de Friedman de su artículo “La economía Positiva” donde afirma que el realismo de los supuestos es irrelevante, ya que el valor científico de las teorías está en su grado de predictibilidad. En esta postura se ha fundamentado la propuesta neoclásica del equilibrio general, los postulados de racionalidad y la noción del mercado (Gil y Torres, 2009).

¹⁰³ La concepción de la utilidad se aloja en la idea de que los individuos buscan su propio beneficio y con ello resultan ser egoístas, haciendo de la teoría neoclásica, una teoría del individualismo metodológico (principio moralizador de la naturaleza individualista).

¹⁰⁴ La racionalidad como paradigma fundamental de la teoría económica que explica el comportamiento social y económico del agente (Jiménez, 2013), que se concreta en la maximización del beneficio y optimización.

economía. Esto ha generado múltiples cuestionamientos, así como intentos de hacer reformulaciones que se apeguen más a la realidad de los fenómenos económicos (como la corriente keynesiana de los años cincuenta); sin embargo, también ha habido reformulaciones de la misma corriente neoclásica (como es el caso de los monetaristas que en esencia comparten los mismos principios); resultando que en la actualidad la corriente teórica que prima sobre la explicación de la realidad económica es la neoclásica y más allá de eso, es el reflejo de la sociedad capitalista de hoy.

Algunas de las diferencias esenciales con la economía clásica y política son: la primacía de la distribución sobre la producción; el predominio del equilibrio contra los problemas de crecimiento; y, el subjetivismo que explica la economía conforme a preferencias y comportamientos individuales (en función de la *utilidad*), frente a la visión de la realidad económica objetivista. El estudio de la economía como un todo, cambia al análisis del comportamiento económico, basado en fundamentos microeconómicos; quizá esta sea la razón del porqué el concepto del *homo economicus*, hace fiel representación del individuo racional y maximizador de los recursos que busca su propia utilidad (tanto si es empresario o trabajador) al margen y por encima de la estructura social (Erice, 2013).

Anexo 2

Una construcción *desde abajo*: la voz de los sujetos de estudio para la comprensión de la metodología de la investigación de campo

Es posible que sean insuficientes mis habilidades de concreción para poder dar una idea precisa y clara del trabajo de campo, donde quede plasmado el vínculo metodológico con el análisis final que se muestra en los resultados de esta tesis; y al mismo tiempo, pueda dar cuenta de la participación de los actores sociales que fueron objeto del estudio. No obstante, a continuación hago una exposición narrativa de las etapas o categorías de análisis que fueron surgiendo a lo largo de la investigación, esperando que pueda compartir con el lector algo de las vivencias, del trabajo comunitario y de la experiencia etnográfica.

El siguiente cuadro muestra a grandes rasgos el rumbo que tomó la investigación a lo largo de cada estancia de campo. Cabe destacar que no existió una planeación concreta previa, ya que las temáticas se desarrollaron conforme fue avanzando el trabajo. En función de cada etapa, trataré de exponer algunas de las vivencias que dieron luz al análisis teórico de la tesis.

Estancia	Actividades/ Dinámicas relevantes en la comunidad	Actividades de acción- participación	Conceptos, Categorías, temáticas analizadas o trabajadas	Herramientas metodológicas /Fuentes principales
1ra. Estancia marzo-mayo 2016	• Cosechas (mayo, junio)	• Impartir clases en el Colegio Paulo Freire	• Historia del lugar • Características generales de la población	• Bitácora/estudiantes y profesores del Colegio Paulo Freire
2da. Estancia junio-julio 2016	• Término de clases y salida de las escuelas • Época de siembra	• Impartir clases en el Colegio Paulo Freire • Apoyo para evento de salida de la generación 2014-2016 del Colegio Paulo Freire	• Historia del lugar - Los antecedentes de la OIT • Características generales de la población - Profundización en aspectos culturales • Organización	• Bitácora, diario de campo, cámara fotográfica / Estudiantes del colegio Paulo Freire y profesor Edmundo Barrios; vecinos cercanos a mi domicilio
3ra. Estancia agosto-septiembre 2016	• Cosecha de pimienta • Fiesta patronal (6 de agosto)	• Impartir clases en el Colegio Paulo Freire • Apoyo para “despicar pimienta”	• Historia del lugar - La lucha de la OIT y el movimiento indígena de la Sierra - Separación de la OIT y la Nueva San Salvador • Organización comunitaria • Introducción del concepto de excedente	• Diario de campo, grabadora/ Prof. Edmundo Barrios, expresidentes municipales indígenas, dirigentes actuales de la OIT y del CESIK
4ta. Estancia febrero-marzo 2017	• Ninguna relevante	• Impartir clases en el Colegio Paulo Freire • Apoyo para asistir a las juntas de la supervisión de la Zona Escolar (jornadas de	• Organización comunitaria - Identificación de las formas de cooperación, solidaridad y trabajo comunitario) • Identificación del patrimonio comunitario	• Diario de campo, grabadora/ Prof. Edmundo Barrios, Estudiantes del Colegio, dirigentes del juzgado indígena, del centro ecoturístico

		capacitación que se denominan “Academias”)		indígena y de Niños totonacos
5ta. Estancia noviembre-diciembre 2017	• Festejo de día de muertos • Época de siembra (diciembre-enero) • Cosechas • Festejo del 12 de diciembre, relacionado al festival del café	• Impartir clases en el Colegio Paulo Freire • Apoyo para el festejo de día de muertos	• Organización comunitaria y su relación con el uso de los recursos que dispone la comunidad • Identificación del patrimonio comunitario y su vínculo con la organización y el trabajo	• Diario de campo, cámara fotográfica/ Profesores, estudiantes y padres de familia del colegio Paulo Freire, vecinos cercanos a mi domicilio
6ta. Estancia Noviembre-diciembre 2018	• Festejo de día de muertos • Época de siembra (diciembre-enero) • Cosechas • Festejo del 12 de diciembre, relacionado al festival del café	• Impartir clases en el Colegio Paulo Freire	• Cotejo de información, verificación de categorías	• Diario de campo, borrador de investigación/ Profesores y estudiantes del colegio Paulo Freire, vecinos cercanos a mi domicilio

1. Conociendo Huehuetla: un primer acercamiento

La expresión que describe la primera impresión que tuve de Huehuetla es “un pueblo de otro tiempo”. Sin duda las cosas son muy diferentes desde casi cuatro años que fui la primera vez, pero aún me asombra el ritmo de las personas que a paso lento viven su cotidianidad; así el totonaco que carga su brazada de leña por el monte, igualmente es el andar de las mujeres y niños que hacen sus respectivas labores y así es el bullicio del centro que termina a tempranas horas del día —esta quietud a mi parecer, sólo es interrumpida por taxis y combis que deben recorrer cincuentaicinco kilómetros en dos horas, de un camino sinuoso lleno de curvas de Zacapoaxtla a Hueheutla—.

Al pie de la carretera en la comunidad de Putaxcat, apenas a unos minutos del centro de Huehuetla, se encuentra la casa que me ha alojado en todas mis estancias; al no ser parte del centro, se diferencia enormemente del pueblo en cuanto a la ocupación indígena (el centro es mayormente ocupado por mestizos). Mejor conocida por “la casa de los maestros” o “la casa del naranjo”, en esta vivienda se alojan diversos profesores que van a apoyar al Colegio Paulo Freire con diferentes materias y cursos; es por ello que en algunas estancias tuve el placer de compartir la casa con varios de estos maestros —algunos de ellos tienen más de diez años de voluntariado—. La casa ha sido habilitada con donaciones de los profesores que acuden a dar clases y cuenta con las condiciones óptimas para una estancia confortable, pero la mayor ventaja de esta situación, ha sido conocer sus experiencias:

“...me acuerdo cuando vine la primera vez, unos dormían en una mesa y otros en el piso, y así nos turnábamos...”

“...me acuerdo que no había baños en la escuela y yo con el miedo de que me picara una víbora en la hierba...”

“...como pensé que no había dónde comprar comida, me traje comida para un mes... y cómo pensamos que tampoco había dónde lavar trastes nos trajimos puros desechables y zaz! qué los vecinos nos reclaman que tirábamos mucha basura...”

“...bien bonitos estos alumnos, aquí sí aprenden y aquí sí te hacen caso...”¹⁰⁵

Compartir con los profesores benefició enormemente la investigación, pues ellos, al tener un vínculo cercano con varias personas de la comunidad, fue muy sencillo que me recibieran en sus hogares. Particularmente mis vecinos mostraron inmensas amabilidades conmigo, la primera vez que llegué tocaban a mi puerta y me decían:

“... maestra está cayendo agua, pa que aparte porque luego no cae...”

“... maestra le voy a dejar a la manchas (una perrita pinta) para que se quede a cuidarla, no se preocupe, no deja pasar a nadie, pero cualquier cosa nomás nos dice...”

“...maestra, si le da miedo quedarse sola, le mando a la Fer (una niña de 13 años) pa que la acompañe...”

En esa primera ocasión que estuve en Huehuetla no comprendía esas amabilidades y es que aquella vez estuve sola en la casa, pero lo que no sabía es que las profesoras que dan clases, apadrinaron a las niñas vecinas y como tenían conocimiento de que yo iba a ir, llamaron a la familia para encargarme con ellos. Desde entonces, llegar a la casa del naranjo, se ha convertido en una visita familiar obligatoria.

Sólo falta mencionar lo “extraña” que me sentí la primera estancia ya que todos se me quedaban viendo y cuando me encontraba a alguien en el camino yo saludaba, pero en general no me contestaban el saludo. Era una situación incómoda porque la mayoría de la gente que llegaba a ver cerca de la casa, vestía con traje típico totonaca y me parecía que mi ropa no era adecuada para el lugar. Eso se terminó hasta mi segunda estancia, cuando aprendí que el saludo es “*tlen*” y mi ropa dejó de ser prejuicio, cuando entendí que sólo me miraban por ser ‘la nueva’ del lugar.

Descifrando la cosmovisión y el papel de la lengua

A lo largo de toda la investigación y en todas las estancias en la comunidad de Huehuetla traté de identificar elementos que me dieran una idea de cómo es la cosmovisión del pueblo totonaco y mientras más conozco de ellos, creo que estoy muy lejos de comprender la inmensidad de significados que yacen en sus vidas y en su dinámica socio-cultural. En cada componente que se ha expuesto en esta tesis se encuentran rastros de esta cosmovisión, pero existen elementos que resguardan mayores referentes, tal es el caso de la lengua;

¹⁰⁵ Pláticas con profesoras de la Escuela Preparatoria Oficial Número 55, del Estado de México.

lamentablemente no logré aprenderla pues la sintaxis y la pronunciación me resultaron sumamente complejas, pero reconozco la importancia que ésta tiene para el pueblo indígena. De manera habitual es común escuchar el totonaco en todo aquel indígena que se encuentra en las calles, los caminos, el mercado o el centro; aún el saludo entre indígenas y mestizos, es más usual escuchar el “*tlen*” que un “buenas tardes”; pero ¿qué es lo que está detrás de aquella lengua de largas palabras y ahogada pronunciación? a continuación expongo algunos indicios que responden al papel que tiene la lengua como un eje fundamental de la cosmovisión del totonaco.

La primera vez que entré al salón de clases del Colegio Paulo Freire, los estudiantes conversaban en totonaco y de pronto soltaban risas, resultaba incómodo pues no sabía si se burlaban de mí. Yo preguntaba “¿*qué es lo que dijeron?*”, pero nadie me decía. Pasaron algunos días antes de que platicaran en español de manera normal. Tiempo después les pregunté la razón de esto, a lo que contestaron “*es que no le teníamos confianza maestra*”. También comprendí que manejan muchos alburas, pero sólo lo hacen en totonaco, “*es que si no, no es gracioso*” aseguran. Pregunté por el significado de muchas palabras, pero en varias ocasiones parecía que no había vocabulario en español suficiente para explicar plenamente lo que querían decir “*es algo parecido a...*”, y decían muchas palabras en español que eran sinónimos (y a veces ni sinónimos), luego si había más de una persona respondiendo, ni ellos mismos llegaban daban la misma traducción.

Otro indicio lo encontré en la asamblea que se lleva a cabo una vez al mes en el Colegio con padres de familia. El director brinda su información en español y después un profesor hace la misma exposición en totonaco. Los padres de familia que en su mayoría son indígenas, participan y asienten sólo cuando se da el espacio de la presentación en lengua totonaca, esto no quiere decir que no sepan hablar español, sino que se sienten tomados en cuenta. El profesor que hace la traducción mencionada comenta: “*es que los padres sienten más confianza, confían más y por eso participan*”. Con estas asambleas me percaté que cuando se comparte la lengua, es como si tuviera mayor importancia lo que se dice; esto lo pude comprobar cuando se tuvo la visita de Nicolas Elison¹⁰⁶ en el Colegio, ya que además de ser fraternalmente recibido, hizo una pequeña conferencia utilizando fragmentos en totonaco, los estudiantes no lo conocían pero al escuchar su lengua en aquel extraño, lo acogieron con mucha familiaridad.

Finalmente, otra experiencia relevante fue cuando en alguna de las materias que me tocó dar en el Colegio vimos el tema de analogías, homologías y metáforas. En aquella ocasión expliqué el tema, hice varios ejemplos y dejé unos ejercicios. Cuando vino un alumno a revisar su trabajo, encontré que tenía mal sus respuestas así que lo regresé, viene otro alumno y también tenía mal sus respuestas y luego vienen otros dos alumnos y de nuevo mal sus ejercicios. Entonces pregunto “¿*no se entendió bien el tema?*” y ellos contestan “*sí*”. Luego veo que los alumnos estaban contrariados y vienen otros estudiantes a revisarse y otra vez mal, fue cuando entendí que algo estaba pasando y comencé a preguntar tratando de entender el porqué de sus respuestas. Cuando me explicaron –y cuando logré comprender desde dónde veían cada ejercicio– me di cuenta que no estaban mal y que ellos estaban comprendiendo los ejercicios desde otra visión.

¹⁰⁶ Investigador antropólogo que en su estancia en Huehuetla participó en el CECIK y adquirió la lengua totonaca.

Al platicar algunos aspectos de la lengua totonaca con el profesor José Méndez y el alumno Eduardo Adrián† comentaban *“el totonaco habla lo que siente, habla con el corazón (...) no es como el español, el totonaco es del sentir, por eso todas las palabras tienen algo que ver con lo que se siente, somos un pueblo de tres corazones”*. En general, todas estas experiencias resultaron ser interesantes y reveladoras en cuanto al papel que la lengua posee dentro de la cosmovisión de los totonacos. Sin duda la forma de ver el mundo de esta comunidad se materializa en su andar diario, en sus costumbres, en sus fiestas, en su vestimenta y en un sinnúmero de actividades más; pero es la lengua la que puede significar en la forma adecuada y correcta todas estas expresiones de la identidad totonaca.

Considero además, que a partir de que el indígena utiliza su propia cultura e identidad para resistir y después luchar por sus estilos de vida, la lengua es una de sus principales herramientas de defensa, pues pude ver cómo ‘deciden’ hacer uso de ella para limitar o ampliar sus interacciones con los mestizos y cómo conservan estilos lingüísticos que no se adaptan al español, tal es el caso de los albueros o los nombres de ciertas plantas: *“si la planta tiene nombre en totonaco, entonces sirve para algo”*, comenta el profesor José Méndez: por eso es común que las plantas del lugar sean mayormente nombradas en totonaco a pesar de también tener nombre en español.

El rostro de la discriminación: una dolorosa realidad de los indígenas totonacos

Aún me causa malestar el recuerdo de una narración del Sr. “N” la primera vez que estuve en la comunidad: *“yo acababa de llegar a Huehuetla y me dijeron, si se te antoja una mujer tómala en la vereda, pero nomás que no sea del centro”*. No se me hacía posible que una realidad así fuera tomada con tal naturalidad. Resulta usual encontrar temas de despojo y de exclusión hacia los pueblos indígenas pero las múltiples expresiones de estos fenómenos tienen matices muy dolorosos para los diversos pueblos.

En la búsqueda de la historia de la región y particularmente de la OIT, lamentablemente el tema de la discriminación, la explotación y el abuso de los derechos fundamentales del pueblo totonaco se encuentra presente. A través de diversas narraciones (que no puedo dar voz) me percaté de la vigencia de estas situaciones y de cómo se viven al día de hoy; *“los sin razón, los de calzón, así nos llamaban, mientras que los del centro eran la gente de razón, porque ellos sí eran gente, mientras que nosotros éramos como tlacuaches”*.

Cada domingo hay tianguis en el centro de Huehuetla, muchos indígenas bajan de las comunidades a vender sus productos que son de excelente calidad y a precios muy bajos; en varias ocasiones al comprar alguno de ellos me devolvían mal el cambio (me cobraban menos), era evidente que no saben hacer bien las cuentas, pero más desafortunado es que los mestizos que les compran no les aclaran el error. En ese mismo contexto, cuando me acercaba a comprar en alguno de los puestos que no era indígena, si el vendedor estaba atendiendo a un totonaco, dejaba de atenderlo para atenderme a mí. En un inicio pensé que era cortesía, pero en general es la conducta de los vendedores, atienden primero al mestizo y luego al indígena.

Para completar la experiencia, se me ocurrió comprar un vestido totonaco para usarlo de manera regular, así que en una ocasión venía del centro y quise tomar un taxi; cuál fue mi sorpresa que además de que no me querían hacer parada, el chofer me trató sumamente mal. Esto me sorprendió mucho ya que en cualquier taxi en el que me había subido me trataba muy bien (más porque me identifican como la maestra del Colegio y tienden a ser más corteses), pero comprendí que me confundían con una indígena y que de ahí el trato diferenciado. *“Maestra no se ponga ese vestido, porque parece que se la robaron de otro pueblo”* me decía el alumno Eduardo Adrián† y me explicaba que ya era considerada totonaca si me habían robado, sobre todo por el vestido. No volví a usar el traje.

Finalmente, basta una visita al Juzgado Indígena para darse cuenta de las dificultades de hacer valer los derechos de los totonacos, aun cuando la OIT logró posicionar esta institución como centro de las negociaciones legales en pro de la defensa del pueblo indígena, es claro que falta un largo camino por construir¹⁰⁷, no sólo en el ámbito legal sino también en el económico y político.

2. La OIT y la organización colectiva

Un tema muy significativo en esta tesis es el papel de la Organización Independiente Totonaca. Desde que supe de su existencia la primera vez que estuve en Huehuetla indagué acerca de su historia y del trabajo que se emprendió a partir de su fundación. Pero más allá de los datos históricos, existe un pasaje que siempre fue incómodo y cerrado en cuanto a la obtención de la información: la maestra Griselda Evangelio Tirado y su asesinato.

En el colegio Paulo Freire existe una pequeña biblioteca dedicada a la maestra Griselda con una placa que conmemora su trabajo en el CECIK y en la OIT. A pesar de que todos la conocieron y de que saben las circunstancias de su muerte, en general, cuando tuve la oportunidad de indagar sobre la OIT, la mayoría de los interlocutores evitaron hablar de ella. La Sra. “A” recuerda a Griselda y comenta: *“la maestra era bien canija, nomás decía ‘A’, prepárate, mañana tenemos que ir a Ixtepec; y no le importaba si uno tenía cosas qué hacer, al otro día todos estábamos ahí para acompañarla (...) la maestra sabía hacer las cosas, hacía que todos apoyaran y participaran (...) la amenazaban en la calle y ella en vez de esconderse, se ponía a pelear y les decía de cosas”*.

En alguna ocasión fui al cementerio y su tumba destaca por el tamaño y las ofrendas que aún le llegan. Este sepulcro lo mandó a hacer la comunidad y en él aparecen mensajes de reconocimiento y admiración. Mi apreciación es que el asesinato de una de las principales lideresas de la comunidad posee un simbolismo determinante que representa no sólo el decrecimiento de la OIT, sino también el miedo y la tragedia del pueblo totonaco ante la historia de abusos y arbitrariedades que no se pueden eliminar en su totalidad al día de hoy. Sin duda el tema de la maestra asesinada es un *dolor* que es muy vívido en todas aquellas personas que la pronuncian.

¹⁰⁷ El alumno Eduardo Adrián† fue asesinado en las instalaciones del Colegio Paulo Freire en octubre de 2019. La atención por parte de las autoridades municipales a este hecho fue de carácter indiferente y falto del seguimiento de los procesos correspondientes. Gracias a la movilización colectiva se abrió carpeta de investigación, de la cual no se tiene avances significativos a la fecha.

“¿Y qué fue lo que te impulsó a participar en la OIT?” –pregunté a la Sra. “A” –. “A mi papá todavía le tocó ir a sepultar personas en las cuevas a cambio de un costal de frijol. Cuando iniciaba la OIT mi papá ya estaba viejo y enfermo pero me dijo: no ‘A’, tú no debes de vivir así, nunca te dejes, lo que ellos hacen está bien (refiriéndose a la OIT), trabaja y ayuda, tú siempre ayuda”. Cuando hice esta misma pregunta a otras personas la respuesta recurrente era *“porque había que apoyar”*. Como ya se expuso en el capítulo cuatro, la aparición de la OIT corresponde a un proceso histórico específico en el que convergen diversos factores, pero existe un elemento fundamental para que pudiera consolidarse el movimiento indígena: la capacidad de organización colectiva. La razón por la cual muchas personas se unieron al movimiento fue por la consigna de “ayudar y apoyar a sus hermanos totonacos”, aun cuando muchos miembros de la comunidad desconocían de leyes o de los derechos indígenas, lo importante era mantener la unión y la solidaridad comunitaria.

Algunas personas comentan *“antes había más apoyo, antes sí ayudaban”*, la perspectiva es que con el paso de los años ha disminuido la disponibilidad de servicio de la comunidad. Quizá esto es cierto, pero la organización comunitaria va tomando nuevas formas y otras vías de expresión. En el Colegio Freire cada viernes hay asamblea de estudiantes donde todos los grados tienen su propio órgano de gobierno que los representa y los rige. Es impresionante la capacidad de autogestión organizativa que muestran los jóvenes, pues en estas asambleas se designan actividades, recomendaciones, evaluaciones y hasta sanciones (todo extensivo a profesores). También se lleva a cabo una asamblea con padres de familia, donde hay un comité u órgano de gobierno que funge diversas actividades administrativas y organizativas.

Particularmente, he visto el proceso de toma de decisiones que se da en la asamblea de padres para llevar a cabo los festejos de la clausura del ciclo escolar y graduación de los alumnos de tercer grado. Este es un evento destacado para la comunidad, pues no sólo se trata de una fiesta familiar sino comunitaria. La capacidad de organización colectiva hace posible un enorme festejo, a pesar de que los recursos económicos son escasos. A través de sistemas de compadrazgo y trabajo voluntario se consolidan tareas específicas, reuniendo una gran cantidad de recursos materiales y sociales.

En conclusión, hablar de la OIT es hablar de estos procesos de organización colectiva donde destacan mecanismos sociales vinculados a la cosmovisión y tradición de la comunidad totonaca. Es por ello, que la organización resultó ser uno de los ejes principales para explicar el patrimonio comunitario; aunque esto se pudo lograr tiempo después, ya que a pesar de identificar los procesos organizativos como elementos fundamentales que explicaban la movilización colectiva no podía hacer el vínculo con el “excedente”; sobre todo porque en ese momento no lograba encontrar las formas excedentarias de la comunidad.

3. El movimiento indígena de la Sierra

Gracias a la intervención del Profesor José Méndez del Colegio Freire tuve el honor de conversar con Don Mateo Sánchez y Don Bonifacio Gaona, dos expresidentes municipales indígenas del municipio de Huehuetla. Mateo Sánchez fue el primer presidente, esto lo coloca en un lugar muy importante dentro de la comunidad, sobre todo por ser el impulsor de

innumerables mejoras para las comunidades: *“¡estás loco!, me decían ¿cómo vas a llevar la luz al monte? o ¿cómo vas a hacer caminos? si los indígenas ¡no necesitan caminos! (...) nomás se quedan mirando los postes que llevaban los helicópteros, ¡no lo podían creer! Y decían ¡cómo es posible que un calzonudo haga eso!”*.

Don Mateo me narró un poco de la historia de la OIT y del movimiento indígena de la Sierra Norte de Puebla, pero además de los datos históricos que ya han sido mencionados, quizá un hecho sobresaliente que puede resumir y describir el contexto, fue la toma de la presidencia de Huehuetla:

“La gente estaba formada para hacer su voto y ellos decían ¡ya no madre, ya se acabó, regrese luego!, pero nosotros ya estábamos organizados y nos quedamos formados todo el día hasta que pudimos votar (...)

Cuando dieron los resultados, salió que yo fui quien tuvo más votos, pero nos dijeron que no era cierto, que yo no había ganado. Nos fuimos todos al Congreso de Puebla y dijimos y dimos todos los papeles de cómo estuvo y resultó que ellos perdieron. Cuando me dieron mi constancia de mayoría de votos fuimos al municipio pero no nos dejaron entrar, había como seiscientas personas y se pidió que subiera el candidato, el presidente del partido y una representante, y así fue que entramos...”

Este hecho marcó una pauta para las comunidades indígenas del municipio ya que nunca habían recibido ningún servicio ni atención del centro y ahora los recursos eran destinados a incrementar su nivel de vida. Algo muy importante de este proceso fue que todos los proyectos salieron de un consejo comunitario: *“gestionamos obras, les apoyamos a otras comunidades, otros municipios nos decían ¡échanos la mano! y como yo siempre llevaba a mi secretario y él llevaba su maquinita, pues rápido se hacía el papel”*.

A pesar de los grandes avances para las comunidades, Don Mateo confirma que los recursos económicos de los que se podía disponer eran limitados y siempre hubo restricciones, tal es así que después de que el gobierno indígena salió de la presidencia, el gobierno opositor empezó a realizar grandes obras y utilizaban la consigna *“¿no que no había dinero?, seguro ustedes se lo robaban”*. Esto no favoreció a la OIT pues muchos de los proyectos que el gobierno indígena no pudo lograr, se terminaron realizando hasta los gobiernos subsecuentes.

Bonifacio Gaona el segundo presidente indígena reflexiona acerca de dos elementos fundamentales: la desventaja que ellos tenían respecto al conocimiento para gobernar y la dificultad para asimilar el desarrollo que alcanzaban las comunidades en tan poco tiempo. *“¡la inocencia!, por ahí del 93 o 94 se empezaron a promover los teléfonos y cuando se logró poner la caseta telefónica decían ¿pero cómo vamos a hablar, cómo se va a hablar en totonaco?, pensaban que los teléfonos solo funcionaban en español”*. Esta inocencia, asegura Don Bonifacio también fue consecuencia de haber perdido la presidencia municipal: *“no tuvo la culpa todo él, (Pedro Rodríguez, último presidente indígena), nunca estuvieron de acuerdo con nuestra política de gobierno (...) de Puebla le mandaban colaboradores corruptos que con artimañas lo hicieron firmar y lo hicieron quedar mal con las cuentas, querían quitarle la presidencia y a fuerza le encontraron la forma”*.

Así fue el cambio que produjo el movimiento indígena en la Sierra asegura Don Bonifacio: *“...como una luz que te alucina y nomás te quedas quietecito que no sabes ni qué hacer”*. Al final, no todo se perdió; el cambio ya estaba hecho y la resignificación de ‘ser indígena’ se había producido. La imagen que dejó Don Mateo como primer presidente indígena, lo coloca como un líder de mucho respeto en la comunidad, su consejo es solicitado a menudo en las asambleas y funge una guía moral en la toma de decisiones. Dice Don Mateo: *“yo no descansaba, para demostrarle a la gente que decía que no vale el indígena, que no se sabe expresar, que no sabe hacer las cosas; pero no es cierto, sí lo sabe hacer y mejor que los del centro. El rico no sabe comer si no se sienta y come sus tres guisados, en cambio el campesino un tamalito y ya come donde sea, come caminando, pero el rico no lo sabe comer caminando”*. Por otro lado, Don Bonifacio es el principal dirigente de la OIT en la actualidad y aún promueve la organización comunitaria para mejorar el bienestar del pueblo totobaco. Ambos personajes junto con todos los colaboradores de la OIT y de la Nueva San Salvador continúan construyendo caminos hacia la mejora de la calidad de vida de los totonacos.

Una primera exploración hacia el concepto de excedente en la comunidad

Una vez llegado este punto de la investigación, cuando tuve un panorama más amplio del contexto histórico y del vivir actual de la comunidad totonaca de Huehuetla, consideré que era apropiado entrar de lleno con el tema del excedente, pero el fracaso en las indagaciones fue total. En primera instancia, hacer las preguntas adecuadas estuvo ausente de mis capacidades, pues al parecer no me daba a entender y por lo tanto no logré obtener la información deseada. No obstante, no todo estuvo perdido, pues hubo dos observaciones contundentes: 1) no había familiaridad con el concepto de excedente y 2) cuando sí se conocía el concepto o que yo explicaba en qué consistía, la respuesta fue que ‘no había excedente’. La mamá de un alumno del Colegio comentaba *“aquí no sobra nada, al contrario, nos falta”*. Después de encontrar varias veces respuestas parecidas comprendí que tenía que abordar el problema desde otra perspectiva.

En aquella estancia participé en la actividad de ‘despicar pimienta’, una labor de aproximadamente dos o tres semanas de trabajo intenso ya que la pimienta debe cortarse y ponerse a secar verde, o de otra manera se madura y ya no la pueden vender. Los productores de pimienta que mayormente son indígenas pasan horas cortando fruto por fruto para juntar varios kilos que serán pagados desde 7 a 9 pesos al intermediario; si hay la posibilidad de secar la pimienta, tienen la esperanza de que suba el precio hasta 12 o 13 pesos el kilo.¹⁰⁸

Algunos de los alumnos del Colegio trabajan en sus casas y no van a la escuela o si van se duermen durante el día ya que trabajan hasta altas horas de la noche para evitar que se madure la pimienta. Los recursos que obtienen de estas ventas lo destinan para cosas específicas que se tienen planeadas desde todo el año, como hacer una reparación a la casa, atender una enfermedad, problema o compromiso familiar, comprar herramientas u otros materiales y en algunos casos hacer pequeñas inversiones comprando animales que servirán para venta futura. Pero después de trabajar tanto y de ver cómo era mínimo el beneficio obtenido, advertí que tenía sentido eso de “no hay excedente, no sobra nada”. Más adelante comprendí que “no sobra nada” tenía más alcance y otras connotaciones materiales (que ya expuse en el capítulo

¹⁰⁸ Precios indagados en la tercera estancia de investigación.

dos), pero al menos en el sentido dinerario parecía evidente que la escasez de excedente era una realidad.

Finalmente, un elemento de reflexión que quedó opuesto a las ideas anteriores fue el tema de las fiestas. Para ese momento yo había asistido a muchas celebraciones familiares, escolares y religiosas y algo que me asombraba era la cantidad de recursos invertidos en ellas. Existen fiestas de varios días, donde la comida y el alcohol están en todo momento presentes, así como los tríos de huapango; adicionalmente la pirotecnia, las flores, las danzas y sus vestuarios y las donaciones particulares como *la cera*. Entonces la pregunta que quedaba en el aire: ¿de dónde provienen los recursos para estos eventos? y ¿de dónde provienen los recursos para las movilizaciones y la transformación social?

4. Identificación del patrimonio comunitario

Dadas las limitaciones encontradas del concepto de excedente, en la cuarta estancia solicité apoyo de los estudiantes del Colegio Freire para realizar una exploración de información que me pudiera servir de análisis para encontrar lo que estaba buscando. La tarea se planeó de la siguiente manera:

- a) Los estudiantes formaron equipos para identificar una problemática relevante de su comunidad que estuviera aconteciendo al momento de hacer la investigación. Esta problemática tenía que ser consensuada entre el equipo y después platicada con algunos familiares y miembros de su comunidad, tal que fuera verificada la relevancia y existencia de la problemática.
- b) Una vez constatada la problemática se llevó a cabo un esquema de investigación que constaba de:
 - Caracterizar la problemática o definirla a partir de la percepción de la comunidad.
 - Identificar las posibles causas y consecuencias de la problemática. Para esta fase se utilizaron algunas herramientas para organizar la información como matrices de doble entrada, cuadros sinópticos y diagramas de Ishiwaka (diagrama espina de pescado).
 - Identificar el alcance de la problemática en los ámbitos social, económico y ecológico.
 - Realización de una breve entrevista a ciertos miembros de la comunidad para identificar posibles alternativas (medios, recursos o formas con las que dispone la comunidad para hacer frente a la situación).
 - Análisis de las alternativas. Determinar las fortalezas comunitarias para resolver problemas colectivos y generar procesos de transformación.
- c) Finalmente, se discutieron los resultados en grupo y se retroalimentó con las aportaciones de cada equipo.

A continuación se esquematizan las problemáticas encontradas y sus correspondientes capacidades comunitarias para resolverlas.

Comunidad	Problemática	Entrevistas	Fortalezas o capacidades comunitarias
Cucuchuchut	Migración	8	Organización, trabajo, recursos naturales
Cucuchuchut	Contaminación	6	Organización
Cucuchuchut	Falta de agua potable	3	Organización, materiales que la comunidad puede donar y trabajo (faena)
Cucuchuchut	Alumbrado público	4	Asamblea, Cooperación, Faena
Huehuetla	Contaminación	10	No se identifican capacidades Se justifica el consumismo y el conformismo como causas fundamentales de la problemática.
5 de Mayo	Falta de agua potable	Sólo la opinión del equipo	Organización desde el ámbito familiar
Putaxcat	Alumbrado público	Sólo la opinión del equipo	Organización desde el ámbito familiar Se identifican problemas para “adaptarse” al mundo moderno; es decir, se considera un problema el alumbrado público pero no afecta las actividades, pues se cuenta con velas y leña
Putaxcat	Pérdida de la lengua totonaca	5	Ayuda mutua y organización
Putaxcat	Adicciones, alcoholismo	2	No se identifican capacidades para atender este problema Se considera que el cambio en la educación familiar propicia las condiciones para que se dé el alcoholismo
Caxhuacan	Inseguridad	2	Organización y trabajo (comisiones)
Caxhuacan	Deficiencia escolar	1	Asamblea, organización, participación y trabajo (los comités)
Zozocolco	Desempleo	2	Ayuda mutua (recursos que se pueden dar a quien lo necesite)

Algunas referencias que dan cuenta de cómo se perciben las fortalezas comunitarias son:

“Lo más importante es la organización, unión de todos los miembros, pues son muy participativos (...) cada vez que hay un problema todos juntos lo resuelven ya que las autoridades no intervienen en ningún asunto de la comunidad”

“La organización es la primordial ya que mueve a todos los miembros de la comunidad con un fin y beneficio común, con lo cual los resultados son más rápidos, además de lograr estrechar lazos de convivencia (...) el campo tiene una gran riqueza, entonces la comunidad es muy rica por sus territorios fértiles y sólo se requiere trabajar”.

“Los elementos fundamentales que le permiten a la comunidad de Cucuchuchut hacerle frente a los problemas son la capacidad de cooperar y que se organizan bien”

“Lo primero es la organización para ponerse de acuerdo lo que se debe hacer, luego se debe ver lo de los materiales y herramientas donde cada quien debe llevar algo y por último se

debe realizar la faena y que todos apoyen, le dedican un día o dos o tal vez un poco más, si la situación es muy grave (...) la organización bien hecha puede resolver los problemas”

“La mejor alternativa para cualquier problema es convocar a asamblea porque así se toma en cuenta a la mayoría y hay mayores opiniones para solucionar el problema, así la comunidad ha resuelto las cosas en el pasado”.

“La comunidad ha resuelto sus problemas ayudándose entre ellos y escuchando a los abuelos”

“La comunidad atiende sus necesidades con asambleas y después con la faena donde todos participan y todos apoyan”

“Fue un gran aprendizaje el evaluar y analizar desde diferentes perspectivas un problema que no imaginaba que toda mi comunidad se preocupaba por esta situación (...) mi comunidad tiene la posibilidad de solucionar sus problemas futuros pues es muy unida”.

Los resultados de esta dinámica fueron sustanciales; al compartirlos con los profesores del Colegio Freire todo tomó sentido pues ahora veía esos ‘otros recursos’ no monetarios que hacían falta a la concepción del excedente. Aunado a ello la cuestión del *valor*; es decir, las otras valorizaciones que fundamentan un estilo de vida distinto con altos niveles de bienestar y calidad. Cuando tuve clara esta situación recordé que en una ocasión fui invitada a comer a la casa de un estudiante del Colegio, al momento de salir de la vivienda me percaté de que había un árbol lleno de limas (limón real) y le hago la observación al estudiante de lo impresionante de su árbol, pues estaba tan lleno de limas que su follaje parecía escaso y una alfombra amarilla se formaba en el suelo. *“Quiere unas limas maestra”* –preguntó el alumno– a lo que respondí que sí. *“Deje voy por una bolsa”* –dijo–; y regresó corriendo a su casa en tanto que yo me acerqué al árbol y comencé a recoger unas limas de excelente tamaño que estaban en el suelo. Cuando llegó mi alumno dice *“¿qué hace maestra?, esas no se comen ya no sirven, sólo las que están en el árbol se pueden comer”*. En ese momento parecía contradictoria la situación, pues él era un alumno que no tenía un solo peso para pagar su pasaje a la escuela y caminaba cerca de hora y media para llegar, pero no consumía las frutas que ya habían tocado el suelo porque ya no estaban buenas. Esto da cuenta de las valoraciones que dan sentido a los recursos que posee la comunidad y que hacen posible incrementar el nivel de vida y bienestar de sus miembros.

Para concluir la cuarta estancia en Huehuetla me dirigí hacia el Juzgado Indígena, Niños Totonacos y el Kakiwin. La experiencia de entrevistar a los dirigentes de estos proyectos, resaltó las capacidades sociales que poseen los totonacos para atender diversas necesidades y sobre todo el papel de la organización y el trabajo como partes fundamentales del patrimonio comunitario.

5. Concretando la noción del patrimonio comunitario

Ya casi al final de las estancias que hice en Huehuetla logré tener mayor comprensión de aquellas actividades que me parecían tan extrañas y en muchas veces contradictorias a mi

propia forma de ver el mundo. Cuando se hace investigación de campo se dice que generamos cambios en el contexto por el simple hecho de estar en el lugar, pero lo cierto es que a veces el lugar también hace cambios en el investigador. Me satisface profundamente que mis pensamientos sobre el desarrollo y el bienestar tengan otras perspectivas y me agrada sentir que he desarrollado lazos de amistad y fraternidad con varias familias de Huehuetla, pues me han honrado en varias ocasiones con compadrazgos y amistades con varias familias.

En la quinta y sexta estancia me encargué de volver a conversar con todas aquellas personas que me rodeaban para asegurarme de entender bien las categorías que estaba analizando; asimismo, traté de participar en la mayor cantidad de actividades que pude con la finalidad de tener la vivencia y el entendimiento de su hacer. Afortunadamente pude ser parte de varias tareas pero una sobresaliente es la del festejo de día de muertos, que desde mi perspectiva es la más importante del año, ya que es de celebración general en la población. Los hombres se encargan de matar los animales requeridos y de traer leña, pero las mujeres se encargan de hacer las comidas e innumerables formas de tamales, pasando cerca de tres días haciendo esta actividad. “*¡Cuánto trabajo es este!*” –le comentábamos a mi vecina doña Margarita– “*hay maestra nomás es una vez al año, cómo no hacerlo*”.

Los días cercanos al día de muertos las familias en conjunto trabajan para hacer globos de papel china y durante las noches se reúnen afuera de sus casas para convivir y elevar sus globos. El día uno y dos de noviembre cerca del panteón de Huehuetla elevan globos gigantes de papel china y hacen concursos en varios lugares de los alrededores. Participar del trabajo de hacer globos, preparar tamales y disfrutar de la convivencia, es de las mejores experiencias que se pueden compartir.

Finalmente, otro evento significativo en el que estuve fueron las posadas, que en Huehuetla empiezan el primero de diciembre. Mis vecinos recibieron a los peregrinos por lo que prepararon la posada en su casa; arreglaron un cuarto con tepejilote (planta con la que decoran los altares), donde colocaron pequeñas figuras tejidas con palma. Las personas que tenían a los peregrinos llegan en procesión a la casa y los dejan en un arco que se coloca en la puerta, luego llevan a los peregrinos al cuarto decorado con tepejilote, rezan el rosario y distribuyen el tradicional atole agrio con pan o galletas.

En cada evento de este tipo se encuentra el patrimonio comunitario, en su forma concreta y a la vez abstracta; la organización yace en cada actividad y en cada paso, el trabajo voluntario aparece como elemento realizador de los procesos y todos aquellos recursos materiales o incluso monetarios, son el conducto que manifiesta la solidaridad y la cooperación de la comunidad. A partir de que en una sola actividad se puede apreciar el ‘todo’, la perspectiva de las cosas cambia y es posible tener una mayor comprensión de las actividades o costumbres de la comunidad.

Cuando se tiene la posibilidad de ver desde dentro estas dinámicas, es cuando se aprecia la cuestión de la identidad. La pertenencia que tiene el pueblo totonaco a su territorio, a sus recursos naturales, a sus tradiciones, a su lengua y a su propia gente, es lo que hace de la identidad un factor de transformación, pues es claro que el totonaco reconoce su cultura como su fortaleza: “*Nací totonaco, como mi madre, como mi padre y a Dios gracias por eso (...)*”

entendimos que no era malo ser indígena y que como indígenas podemos luchar por todo”; decía don Rodo†, mi vecino.

Existen muchas experiencias en el estudio de campo, pero la intención de este apartado es que el lector tenga un poco de claridad de cómo se llevó a cabo la investigación y además logre apreciar la participación de los interlocutores que formaron parte de ella. Existen situaciones y personas que no pueden tener voz, pero agradezco enormemente por hacerme partícipe de sus vidas, sus relatos y su tiempo.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00025

Matrícula: 2121801770

Movilización del patrimonio comunitario, un mecanismo para la transformación social y la construcción de sociedades post-capitalistas: El Totonacapan, Huehuetlta, Puebla.

En la Ciudad de México, se presentaron a las 15:00 horas del día 10 del mes de febrero del año 2020 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. DAVID PETER BARKIN RAPPAPORT
DR. HORACIO MACKINLAY GROHMANN
DRA. PATRICIA AVILA GARCIA
DRA. JUDITH ANN CHAFFEE HOPPER
DR. SERGIO CAMARA IZQUIERDO



ALEJANDRA SANCHEZ JIMENEZ
ALUMNA

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ECONOMICAS

DE: ALEJANDRA SANCHEZ JIMENEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

MTRA. ROSALÍA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

DR. DAVID PETER BARKIN RAPPAPORT

VOCAL

DR. HORACIO MACKINLAY GROHMANN

VOCAL

DRA. PATRICIA AVILA GARCIA

VOCAL

DRA. JUDITH ANN CHAFFEE HOPPER

SECRETARIO

DR. SERGIO CAMARA IZQUIERDO