



DE LOS SENTIDOS VERNÁCULOS DEL AGUA A SU DEFENSA. LA
EXPERIENCIA DE LOS SEMBRADORES DE AGUA ZAPOTECOS DEL
VALLE DE OAXACA, MÉXICO

FROM THE VERNACULAR SENSES OF WATER TO ITS DEFENSE. THE
EXPERIENCE OF THE ZAPOTEC WATER PLANTERS OF THE VALLEY OF
OAXACA, MEXICO

ELIA MARÍA DEL CARMEN MÉNDEZ GARCÍA Y
MARIO E. FUENTE CARRASCO

El objetivo de la investigación es develar un nuevo tipo de estrategia de lucha de comunidades campesinas indígenas en México: el uso del lenguaje vernáculo como arena en la que se dirime la disputa de los significados de los proyectos no solo agrarios, sino de vida comunitaria. El referente empírico es la praxis de dieciséis comunidades organizadas bajo la figura de la Coordinadora de Pueblos Unidos por el Cuidado y la Defensa del Agua (COPUDA) en Oaxaca, quienes se denominan sembradores de agua por haber construido más de 300 obras de captación de agua de lluvia. El antecedente de la lucha de estos pueblos se remonta a la oposición al decreto de veda de 1967. En 2015 lograron, mediante una demanda legal, que la Suprema Corte de Justicia mandara la realización de una consulta indígena. La comprensión de esta lucha se desarrolló a partir de la elaboración de una propuesta metodológica basada en el habla, desde la perspectiva hermenéutica. Con ella se visibiliza la emergencia de subjetividades campesinas e indígenas a partir de las cuales desarrollan estrategias para la reproducción material (agraria) y simbólica de la vida. El estudio muestra la relevancia de estas subjetividades como componentes clave en las nuevas luchas por una mayor pertinencia cultural y justicia ambiental frente a la lógica de un Estado de corte neoliberal. *Palabras clave: sentido vernáculo, agua, justicia ambiental.*

Abstract: The objective of the research is to unveil a new type of strategy of struggle of the indigenous peasant communities in Mexico: the use of the vernacular language as an arena in which to settle the dispute over the meanings of both agrarian and community projects. The empirical reference is the practice of sixteen communities organized as the Coordinator of People United for the Care and Defense of Water (COPUDA, for its Spanish acronym) in Oaxaca, who have been called water planters for having built more than 300

* Instituto Politécnico Nacional Sociología comunitaria, memoria colectiva CHIDIR Oaxaca.

** Universidad de la Sierra Juárez.



rainwater harvesting works. The history of the struggle of these people dates back to the opposition to the 1967 ban decree. In 2015 they managed, through a legal demand, to get the Supreme Court of Justice to order an indigenous consultation. The understanding of this struggle evolved from the elaboration of a methodological proposal based on the use of speech from an hermeneutic perspective. It makes visible the emergence of peasant and indigenous subjectivities from which strategies are developed for the material (agrarian) and symbolic reproduction of life. The study shows the relevance of these subjectivities as key components in the new struggles for greater cultural relevance and environmental justice in the face of the logic of a neoliberal State. Keywords: vernacular sense, water, environmental justice

Introducción

La investigación parte del reconocimiento de una reconfiguración de las respuestas dadas (movimientos) desde la sociedad ante las políticas económicas impuestas por el Estado y el capital en la fase del modelo neoliberal implementado en México. Destacamos de manera especial los movimientos organizados por campesinos e indígenas que buscan colocar el uso de la palabra como eje de sus acciones, como espacio en disputa por el *sentido* —por el *significado*— para nombrar la realidad de una manera diferente al discurso dominante. Se explora el papel del uso del sentido vernáculo de las palabras, el cual abrega de una herencia cultural que se actualiza en el uso de las palabras en los ámbitos comunitarios, no desde una perspectiva individual. Se argumenta que este sentido vernáculo es una estrategia para la reconfiguración de la existencia dual de los sujetos rurales: una comunidad campesina e indígena frente al avance de un modelo de sociedad rural, bajo la lógica de políticas neoliberales.

Desde una perspectiva teórica y ética cuestionamos la pertinencia de los enfoques dominantes que separan la compleja dualidad racional/emocional a partir de una pretendida objetividad *per se*. En nuestra propuesta, la unión del sentir con el pensar para comprender la emergencia de saberes —que nos aclaran la opacidad sobre la realidad— es imprescindible. Los discursos hegemónicos imponen una lectura del inminente avance del capital e inhabilitan nuestra



capacidad creativa para oponernos a la devastación ecológica y civilizatoria.

Desde esta perspectiva, examinamos que las respuestas de la sociedad se han dado de forma intensiva en el complejo territorio de los sujetos rurales que han sido ubicados en la categoría de campesinos e indígenas. Entre las principales características de estos se encuentra su carácter minifundista y de subsistencia (en el sur del país, por lo general). En concreto, planteamos que las praxis de diversas comunidades campesinas e indígenas han constituido una serie de estrategias de lucha frente al intento gubernamental por capturar y fijar los significados de las palabras vivas dentro de las reglas del llamado Estado de derecho, pero también frente al intento de dar un significado único y colonial a la noción de desarrollo.

Coincidimos con Bartra (2014: 229) respecto a la importancia de la superación de una falsa antinomia —campesinos vs indígenas—, la cual «no será posible sin poner al día el viejo concepto de clase por los también conceptos emergentes de identidad y localidad». Es en este sentido que Bartra (2014:228) y otros autores, como Concheiro y Robles (2014: 219), usan el neologismo de *campesindios* con el fin de expresar la reconfiguración del sujeto-clase desde los márgenes del capitalismo global en su fase de crisis neoliberal.

En este ámbito, diversos autores reconocen que la Reforma Agraria emanada de la Revolución mexicana de 1910 y su modificación, de corte neoliberal, en 1992, son antecedentes históricos contemporáneos fundamentales para entender la compleja dinámica de las demandas y luchas de las comunidades *campesindias* (Bartra y Otero, 2005; Concheiro y Robles, 2014; McMichael, 2006; Migdal, 2015; Quintana *et al.*, 2003; Tetreault, 2011). La serie de ajustes y reformas estructurales promovidas por el Estado mexicano desde la década de 1990 polarizaron la diferenciación del sujeto-clase rural; con ello, se abrieron nuevos campos de lucha. Un ejemplo de tales ajustes es el cambio de las funciones del Estado para favorecer una mayor integración del sector rural agroindustrial en la dinámica económica internacional y excluir a los *campesindios* del proyecto de nación. Entre estas acciones estatales destacan la entrada en vigor

del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994 y las reformas constitucionales: la agraria en 1992, la de inversión extranjera en 1993 y la energética en 2013.

Ante estos cambios, los *campesindios* de la sociedad rural mexicana también reaccionaron con respuestas y movimientos nuevos. Esta situación inédita en la historia agraria mexicana se presenta como un reto para la academia: construir nuevos referentes teórico-metodológicos con el fin de comprender la complejidad de las estrategias rurales e indígenas contemporáneas. Ahora bien, las demandas de los *campesindios* no se agotan en los ámbitos puramente productivos y de comercialización; sus peticiones integran nuevos lenguajes y ámbitos de lucha. En ellos, se reconfiguran las perspectivas simbólicas de lo comunitario, la herencia cultural mesoamericana y una visión de la naturaleza como sagrada. Así, de manera paralela al avance de las políticas de corte neoliberal —individualistas y excluyentes— y de visiones universalistas y colonialistas, se inicia un proceso en los ámbitos académico y político para reconocer la importancia de la construcción de un *corpus* teórico con un giro decolonial para comprender los movimientos indígenas (Sandoval y Capera, 2017: 83).

De manera paralela a este nuevo movimiento académico decolonial, en el plano jurídico internacional han surgido una serie de reivindicaciones de derechos (humanos, colectivos, indígenas) que han sido retomados por sociedades rurales como parte de las citadas reformulaciones de los lenguajes y los distintos ámbitos. A partir de dichas reformulaciones se han diseñado nuevas estrategias para resignificar sus proyectos de vida al margen del modelo de desarrollo impulsado por el Estado y el capital (Porto y Leff, 2015).

En estos escenarios, las luchas *campesindias* revisten un alto interés, no solo de orden académico, sino político, territorial, de gobernabilidad e incluso geopolítico. El objetivo de las reivindicaciones de estas comunidades es su inclusión en un proyecto de nación menos injusto y más democrático. El surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional Zapatista (EZLN) el 1 de enero de 1994 es uno de los parteaguas más visibles de estas respuestas inéditas (Vergara, 2011).



Apenas se empieza a reconocer la importancia de estos procesos de lucha por la vida de muchas comunidades; tanto los recuerdos como el sentido de los seres (como la montaña y el agua) se resignifican en sus vidas (Porto y Leff, 2015; Méndez, 2017: 204). Para el sistema político, estas estrategias de lucha no se encuentran codificadas en las reglas del llamado «Estado de derecho», dadas en las nuevas facetas del Estado y del capitalismo en sus versiones de tipo colonial, neoliberal y geopolítica (Escobar, 2011; Beling *et al.*, 2017; Gabino y Capera, 2016).

En suma, el presente estudio es un intento por abrir el debate en torno al abordaje teórico-metodológico con el fin de comprender los procesos que han sido velados por el uso de metodologías cuantitativas convencionales, que tienen un fuerte carácter colonial y economicista. Con ello, se busca contribuir en la construcción de un enfoque teórico-metodológico de corte exploratorio, interpretativo y cualitativo.

El referente empírico se expone a partir de la praxis de campesinos zapotecas de la región de los valles centrales de Oaxaca. Su lucha, en 1967, en contra de la veda que impedía su acceso al agua es un caso emblemático de las nuevas formas de resistencia que encuentran un ente protagónico en el uso del lenguaje y de los seres (la madre tierra). En el caso analizado, el sentido que emerge en el habla campesina expresa la relación ancestral y actualizada con el agua como bien natural y medio material necesario para la reproducción de la vida. El cuidado del agua a través de su siembra representa uno de los ejes de su proyecto agrario, comunitario y de vida. El acercamiento metodológico para la comprensión de las praxis se detalla en el apartado número 2.

El estudio puso énfasis en el análisis de las respuestas que la población campesina zapoteca proporcionadas desde 2003 y reconoce la importancia de diversos antecedentes históricos que potencializan la expresión de sus luchas ante un Estado de derecho dominado por una visión colonial, centrado en el individuo. Pero también reconoce la importancia de otras expresiones, tales como las que se han dado en el ámbito internacional cuyo impacto se ha sentido en

el nacional. Destacan el derecho a la consulta de los pueblos indígenas, surgido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). En el ámbito nacional, resultan cruciales el reconocimiento del país como nación pluricultural; la reforma constitucional indígena en 2001, y la reforma constitucional de 2011 en materia de derechos humanos. En el caso del estado de Oaxaca, en 1995 se reconoció la legalidad de la elección de autoridades municipales por sistemas normativos indígenas de manera adicional a la de los partidos políticos.

El abordaje se realiza a partir de cuatro ejes de análisis. El primero presenta el acercamiento teórico con base en el análisis de la palabra, del lenguaje. El segundo muestra la propuesta metodológica derivada de las premisas teóricas expuestas. En el tercer eje se reporta el caso de estudio y se interpretan los resultados del trabajo de campo con los campesinos-zapotecas de los valles centrales. Las reflexiones finales intentan articular e integrar los ejes expuestos.

1. La lucha en y por el lenguaje. Aproximaciones teóricas

Con la aparición del modelo neoliberal, el gobierno mexicano privilegió el aspecto productivo con una orientación hacia el mercado internacional. El sujeto rural predilecto fue el agroempresario. Desde entonces, el lenguaje dominante de la política agraria también se diferenció: el empresario agrícola es identificado como moderno, competitivo y base del progreso; mientras que el campesino es catalogado como tradicional, atrasado y reliquia del sistema feudal (Barkin, Fuente y Rosas, 2009). Las nociones de competitividad, rentabilidad, progreso, desarrollo (como sinónimo de crecimiento) y calidad, entre otras, fueron un criterio de darwinismo social para definir qué sujetos rurales deberían sobrevivir ante los mercados competitivos y qué sujetos rurales tendrían que extinguirse o mantenerse como reservorios políticos a través de programas asistencia- listas (Tetreault, 2011). Paradójicamente, ante este proceso, algunas



comunidades rurales se reconfiguraron a partir de nuevas identidades adicionales a la de clase social (Bartra, 2008b; Bartra y Otero, 2005; Concheiro y Grajales, 2009). Algunas reivindicaron su herencia cultural como pueblos originarios y, con ello, desplegaron un amplio abanico de estrategias de lucha y de existencia.

En México, dos casos muestran la heterogeneidad de las nuevas estrategias campesinas indígenas en la historia agraria que no se limitan únicamente a los convencionales ámbitos productivos ni al uso de conceptos como competitividad, rentabilidad y similares. Por una parte, el EZLN expresa una lucha antisistémica que coloca la autonomía como eje (Vergara, 2009); por otra, la lucha del pueblo wixárika, de Wiricuta, contra el intento de establecer un desarrollo minero en sus territorios sagrados (Boni, Garibay y McCall, 2015). En ambos casos, la existencia comunitaria, el territorio, la palabra y lo sagrado emergen como nuevos sentidos en el lenguaje, significado difícilmente equiparable para las comunidades, para el Estado y el capital.

En este camino, el lenguaje se convierte en un campo de lucha. En este apartado se introduce teóricamente este eje. La disputa por el lenguaje se expresa tanto en el nivel semántico como en el léxico. En el primero, por los sentidos que las palabras mismas denotan y connotan y, en el segundo, por su uso en contextos situados. De acuerdo con Saussure (1916/1945), el lenguaje es, ante todo, un hecho social. Por ello, se manifiesta concretamente en la lengua; de ahí la relevancia de nombrar la realidad. Al enunciarla se da una lucha fundamental en el empleo de las palabras, de su capacidad de señalar el sentido que los sujetos quieren expresar y compartir con su comunidad, frente a un lenguaje impuesto y plagado de términos vacíos.

El empleo imperialista de la lengua en la historia fue explícito en la ya célebre frase que Antonio de Nebrija dijera a la reina Isabel de Castilla en 1492, al mostrarle la primera gramática de la lengua castellana: «que siempre la lengua fue compañera del Imperio»; ponderando el poder que tiene la lengua para fijar e imponer un sentido de la realidad. Continúa Nebrija: «La codificación lingüística ha de facilitar la consolidación política. Reducir a unidad y concordia es

una meta en la que política y lengua se apoyan mutuamente para garantizar la hegemonía cultural» (Nebrija, 1492). Nuestro primer gramático apunta esta posibilidad sustantiva de la lengua que puede lograr la reducción de la realidad, conveniente al poder político, y así producir el olvido favorable a sus intereses. Ello resulta muy significativo en el contexto actual de crisis del modelo neoliberal, en el que se presenta un movimiento tendiente a la reducción unitaria, a señalar que existe una verdadera realidad que aparece en los discursos de la historia y de la ciencia. Los recursos retóricos para encubrir o eliminar sentidos y ponderar intereses afines a los propósitos de despojo capitalista son mecanismos para la producción de olvido. En las palabras emergen y se tejen los recuerdos de los sujetos que luchan ante las amenazas concretas y reales en sus espacios habitados (Méndez, 2017: 74).

La función semiótica de la lengua permite la producción del sentido en el que el hablante plasma su experiencia; implica la creatividad de cada vivencia humana. Sin embargo, la reducción semántica en las palabras violenta a la lengua. No solo la lengua como sistema recibe esta agresión; también los hablantes —los usuarios de la lengua—, quienes ven limitada su capacidad semiótica, la posibilidad de simbolizar sus intenciones y deseos; su experiencia de vida. Esta limitación es conveniente al poder político porque produce el olvido de otros sentidos.

Adorno y Horkheimer (1969/1998: 209) analizan con agudeza este proceso reduccionista al criticar el concepto de ilustración:

Cuanto más se resuelve el lenguaje en comunicación, cuanto más se tornan las palabras —de portadoras sustanciales de significado— en puros signos carentes de cualidad, cuanto más pura y transparente es la trasmisión del objeto deseado, tanto más se convierten las palabras en opacas e impenetrables (...) Lo que en una sucesión establecida de signos trasciende la correlación con el acontecimiento, es prohibido como oscuro y como metafísica verbal. Pero con ello, la palabra —que ahora sólo debe designar y no significar nada— queda hasta tal punto fijada a la cosa que se torna rígida como fórmula. Ello afecta por igual a la lengua y al objeto. En lugar de llevar el objeto a la experiencia, la palabra expurgada lo



expone como caso de un momento abstracto, y el resto, excluido de la expresión —que ya no existe— por un deber despiadado de claridad, se desvanece incluso en la realidad.

La reducción fundamental está en el nivel semántico de la lengua: las palabras solo designan y dejan de significar hasta la rigidez de una fórmula. El caso del agua es representativo en este debate. Por ejemplo, se puede expresar como «sangre de la madre tierra» o reducirse y limitarse a una simple fórmula: H_2O . Esta fórmula expresa los elementos químicos que integran la materia y deja fuera las connotaciones vivas de múltiples culturas en diferentes momentos históricos. Quizá lo más impactante es que esta reducción no termina en los límites lingüísticos, sino que llega a modificar la realidad. Es decir, los autores señalan que este deber despiadado de claridad excluye los sentidos de las expresiones; estos ya no existen. Contra este violento mecanismo, los sentidos vernáculos de las palabras vivas luchan desde ámbitos de comunidad donde guardan una estrecha relación con el agua.

El sentido vernáculo de las palabras apunta a señalar la realidad compartida por una comunidad; las palabras clave, vaciadas de este sentido, apuntan a conceptos con apariencia del sentido común, homólogos en los idiomas de la era industrial (Illich, 1990/2008: 188-189). De esta manera, el habla vernácula ha sido invadida por las palabras clave de la modernidad industrial, desplazando y encapsulando su sentido, con lo que se destina al olvido. Pörksen (1995) señala que las palabras plásticas reducen un área gigantesca a un denominador común; plantean una pretensión universal, con un contenido reducido y empobrecido. Estas palabras son más un instrumento de sometimiento que una herramienta para la libertad.

La noción de habla vernácula confronta las palabras unificadoras y reduccionistas; expresa los sentidos creados por sujetos concretos en lucha. De acuerdo con Pörksen (1995:198-199):

Lo vernáculo podría describirse como un lenguaje con horizontes, limitados localmente; escuchas una voz individual, usas gestos;



tienes un tono en la voz, eres concreto; no usas el poder; no dices “*Roma locuta est*” “Roma ha hablado”. Eres simplemente coloquial.

Las palabras plásticas no se combinan con gestos, no tienen ningún tono, ningún toque personal; son higiénicas, estériles, universales. Si se usan como herramienta social, en el contexto de la sociedad, generan uniformidad; la universalidad crea en la sociedad un cambio hacia la uniformidad. Por esto, reflexionar, por ejemplo, sobre el habla de los campesinos en la que recuerdan tiempos en los que el agua era abundante permite advertir la concreción, la materialidad de la experiencia, cuyas palabras, gestos y tonos, la hacen singular. Aun cuando puedan emplear las palabras plásticas —clave— más difundidas como «desarrollo», «comunicación», «información», las usan con propósitos específicos, o con significados diferentes a los impuestos.

Una forma de lucha ha sido emplear el lenguaje del conquistador, como lo señaló Federici (2010: 323) respecto a la figura de Calibán quien, usando el idioma de Próspero, lo maldijo para que le cayera la plaga roja. La supervivencia de lenguas nativas en México y muchos otros lugares conquistados es también un frente de lucha y representa una forma de protección. Su uso comunitario y familiar ha impedido que personas externas comprendan sus conversaciones, como es el caso de los campesinos cuando utilizan el zapoteco frente a las autoridades mestizas locales y federales.

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



Con la aportación de la arbitrariedad del signo lingüístico de Saussure (1916/1945) se expone la relación no determinada entre significado y significante. Ahí radica la fertilidad del lenguaje: la magia; la posibilidad abierta a la creación, a la producción de sentido; la posibilidad de la polisemia. La vitalidad de las lenguas representa esta apertura semántica. Cada lengua tiene su particularidad cultural e histórica que no permiten una traducción literal, pues describen una forma de ser y habitar el mundo, de construir socialmente la realidad. Entre significado y significante inicia la magia. Los términos renuncian a ella; buscan ciegamente la designación, no la significación; la denotación, no la connotación. No obstante, estos procesos, encaminados a producir el olvido de los sentidos vernáculos, enfrentan la resistencia en las posibilidades que abren la resignificación y actualización de sentido en los potentes recuerdos de los sujetos en lucha.

La lucha en el lenguaje se manifiesta en las tensiones entre el sentido vernáculo que nace en el seno social comunitario —que expresa la realidad de su experiencia vital— y la imposición de significados reducidos de las palabras clave que invaden nuestros lenguajes. Dentro de la palabra hay una lucha por el sentido que designa; está en tensión la posibilidad de que las palabras puedan expresar la vida campesina —que defiende el agua en su materialidad para la reproducción de la vida— y su forma simbólica —que actualiza saberes de las culturas mesoamericanas—. De ahí que las tensiones dentro de las palabras impulsen la lucha por el lenguaje; es decir, se confrontan los discursos de la dominación capitalista con las palabras vivas de los campesinos. Este aspecto se desarrolla más ampliamente en el siguiente apartado, al sumarnos al debate del movimiento por la justicia ambiental.

La palabra y el diálogo de saberes

El encuentro para conversar y posibilitar el diálogo de saberes pasa por la palabra y por las acciones. Caminamos juntos, realizamos juntos los rituales al agua, escuchamos y debatimos con los funciona-

rios de gobierno en las asambleas; bailamos en las calendas de los festivales del agua, comimos juntos y también nos brindamos palabras. En este sentido, vale la pena recuperar dos reflexiones sobre la palabra. Por un lado, recuperar la noción de Leff (2004: 346) sobre el diálogo de saberes como parte de su propuesta de racionalidad ambiental, pero solo en el sentido de que el diálogo de saberes:

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

Leff (2004) advierte la tensión entre las personas y sus saberes; incluye en estos los sentimientos, las sensualidades y los sentidos que rebasan lo establecido. El lenguaje es un sistema de signos finitos con posibilidades infinitas de creación de significantes y significados; inaugura nuevas formas expresivas en las que se realiza la capacidad de significar la propia vida, la capacidad semiótica de la vida social (Echeverría, 2001). El lenguaje es nuestro, así como el código social es una creación humana. Son nuestra obra. Si hoy nos aprisionan resulta útil recordar que, así como las hemos creado, las podemos recrear.

En segundo lugar, se retoma la reflexión que hace Esteva (2015) sobre la distinción entre términos y palabras:

La ciencia sólo usa términos, no palabras, pero crea confusión porque se roba palabras del lenguaje ordinario y al colonizarlo debilita su carácter (...) La confusión entre términos y palabras es el principio de la decadencia de una cultura. Quiere decir que ya no está viva: que se ha fosilizado (...) La palabra es algo que se nos da, que compartimos, no es nuestra invención. Pero cada palabra auténtica es un descubrimiento creativo, como si fuera nuevo, por primera vez. Le damos al emplearla un significado que le da nove-



dad. Cada palabra que uso dice algo que es también mi creación y la palabra me cambia, me da algo que no estaba ahí... una palabra (...) simultáneamente revela y oculta, expone y protege lo que dice, como un vestido que revela y oculta a la vez nuestro cuerpo y lo manifiesta. La palabra (...) no es el sujeto y objeto epistemológicos, sino el yo y el tú. Sólo hay yo si hay tú. Y no hay yo y tú sin palabras (...) Una palabra no puede manipularse como un término. (...) no es una etiqueta de algo fijo, sino un llamado (...) Una palabra es un voto, un sacramento, un compromiso (...) Cada vez que uso la palabra es única (Esteva, 2015:172-174).

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

2. Propuesta metodológica desde el habla

La complejidad del estudio demandó la explicitación de cuatro criterios metodológicos. En primer lugar, se rechazan los planteamientos positivistas que identifican un conjunto de rasgos comunes del fenómeno social para, a partir de un razonamiento inductivo, desprender leyes con pretensiones de una explicación generalizada de la realidad (Forero y Figueroa, 2017). Frente a esto, se retoma el enfoque comprensivo (Dilthey *et al.*, 1956; Weber, 1922/2002) del fenómeno social en el que se valora su especificidad y carácter interpretativo.

En segundo lugar, se reconoce la pluriculturalidad de la sociedad mexicana (Bonfil, 1996), pero a la vez la posibilidad de un diálogo

intercultural entre actores agrarios (campesinos) y académicos a través de la escucha mutua. Acercarse a la otredad del otro y concebir una cosmo-audición y, de hecho, una cosmo-vivencia (Lenkersdorf, 2008).

En tercer lugar, se reconoce que las coyunturas agrarias contemporáneas se comprenderán de mejor manera si se ubican dentro de un contexto histórico,¹ en el que se destaquen las generalidades expresadas en la nación (estructurales, inherentes al sistema capitalista en su fase neoliberal), sin excluir las peculiaridades y demandas regionales o locales (culturales).

En cuarto lugar, se ubica el lenguaje de los sujetos rurales como un campo de lucha entre este sentido vernáculo y las pretendidas capturas de las palabras clave de la era industrial (Illich, 1990/2008) y digital (Castells, 2000). La propuesta metodológica abre senderos a la investigación que pretende comprender la emergencia de subjetividades arraigadas a la tierra, que buscan la reproducción material y simbólica de la vida, en las que se escuchan sentidos vivos nacidos en ámbitos comunitarios.

Encuentro, conversación, saberes en diálogo

El acercamiento metodológico implicó el empleo de técnicas cualitativas comprensivas, pero, sobre todo, de acciones para producir en común las condiciones para la emergencia de un encuentro que permitiera una conversación que demandara la escucha atenta y mutua para poner en diálogo diversos saberes. En esta sección se discute la literatura sobre los métodos de investigación cualitativa con los que nuestra propuesta coincide, así como los aspectos en los que se diferencia. El interés central fue la comprensión de los recuerdos en los que se decantan experiencias y sentidos de vida. Recordar proviene de *cor*, *cordis*, corazón y *re-* volver. Es decir, recordar implica volver al corazón; implica la producción de un sentido que toca las emociones, pero no solamente; es decir, involucra un vínculo inseparable con la mente (Méndez, 2017). Se trata de un ejercicio del

1 Por ejemplo, los citados contextos de la reforma agraria, tanto de la Revolución mexicana (1910) como la asunción del modelo neoliberal (1992).



sentipensar (Esteva, 2015). Recordar implica asumir que el acto de separar el nivel intelectual del sentimental es una falacia; que, en la realidad concreta y situada de la existencia humana, cuando pensamos, sentimos y, cuando sentimos, pensamos.

Desde esta perspectiva, se procuró entender el encuentro como una forma de acercamiento para el investigador. De manera simbólica, el encuentro implica imaginar el movimiento que parte de un corazón y llega a otro corazón. Es desde este intento de recorrido como pensamos que se pueden construir puentes entre personas: a partir de las conversaciones.² En ellas, los saberes dialogan en un proceso que organiza la experiencia; esto es, recordar la vivencia para dotarla de un sentido que nos acerca a la comprensión de la situación que enfrentamos. Los recuerdos organizados producen experiencia, saberes, que iluminan el presente. Un encuentro es un recorrido epistemológico para seguir las huellas de la producción de significaciones que hacen transparentes ante nuestros ojos aquellos campos en los que el capital busca confundirnos (Méndez, 2017).

De las entrevistas a los encuentros y las conversaciones

En palabras de Gómez (2004),

(...) el trabajo de campo representa una condición privilegiada, una oportunidad para enrolarnos en actividades locales y socializarnos, para experimentar y participar en medios diferentes y en lo social cercanos a nosotros (154).

En nuestro caso, fuimos invitados a participar como asesores académicos de la COPUDA en el proceso de Consulta Indígena sobre el decreto de veda de 1967. Gracias a ello, además de asistir a las

2 Conversar, en su sentido etimológico, proviene del latín *conversâre*, que significa girar, dar vueltas en compañía. De acuerdo con el Diccionario de la lengua española, en su tercera acepción, conversar significa vivir, habitar en compañía de otros. Abre el sentido a la intimidad de la vida en común. Eso fue, justamente, lo que se realizó: dar vueltas por los terrenos, los campos agrícolas, las obras de captación de agua; por los ríos, los retenes de agua, las casas de los campesinos, las asambleas y talleres realizadas en las plazas de las comunidades.



16 asambleas de la fase Informativa y a las 32 de la Deliberativa, pudimos participar en varios recorridos por las obras de recarga, a festivales del agua y a otras reuniones de trabajo del cuerpo asesor.

De acuerdo con la literatura sobre metodología de investigación cualitativa revisada, las entrevistas en profundidad, la observación participante y las historias de vida ofrecen posibilidades para la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, expresadas en sus propias palabras. Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de una conversación entre iguales y no de un intercambio formal de preguntas y respuestas. Lejos de semejarse a un robot recolector de datos, el propio investigador es el instrumento de la investigación. Investigar implica no solo obtener respuestas, sino también aprender qué preguntas hacer y cómo plantearlas. Establece *rapport* (sintonía) con los informantes, formula inicialmente preguntas no directivas e indaga sobre lo que los informantes consideran importante antes de enfocar los intereses de la investigación (Taylor y Bogdan, 1987: 100). En particular, las historias de vida basadas en entrevistas en profundidad permiten conocer íntimamente a las personas, ver el mundo a través de sus ojos e introducirnos en sus experiencias (Shaw, 1931 en Taylor y Bogdan, 1987). Sin embargo, las desventajas consisten en que los datos recogidos son solamente enunciados verbales o discursivos, que pueden contener falsificaciones, engaños, exageraciones y distorsiones; de igual manera, puede existir una gran discrepancia entre lo que los informantes dicen y lo que realmente hacen (Deutscher, 1973 en Taylor y Bogdan, 1987).

La postura de esta investigación se distancia de lo arriba citado en los siguientes aspectos: la escucha de los recuerdos sobre el agua en estos poblados de los valles centrales de Oaxaca no se realizó después de la verificación real de datos tales como lugares, acontecimientos o fechas,³ ni de historias verdaderas u objetivas, sino de historias, a veces devaluadas, pero cuyo sentido es muy importante para las personas que las vivieron y para la persona que las compar-

3 Sin embargo, sí se realizó una seria revisión histórica de las actividades campesinas en la región bajo el hilo conductor de la relación entre la comunidad y el agua.



ten. En este sentido, seguimos a Benjamin (en Löwy, 2003: 75) en su tesis de la historia VI:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como fue en concreto”: sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro.

Importa percibir la potencia del recuerdo y su relación con el agua. El recuerdo representa una fuerza que se arraiga en las emociones más profundas y permite adueñarse de él. Así, el repaso de las vivencias hace posible el surgimiento de sentidos nuevos y actualizados que dan claridad para comprender el presente. La crisis está presente: viven tiempos de sequía, sus pozos tienen el agua a 25 o 30 metros de profundidad; pagan altas tarifas de energía eléctrica para extraerla, sin subsidio, porque sus concesiones de agua están vencidas y, por si fuera poco, enfrentan cobros por el «exceso de agua» que estaban usando, según las autoridades federales. En medio de esta crisis, emergen los recuerdos y los sentidos que impulsan la lucha por el agua ante los agravios gubernamentales.

No aceptamos que la entrevista en profundidad implicara el inicio de una conversación entre «iguales». La noción de igualdad oscurece las singularidades de las personas que se encuentran y conlleva el riesgo de homogenizarlas. Asumimos que el encuentro implica una relación no jerarquizada: el investigador no se posiciona sobre el campesino, como lo hace el experto sobre una persona común. En todo caso, podría interpretarse a la inversa: el investigador es quien no sabe y busca a quién lo pueda ayudar a responder las preguntas de su investigación. La igualdad en abstracto oscurece lo genuino de cada persona; lo que las personas son y ofrecen: el fruto de sus experiencias únicas. Así es como, en las palabras, el sentido vernáculo está en tensión con la homogeneidad de las palabras clave, en los encuentros y las conversaciones se busca exponer la singularidad de las vidas de los campesinos y académicos; asumir las diferencias implica el reto de negar que tales diferencias marquen jerarquías, como indica la lógica occidental. Aspiramos a experimentar la com-

plementariedad vital que nos abra nuevos horizontes de reconstrucción de las relaciones sociales.

Recuperamos a Kaufmann (1996) al señalar que el saber común no es un no-saber. Al contrario, el saber común esconde tesoros de conocimiento. Este autor propone la entrevista comprensiva, donde la ruptura epistemológica tiene un carácter específico y progresivo que se opone —no de forma absoluta, sino relativa— al sentido común, en un ir y venir permanente entre la comprensión, la escucha atenta, la toma de distancia y el análisis crítico. El autor propone observar el valor del sentido común, pero con la precaución de tomar distancia y realizar un análisis crítico, lo cual no se opone al encuentro entre personas y entre corazones, presente en el trabajo de campo. El encuentro con el otro destaca las coincidencias y también las divergencias; mantener el lugar propio, de manera crítica, sin confundirse con la persona que abre su corazón.

Pronto advertimos que en estos pueblos no podría aplicarse una metodología convencional —por más etnográfica que se pretendiera— si el objetivo era llegar a una comprensión profunda de los recuerdos y su relación con el agua. En algunos casos, la investigación permitió establecer una relación que posibilitara la emergencia de los recuerdos, lo cual exigió un verdadero acercamiento entre personas. Así, los encuentros desbordan las clasificaciones que nos separan porque nos jerarquizan y enfrentan. Lo sustantivo fue compartir a la persona concreta, real. Ninguna persona compartió un recuerdo profundo sin antes establecer un punto de partida común, de confianza, al preguntar quién era yo, de dónde venía. Se abrió el corazón del otro y viceversa. No se trató de un otro cualquiera; es un otro concreto, sin etiquetas vanas. No es un sujeto abstracto, sino una persona concreta.



3. El caso de la COPUDA

3.1. *Las comunidades agrarias de los valles centrales*

El estudio se realiza con base en las praxis comunitarias de los dieciséis pueblos de la COPUDA a través de investigación documental, conversatorios y entrevistas comprensivas realizadas durante el acompañamiento en la sistematización del foro «¡Uno, dos, tres ... por el agua! Primer Foro Regional de Autoridades Agrarias y Municipales sobre la Problemática del Agua en los Valles Centrales de Oaxaca», realizado el 15 y 16 de abril de 2013. También se basa en el proceso organizativo de la COPUDA, llevado a cabo entre 2013 y 2017, que incluyó diferentes foros y eventos, así como en el haber sido integrante del grupo asesor de la consulta indígena iniciado en 2015. En el momento del cierre de este trabajo, el proceso de consulta estaba en la cuarta etapa consultiva.

La región de los valles centrales de Oaxaca, en México, reúne a cuarenta municipios zapotecos (Coronel, 2006) que históricamente se han dedicado a la actividad agrícola. La extensión de la propiedad de la tierra es minifundista y aglutina, en su mayoría, un régimen de tipo social —ya sea comunal o ejidal— y también de pequeña propiedad.

Los pueblos de la región organizan sus instituciones locales —tanto municipales como agrarias— por medio de los llamados «usos y costumbres»; es decir, los sistemas normativos indígenas reconocidos en 1995 por el Congreso del estado de Oaxaca. Gracias a ello, eligen a sus autoridades de manera independiente a las disposiciones de los partidos políticos. En esta organización, la asamblea es la figura central de autoridad en la toma de decisiones. El trabajo comunitario se realiza sin la mediación de una compensación monetaria y está ligado a otro tipo de valoraciones, como el prestigio local basado en la respuesta a compromisos impuestos por la comunidad «para seguir perteneciendo a ella». De acuerdo con Martínez (2013: 122), el propósito de las principales actividades comunitarias es el siguiente: la asamblea está a cargo de la toma de decisiones; el cargo



es responsable de la coordinación; el tequio de la construcción, y la fiesta es para el goce.

La producción agrícola de estas comunidades tiene una alta relevancia no solo local, sino regional. Se trata de los principales productores de verduras, hortalizas y flores comercializadas en mercados tradicionales de diversas localidades del valle de Oaxaca. De ahí la importancia de la relación agricultura-agua-proyectos de vida. Coronel (2006: 39) señala:

Las comunidades zapotecas están estrechamente relacionadas en un amplio sistema de relaciones de mercado. Desde siglos atrás, los mercados-plaza de la entidad oaxaqueña —específicamente de los Valles Centrales— constituyen los ámbitos físicos y sociales de intercambio de los pueblos indígenas. En medio de las profundas transformaciones estructurales, estos mercados tradicionales persisten y reproducen antiguas relaciones sociales de la cultura zapoteca.

El sistema regional de mercados-plaza en los valles centrales se organiza en función de una periodización semanal y muestra cierta jerarquía. El mercado-plaza de la ciudad de Oaxaca —que funciona los sábados— es el principal y el más concurrido y representa el eje del sistema de mercados. Los mercados-plaza secundarios se encuentran en las cabeceras distritales. Entre ellos, el de Tlacolula (domingo) y de Ocotlán (viernes) son los más animados; también están los de Etlá (miércoles), Zaachila (jueves), Zimatlán (miércoles) y Ejutla (jueves) (Coronel 2006: 39-40).

Los campesinos varían los cultivos de acuerdo con las fiestas anuales. Por ejemplo, para la celebración del día de muertos —1 y 2 de noviembre— se produce flores, que se siembran desde agosto. En septiembre se siembra tomate rojo y flores para las fiestas de la Virgen de Juquila y de Guadalupe —8 y 12 de diciembre, respectivamente—. En febrero, se siembran flores para el día de las madres —10 de mayo—.

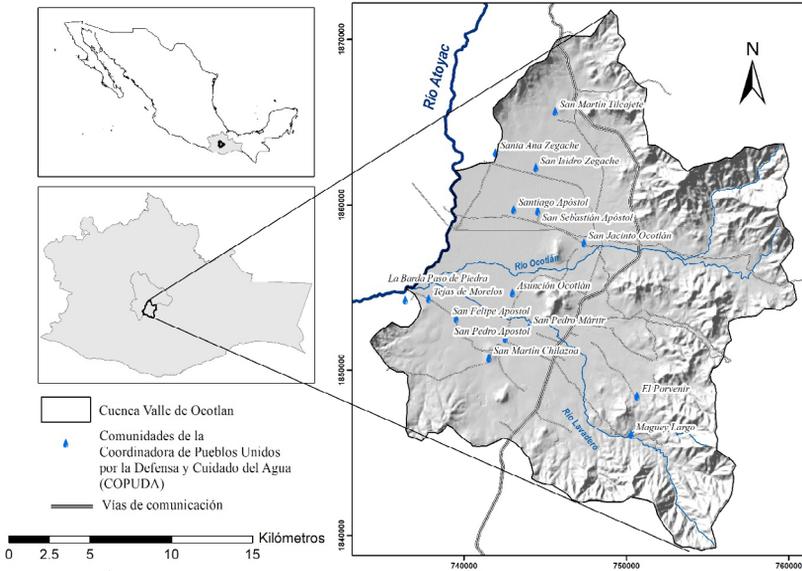


Figura 1. Área de estudio. Subcuenca del valle de Ocotlán dentro del acuífero de los Valles Centrales de Oaxaca. Fuente: elaboración propia.

3.2. La disputa por el agua: antecedentes

A partir de 2002, los campesinos de los valles centrales de Oaxaca sufrieron un periodo de sequía; el nivel de sus pozos bajó hasta 25 o 30 metros. En 2005, la Comisión Nacional del Agua (Conagua) les envió una carta-invitación para que pagaran el excedente de agua. Este organismo federal afirmaba que los campesinos extraían más agua de la concesionada porque se habían elevado sus consumos de energía eléctrica. Los campesinos se molestaron porque se les estaba cobrando un consumo de agua que no habían realizado. Si habían usado más energía eléctrica se debía a que el líquido se encontraba más abajo y no a que hubieran extraído una mayor cantidad del mismo.

Ante ello, los campesinos de dieciséis comunidades se organizaron en torno a la COPUDA y, en colaboración con el Centro de Derechos Indígenas Flor y Canto (CDIFC), descubrieron la existencia de un decreto de veda de 1967, promulgado por el presidente de la república, el cual prohíbe extraer agua del subsuelo en esa región.

Algunos campesinos de la región contactaron con otras organizaciones campesinas que estaban vinculadas con la organización Alternativas y Procesos de Participación Social A.C., especialmente dentro del Programa Agua para Siempre, con sede en Tehuacán, Puebla. A partir de esta relación, adaptaron algunas ideas y desarrollaron estrategias para captar agua de lluvia en pozos de absorción, construir retenes y hoyas de agua y reforestar algunas zonas. En un inicio, las acciones se realizaron con recursos propios y colectas voluntarias en el pueblo; después buscaron partidas municipales y algunos apoyos de dependencias gubernamentales, como la Comisión Nacional Forestal (Conafor). Por este conjunto de acciones, cuyo resultado fue que el espejo de agua subiera en sus pozos, los campesinos se autodenominaron «sembradores de agua».

3.3 La organización para «sembrar agua»

Cada pueblo de la COPUDA tiene un comité formado por un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales. Este comité funge como enlace con el pleno de la COPUDA, el cual a su vez tiene esta misma estructura organizativa, además de un presidente de vigilancia. Bajo esta organización acuerdan los trabajos a realizar en los pozos, como la limpieza y el desazolve antes del tiempo de lluvia, la reforestación y la participación en foros, festivales, rituales, reuniones y asambleas con diferentes autoridades federales y estatales para dar continuidad a su demanda.

Con la construcción de las obras de captación de agua de lluvia lograron que desde 2009 el espejo de agua esté, en algunos lugares, a diez metros o menos de profundidad. Al mismo tiempo, realizaron rituales, ofrendas, ceremonias y festivales del agua y de la tierra para pedirle perdón por haberla «dejado ir» y para «pedir que regrese», que vuelva a llover. Entrecomillamos estas frases porque más adelante las retomaremos con el fin de profundizar en su análisis.

En el ámbito legal, impusieron una demanda en contra del decreto de veda. En ella exigen que la Conagua reconozca las obras de los campesinos a favor del acuífero; asimismo, exponen la indiferencia y el vacío de autoridad por parte de las instituciones responsables para



enfrentar la sequía. En 2013, lograron que la Suprema Corte solicitara a la Conagua la realización de una consulta indígena libre, previa e informada para analizar si el decreto de veda afectaba sus derechos territoriales. A pesar de la oposición de la Conagua, la Corte ratificó su sentencia y en 2015 inició el proceso de consulta. Actualmente sigue en curso la fase consultiva.

4. Sentidos vernáculos del agua

4.1. *El agua como proyecto de vida indígena*

En comunidades con ascendencia mesoamericana, el agua siempre ha estado ligada a significados gestados en su matriz cultural (Rutsch y González, 2011). Illich (1990/2008) analiza el sentido sagrado que ha tenido en diferentes culturas indoeuropeas, donde se le vinculaba con la transición de la vida a la muerte; los muertos eran lavados para liberarlos de todo recuerdo de esta vida y facilitar su transición.

En la cultura náhuatl se creía que el muerto debía atravesar un río. Por ello, en los entierros se ponían perros; precisamente para que guiaran al fallecido por el agua. Las personas que fallecían por alguna causa relacionada con el agua —ahogamientos, hidropesía, rayos, etcétera— iban a la casa del dios Tláloc (López Austin y López Luján, 1996: 250). En cambio, el sistema capitalista promueve el olvido de estos sentidos culturales, puesto que al inducir a la población a ver en el agua solo un «recurso», una «materia», elimina su valor y su historia, ya que la materia no tiene historia.

El valor del agua entre los grupos indígenas de México es de carácter germinativo, es decir, está muy arraigado a la agricultura y la consecuente producción de alimentos; simboliza la totalidad de las virtudes y es la fuente de todas las posibilidades de existencia (Eliade, 1964: 178). De acuerdo con Caso y Bernal (1952: 17), la deidad zapoteca Cosijo representa al dios de las lluvias, homólogo de Tláloc de los mexicas, Chac de los mayas y Tajín de los totonacos. La importancia de esta deidad es evidente para los pueblos agrícolas,

cuya supervivencia depende en gran medida de las lluvias necesarias para sus siembras.

4.2 La lucha desde la subjetividad

El agua hoy se encuentra en disputa tanto en el ámbito material como en el simbólico. Para el capital, se trata de una mercancía que genera grandes ganancias. Sin embargo, es vital para la reproducción de la vida humana y no humana. En el ámbito simbólico, el agua tiene sentidos divinos de culturas herederas de la matriz mesoamericana y actualizados en las luchas de los pueblos indígenas en la defensa de su territorio y de los bienes que permiten la reproducción social, al definir sus propios proyectos de vida.

Las frases que las comunidades en defensa de la tierra van construyendo —como sentido amplio de la naturaleza, del territorio— que incluso algunas resignifican como bienes naturales en rechazo del término económico «recurso», son verdaderas condensaciones de sentidos vernáculos, de significados vivos y actualizados que expresan un arraigo profundo en la vida y se configuran como una estrategia para su defensa. Este es el aporte de la reflexión que aquí exponemos: poner énfasis en un movimiento que parte de la subjetividad de los campesinos en lucha por la defensa del agua y que avanza y se explicita en las acciones concretas para recuperarla e interpelar al Estado sobre su responsabilidad como protector de los bienes de la nación, y no solo como un mero administrador. Esta es la potencia de los sentidos vernáculos del agua expresados en las palabras de los campesinos en lucha. La producción de sentido anima las acciones concretas de defensa y la propuesta de alternativas para resolver el problema de acceso al agua.

La relación de estos pueblos agrarios con el agua se actualiza en los sentidos vernáculos que expresan el significado del agua en sus vidas y para sus comunidades. El sentido de sus palabras impulsa acciones concretas: la construcción de obras de recarga y la interposición de la demanda legal hasta conseguir un fallo favorable, con la sentencia que mandata la realización de una consulta indígena. Pero no solo se limita a estos logros. También los sentidos vernáculos



inspiran rituales en desagravio del agua, festivales, foros y reuniones con diferentes instancias de gobierno en las que una y otra vez emergen estos sentidos del agua para enfrentar la imposición de la concepción hegemónica como recurso público. Los sentidos vernáculos del agua cristalizan en la propuesta de coadministración con el gobierno federal, documento en debate durante la fase consultiva y que representa un ejercicio de autonomía en el terreno legal y arraigado en acciones de autonomía material. Esta es la estrategia de lucha de los pueblos en resistencia al despojo del capital.

4.3 Los sentidos vernáculos del agua en la lucha de la COPUDA

En los primeros encuentros, en los que se compartieron problemas comunes relacionados con el agua entre los pueblos de la COPUDA, las conversaciones apuntaron a un tema central: recordar los tiempos en que hubo abundancia de agua en sus tierras y cuestionarse las causas de la actual escasez. En dichos encuentros reflexionaron sobre las consecuencias de haber aceptado desecar una de las ciénegas en los años sesenta, analizaron el papel que en ese tiempo tuvo el gobierno y construyeron de forma colectiva el deseo de modificar la situación, el cual se concretó en las acciones para responder a la necesidad de volver a tener agua en sus pozos. Es decir, en estos conversatorios, operó el poder del recuerdo (Méndez, 2017: 22), en que emerge el sentipensar de los campesinos para producir saberes que vinculan razón y emoción para organizar la experiencia y abrir nuevas posibilidades. De esta manera, construyen las alternativas que se materializan en la construcción de las obras de captación y retención de agua de lluvia. Ahora analizaremos las frases de los campesinos en lucha para rastrear los sentidos vernáculos y vincularlos con las acciones emprendidas por la COPUDA para realizar las obras de captación de agua de lluvia.

Abundancia

Los campesinos recuerdan que, hacia 1960, la siembra se realizaba en los primeros meses del año. En ese momento, los suelos estaban

muy húmedos y había ciénegas en las que habitaban peces, ranas y tortugas. El presente contrasta con estos recuerdos, pues se advierte con tristeza la desaparición de las ciénegas que permitían una forma de vida muy diferente.

Tabla 1. Recuerdos sobre la abundancia

Había mucha agua, de tal manera que en toda esa parte baja se empezaba a trabajar el terreno en el mes de marzo, apenas se podía abrir surco. Para sembrar a los 20 o al mes, para sembrar maíz en el mes de abril y cosechar en el mes de julio. Pero se cosechaba en la vil agua, en el lodo podríamos decir...	Yo recuerdo bien otro lugar que también había mucha agua, que servía de balneario, el charco...
Sí, por la charca y por la abundancia de la lluvia, fue el año 60 y hasta ahí fue, sí, hasta ahí nomás. Después de los años que vienen, ya, va aminorando la lluvia. Sí, ya menos, menos, menos ya hasta ahorita.	Había muchos pescados hasta de colores, había mucho agua, mucho tortuga, rana, pescado, ora, ¿dónde hay eso? Ya no hay nada.

Responsabilidad y relación antropomorfa

Los mismos campesinos contrastan estos recuerdos de abundancia del agua y se cuestionan el porqué de la veda. Piensan que antes se percibía al gobierno como incuestionable, que se hacía lo que dictaba y ya. Es entonces cuando surge este sentido de responsabilidad respecto a la situación que viven. Dicen: «dejamos ir el agua», «el agua se enojó y se fue». Con ello, asumen la responsabilidad de aceptar que la entonces Secretaría de Recursos Hidráulicos —institución federal encargada de regular el acceso al agua— abriera canales para anegar los cuerpos de agua, desecar las ciénegas y abrir tierras para la agricultura, que en aquellos años era la política pública imperante.

Los campesinos se relacionan con el agua como si se tratara de un ser sintiente, como si fuera una persona. Le atribuyen características sensibles humanas, como la tristeza y el disgusto. Esta fue despreciada, corrida por los seres humanos de entonces. En sus frases también se percibe un vínculo muy sólido con el ámbito divino: «Diosito Santo o la misma agua». El agua aparece en un nivel divino, en relación cercana con los humanos. En este sentido es que comprendemos los actos de desagravio al agua, a la tierra. Si se le mal-



trató, es necesario pedir perdón y comprometerse a cuidarla. Estas ideas son expresadas por los campesinos en los rituales, ofrendas y ceremonias realizados al iniciar las asambleas y los eventos —incluso cuando se cuenta con la presencia del gobierno— con lo cual se le imprime un sentido religioso.

Tabla 2. Sentido divino del agua

Por el desprecio de nosotros se fue el agua.	El agua se puso triste... porque nosotros lo correteamos decía Tío Maguín
Porque corrimos el agua.	Cuando abrieron el canal, entonces, ya no querían que hubiera tanta agua y parece que en ese tiempo, Diositō Santo o la misma agua se disgustó por el hecho del mismo hombre.

A partir de la crisis, el deseo

El análisis de las dificultades para acceder al agua en sus pozos, de las lluvias escasas y de la pérdida de la abundancia pasada propicia el surgimiento del deseo de modificar la situación. En primera instancia, se organizan para luchar en contra del decreto de veda y también para resolver ellos mismos el problema central: la falta de agua. En 2006, un grupo de campesinos fue al Museo del Agua, en Tehuacán, para observar las técnicas de captación. Pensaron en adaptarlas a sus necesidades, con o sin el apoyo del gobierno. En 2007 acordaron iniciar los trabajos e impulsar el nombramiento de personas comprometidas con la lucha por la defensa y el cuidado del líquido al renovar los cargos comunales, ejidales y municipales. Las primeras obras de pozos de absorción de agua de lluvia para recargar los mantos acuíferos fueron realizadas por los mismos campesinos a partir de recursos propios y de colectas en las comunidades. Había quien dudaba y decía: «Estás loco, ¿cómo crees que vas a poder retener la lluvia?». Sin embargo, al empezar a ver los resultados, se sintieron muy orgullosos de la creatividad con que idearon y realizaron las obras, sin la ayuda de «gente preparada». Por estas acciones, se denominan sembradores de agua.

La lucha ha tomado varios caminos. La vinculación con el CDI-FC les permitió emprender la vía legal. En 2011, instaron a la Cona-

gua a que modificara la veda de 1967. Esta dependencia respondió con la solicitud de un estudio sobre el acuífero a la Universidad de Baja California, el cual en 2013 aún no había sido entregado a los campesinos en su totalidad. En este sentido, las comunidades reflexionan sobre el papel que el gobierno desempeña a través de sus dependencias, las cuales se muestran indiferentes ante los problemas reales que vive la gente y manifiestan su miopía al aplicar una normatividad que ha perdido contacto con la realidad de los pueblos.

Tabla 3. Deseo por el agua

<p>Y nosotros ahora en esta situación, lo queremos recoger otra vez (...)</p> <p>El trabajo que estamos haciendo aquí fue de la iniciativa de los campesinos, aquí no hubo ningún ingeniero, ningún arquitecto, nadie, simplemente de la cabeza del campesino. La misma necesidad que nosotros vemos, de cómo haiga filtración de agua entre la tierra.</p>	<p>Pero ahora vemos que los pozos se están secando. Se está acabando el agua, pues. Y ya no hay otro medio más. Y no hay lluvias, ya son pocas lluvias las que nos caen por ahí. Por eso es que ahorita nosotros estamos luchando para retener el agua, para recuperar los mantos acuíferos, para que haiga suficiente humedad abajo pues...trabajo pues para que los pozos que nos están dando agua para regar nuestras plantas, nuestras verduras, pues tengan pues, fuerza.</p>
<p>Nosotros mismos fuimos los quienes nos perjudicamos, los de acá fueron los que pidieron que se abriera ese canal. Más que si al gobierno, no le interesa, más que si uno trabaja o no trabaja nuestro campo, pues.</p>	<p>Nosotros nos sentamos a hablar con todas las dependencias de gobierno, las cuales ninguna tiene un programa de captación de agua de lluvia y vemos que ellos nomás son normativos, que te aplican la ley y te dicen tienes que hacerlo, mas no ven las necesidades que nosotros vemos, de filtrar, de meter agua entre la tierra.</p>

Perspectiva de futuro

Vislumbrar desde el presente en crisis las posibilidades de transformación de la realidad es ya vivir el futuro. Pensar en las generaciones venideras que verán los resultados del trabajo que hoy se realiza parece conectar con el discurso de la sustentabilidad, pero obviamente en términos diferentes de los usados por los discursos gubernamentales, donde se argumenta que los capitales naturales pueden ser sustituidos por capitales económicos y tecnológicos. Las nociones de futuro que surgen en las reflexiones de los sujetos de la COPUDA van más allá de estas pobres nociones económicas; apuestan por un



futuro que ya es hoy, donde están revirtiendo los daños; donde rectifican el camino, a la vez que construyen un mundo nuevo.

El camino que han emprendido no implica una visión romántica de la lucha; es justo en las tensiones donde está la emergencia de lo posible. Los sujetos saben que hay quienes no colaboran, que dudan, pero también otros que expresan la certeza en su hacer. Iniciaron la COPUDA 16 comunidades, continuaron 12 y, desde abril de 2013, con la organización del Primer Foro Regional de Autoridades Agrarias y Municipales sobre la Problemática del Agua en los valles centrales de Oaxaca, se sumaron cuatro más.

Tabla 4. Perspectivas de futuro

<p>Queremos regresar, de que las aguas vuelvan de nuevo, esa es una tarea importante. A lo mejor yo, no me va a tocar ver lo que va a venir, pero a lo mejor mis nietos van a ver lo que el día de hoy estamos haciendo.</p>	<p>(...) queremos trabajar porque queremos reconstruir esto que se está destruyendo, porque queremos dejarles a nuestros hijos, nietos a las siguientes generaciones lo necesario.</p>
<p>Hoy empezamos a darle un trato especial al agua (...)</p>	<p>Esta es la intención que tenemos nosotros de hacer este retén, para mantener la humedad, gracias a la lluvia, que de vez en cuando nos trae la lluvia de Dios, pero nos sirve de mucho (...) pues a ver si se logra porque luego no obedecen muchos de nuestros compañeros (...) así presentamos que sí queremos, que sí queremos al agua. Está visto, pues. El que no lo va a creer con la palabra, lo va a creer con los ojos.</p>

Sentido sagrado del agua

Recordar la ruptura del diálogo con la naturaleza —la responsabilidad respecto a su deterioro y contaminación— vuelve la mirada hacia el agua y la tierra como bienes sagrados de los que depende la vida. De acuerdo con Arrojo (2007), en casi todas las culturas existe el ancestral paradigma de la «madre naturaleza», en género femenino, que ofrece una visión mitificada de la madre como generadora y sostén de la vida.

De ahí que los pueblos originarios no hayan olvidado el sentido que el agua tiene en sus comunidades. Saben que es un bien natural, no un recurso. Saben que el agua hace posible la vida, que es la sangre de la Madre Tierra, de la que formamos parte hombres y



mujeres. El agua permite la germinación del maíz; alivia nuestra sed durante el día caluroso y en la jornada laboral. Saben que es la alegría, la vida. A partir del recuerdo de este saber ancestral, de su actualización en la vida comunitaria, crean alternativas para afrontar y resolver la grave problemática de acceso, defensa y cuidado del agua. Además, al atribuirle características sensibles de un ser sagrado, las comunidades de la COPUDA han recuperado el diálogo con la naturaleza. Lo han hecho en formas sincréticas, como procesiones, ofrendas, cantos y ritos solemnes encabezados por los más ancianos y las autoridades, a quienes se consideran y se respetan como «padre y madre» de los pueblos.

Emergen en estos ritos nociones de una relación renovada con la naturaleza. Los sujetos se conciben parte de ella, en particular de la tierra. La muerte implica «volver a la casa», entregar el cuerpo; la materia que es la misma, que se integra al origen de la vida. Esta perspectiva implica dos planos de creencias: la cristiana católica, bajo la idea de que el hombre es polvo y en polvo se convertirá; y la noción indígena de ser parte de la naturaleza que toma distancia de la idea judeocristiana de predominio, la cual coloca al hombre por encima del resto de la creación. Sin embargo, también resulta central la idea de «entregar cuentas» —como volver a la casa de la vida—; volver a la tierra y responder por haber permitido que se lastimara a la «madre tierra».

Tabla 5. Sentido sagrado del agua

<p>Aquí está la ofrenda que venimos a depositarte, en nombre de todas las comunidades que conformamos este valle de Oaxaca. Estamos aquí, a nombre de todos los hombres, las mujeres, los seres que viven, los pájaros, los reptiles, todos los que vivimos y dependemos de la Tierra estamos aquí y estamos aquí porque sentimos un alto grado de responsabilidad de lo que está pasando ahora, de lo que le está pasando a nuestra tierra, lo que está pasando que el agua se está yendo abajo.</p>	<p>Ahora venimos a dialogar con ella, con el agua, vamos a decirle una disculpa, vamos a decirle que estamos aquí porque queremos comprometernos a darle la fuerza, vamos a decirle también que nos perdone porque la hemos maltratado, porque no hemos sabido respetarla y aquí está la ofrenda, aquí estamos nosotros como ofrenda, aquí está nuestro corazón nuestros oídos, nuestros ojos. No podemos seguir así caminando y nos vayamos y regresemos a esta tierra y nos envuelva ella con su rebozo, ya en nuestro cuerpo sin vida. Y no podemos regresar allí sin antes poner nuestro granito de arena para que esto se reconstruya, para que esto se sane.</p>
---	--



5. Reflexiones finales

Sostenemos que el análisis del sentido que los campesinos zapotecas producen al hablar en los espacios comunitarios expresa, por un lado, la relación actualizada con su entorno natural y, por otro, representa una alternativa de abordaje metodológico fundamental en el México campesino e indígena. Desde esta perspectiva, los sentidos vernáculos representan una ventana metodológica para comprender la fuerza manifestada por los deseos, los horizontes y los proyectos de vida que, en estos momentos de crisis ecológica y civilizatoria, impulsan las consignas en las luchas socioambientales. Dichos sentidos constituyen los significados profundos y vivos de los lenguajes de valoración de los pueblos originarios en defensa de su territorio.

Las palabras vivas de los campesinos de los valles centrales de Oaxaca guardan sentidos producidos en el seno social comunitario, en el que se actualizan las formas de relación entre las personas y entre las personas y el entorno natural del que depende la vida humana. Estos sentidos vernáculos son reverberaciones que dan cuenta de la vigencia de las culturas mesoamericanas en relación sincrética con otras formas religiosas occidentales.

Lo vernáculo se expresa en la gente en lucha que expone sus deseos en sus propios proyectos de vida. Lo vernáculo es comunitario y colectivo y apunta a construir relaciones sociales comunitarias. Los encuentros y las conversaciones constituyen un espacio para producir saberes sensibles. Los sentidos vernáculos del agua en los pueblos que conforman la COPUDA expresan la singular relación que tienen con esta para la reproducción social, material y simbólica de la vida. Se trata de pueblos campesinos que requieren del agua para sus cultivos, que utilizan tanto para el autoconsumo como para el intercambio local y estatal. El agua también está vinculada con un sentido divino que se expresa en las formas sincréticas de religiosidad católica y otras que las desbordan.

Los sentidos vernáculos del agua animan e impulsan la lucha. Las acciones concretas de los campesinos para «sembrar agua» — para realizar las obras de captación de agua de lluvia— son la cristalización de sus deseos, los cuales subyacen en las expresiones que

se condensan en sus palabras. De esta manera se construyen los lenguajes de valoración que están en disputa con las capturas semánticas de las palabras clave. Desde el lenguaje se lucha por una mayor justicia ambiental. Los sentidos vernáculos se encuentran en el centro del tejido de los argumentos que cada lucha esgrime para su defensa concreta y se establece un diálogo con otros movimientos que resisten a los despojos del capital y crean alternativas para ampliar nuestras posibilidades de tener una vida menos injusta en términos ambientales.

Una de las aportaciones de este estudio es captar la innovadora elaboración de estos sujetos sociales. Se trata de campesinos que han recurrido a estrategias en las que combinan acciones formalizadas dentro del Estado de derecho contemporáneo —como el derecho a la consulta y los derechos indígenas— con la recuperación y el impulso de los recuerdos comunitarios sobre el agua como una forma de resignificar su identidad. De esta manera, se puede identificar el contraste que existe entre los lenguajes de valoración del agua entre los sujetos rurales y la visión del Estado.

La relevancia teórico-metodológica de este trabajo estriba en la apertura de una fértil vertiente reflexiva y analítica sobre los procesos subjetivos de los sujetos rurales con el fin de profundizar en la comprensión de los procesos de defensa y lucha, no solo por el carácter material de los bienes naturales, sino por las actualizaciones simbólicas que guardan. Estos procesos de significación, que se manifiestan en el lenguaje y la praxis campesinos, son clave para la construcción de un modelo de gobernanza con mayor interculturalidad y justicia ambiental.

Lista de referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos* (3ª edición). Madrid: Editorial Trotta (Original publicado en 1969).
- Arrojo, P. (2007). *La nueva cultura del agua del siglo XXI*. España: Universidad de Zaragoza.



- Barkin, D., Fuente, M. E., y Rosas, M. (2009). Tradición e innovación. Aportaciones campesinas en la orientación de la innovación tecnológica para forjar sustentabilidad. *Trayectorias*, 11(29), 39-54.
- Bartra, A. y Otero, G. (2005). Indian peasant movements in Mexico: the struggle for land, autonomy and democracy. En S. Moyo y P. Yeros (Eds.) *Reclaiming the land: The resurgence of rural movements in Africa, Asia and Latin America*, (383-410). London: Zed books.
- Bartra, A. (2014). *El hombre de hierro: los límites sociales y naturales del capital*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Itaca, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bartra, A. (2008). Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, (44), 5-24.
- Beling, A. E., Vanhulst, J., Demaria, F., Rabi, V., Carballo y A. E., Pelenc, J. (2017). Discursive Synergies for a 'Great Transformation' Towards Sustainability: Pragmatic Contributions to a Necessary Dialogue Between Human Development, De-growth, and Buen Vivir. *Ecological Economics*. 144(1), 304-313. Recuperado de: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2017.08.025>
- Boni, A., Garibay, C. y McCall, M. K. (2015). Sustainable mining, indigenous rights and conservation: conflict and discourse in Wirikuta/Catorce, San Luis Potosi, Mexico. *GeoJournal*, 80(5), 759-780. DOI 10.1007/s10708-014-9593-3
- Bonfil Batalla, G. (1996). *México profundo: Reclaiming a civilization*. EUA: University of Texas Press.
- Caso, A. y Bernal, I. (1952). *Urnas de Oaxaca*. México: Memorias del Instituto Nacional de Antropología e Historia II.
- Castells, M. (2000). *La era de la información. La sociedad red*. Vol. 1, 2ª edición. Madrid: Alianza Editorial.
- Concheiro, L. y Robles, H. (2014). Tierra, territorio y poder a cien años de la reforma agraria en México: lucha y resistencia campesindia frente al capital. En Almeyra, Concheiro, Mendes y Porto-Gonçalves (Coords.), *Capitalismo: Tierra y Poder en Amé-*

- rica Latina (1982-2012). Volumen III: México, Cuba, Haití, República Dominicana y Puerto Rico* (pp. 181-224). DCSH, UAM-X/CLACSO; México, D. F.
- Concheiro Bórquez, L. y Grajales Ventura, S. (2009). Nueva ruralidad y desarrollo territorial. Una perspectiva desde los sujetos sociales. *Veredas*, 10(18), 145-167.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de cultura*. México: Ítaca, Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2011). Sustainability: Design for the pluriverse. *Development*, 54(2), 137-140. Recuperado de: <https://doi.org/10.1057/dev.2011.28>
- Esteva, G. (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.
- Gabino, F. y Capera, J. J. (2016). Geopolítica, discusiones y perspectivas Latinoamericanas. *Espacios Públicos*, 19(46).
- Gómez Carpinteiro, F. J. (2004). Trabajo de campo. Notas sobre cánones y reorientaciones en la antropología contemporánea. *Alteridades*, 14(27), 149-157.
- Illich, I. (2008). *El género vernáculo. Obras reunidas II*. (P. 179-334). México: Fondo de Cultura Económica (original publicado en 1990).
- Kaufmann, J. C. (1996). *L'entretien compréhensif*. París: Nathan.
- Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- Lenkersdorf, C. (2008). *Cosmovisiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/144550123/2008-Carlos-Lenkersdorf-Cosmovisiones>
- Löwy M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis sobre el concepto de la historia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. y López Lujan L. (1996). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Luna, J. (2013). *Textos sobre el camino andando. Tomo I*. Oaxaca: Proveedor Gráfica de Oaxaca.



- Méndez García, E. (2017). *De relámpagos y recuerdos... Minería y tradición de lucha serrana por lo común*. Guadalajara: Ciesas Occidente, Grafisma editores.
- Migdal, J. S. (2015). *Peasants, politics and revolution: Pressures toward political and social change in the Third World*. EUA: Princeton University Press.
- McMichael, P. (2006). Peasant prospects in the neoliberal age. *New Political Economy*, 11(3), 407-418. DOI: 10.1080=13563460600841041
- Nebrija, A. de (1492). Gramática de la Lengua Castella. Salamanca Recuperado de http://www.filos.unam.mx/LICENCIATURA/Pagina_FyF_2004/introduccion/Gramatica_Nebrija.pdf
- Pörksen, U. (1995). *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*. EUA: Pennsylvania University Press.
- Porto Gonçalves, 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, 65-88. DOI: 10.5380/dma.v35i0.43543
- Quintana, R. D., Concheiro Bórquez, L. y Pérez Áviles, R. (1998). *Peasant logic, agrarian policy, land mobility, and land markets in Mexico*. EUA: Land Tenure Center, University of Wisconsin-Madison.
- Quintana, R. D., Concheiro Bórquez, L. y Couturier Bañuelos, P. (2003). *Políticas públicas para el desarrollo rural*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rutsch, M. y González, A. (Comps). (2011). *Culturas y políticas del agua en México y un caso del Mediterráneo*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Universidad Iberoamericana.
- Sandoval, E. y Capera, J. J. (2017). El giro decolonial en el estudio de las vibraciones políticas del movimiento indígena en América Latina. *Revista FALA*, 6(28).
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. (Original publicado en 1916).
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Barcelona, España: Paidós.



- Tetreault, D. (2011). Mexican Peasant and Indigenous Movements. Adaptation and Resistance to Neoliberalism. En Humberto Márquez, Roberto Soto y Edgar Zayago (Coords.). *El desarrollo perdido. Avatares del capitalismo neoliberal en tiempos de crisis* (pp. 281-302). México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa/UAZ.
- Vergara Camus, L. (2009). The MST and the EZLN struggle for land: New forms of peasant rebellions. *Journal of Agrarian Change*, 9(3), 365-391. DOI: 10.1111/j.1471-0366.2009.00216.x
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. España: Fondo de Cultura Económica (original publicado en 1922).