

COSMOVISIÓN, TERRITORIO Y LUCHAS POR LA VIDA: EL CASO DE LOS NN'A^NNCUE ÑOMNDAA (AMUZGOS) DE GUERRERO

Ever Sánchez Osorio
IxM-CONAHCYT / IISUABJO
esanchez@iisuabjo.edu.mx

Manuel Garza Zepeda
IISUABJO
mgarza.cat@uabjo.mx

Fernando I. Salmerón Castro
CIESAS – CDMX
fernando.salmeron@gmail.com

RESUMEN

En los últimos años ha proliferado en México el rechazo a proyectos diversos que afectan territorios indígenas. La literatura sobre conflictos socioambientales ha dado cuenta de esas luchas que confrontan generalmente a pueblos y comunidades con grandes empresas y con el Estado. Sin embargo, las agresiones a lo común no se presentan solamente en la forma del despojo de grandes territorios o en su conversión en fuentes de explotación mercantil. La reproducción de la relación de capital implica una agresión permanente, cotidiana, a las formas de vinculación con el mundo natural que colocan en el centro la satisfacción de las necesidades humanas en un marco de respeto a ese mundo. Esa agresión es confrontada por luchas que son también cotidianas e implican la defensa no solamente de elementos materiales del mundo físico sino de toda una forma de vivir. Una de esas luchas se despliega en el estado de Guerrero, por los *Nn'aⁿncue Ñomndaa* (amuzgos), que rechazan la mercantilización del agua, la tala de árboles y la extracción de arena y grava, enfrentándose a grupos de poder locales que incluyen a caciques, mestizos y pequeños

empresarios de la región. En este artículo planteamos que tales luchas resisten, no a grandes empresas y el Estado, más bien a la reducción del mundo natural a “objeto” susceptible de apropiación y de mercantilización por parte de grupos de poder local (caciques y pequeños empresarios) que perciben en los bienes comunes una oportunidad para su enriquecimiento.

PALABRAS CLAVE

LUCHAS POR LA VIDA, CAPITALISMO, COSMOVISIÓN, NN'ANCUE ÑOMNDA, RECURSOS NATURALES

ABSTRACT

In recent years, rejection of various projects that affect indigenous territories has proliferated in Mexico. The literature on socio-environmental conflicts has given an account of those struggles that generally confront people and communities with large companies and the State. However, attacks on the common do not only occur in the form of the dispossession of large territories or their conversion into sources of exploitation. The reproduction of the capital relationship implies a permanent, daily attack on the forms of connection with the natural world that place the satisfaction of human needs at the center within a framework of respect for that world. This aggression is confronted by struggles that are also daily and involve the defense not only of material elements of the physical world but of an entire way of living. One of these struggles takes place in the state of Guerrero, by the *Nn'ann-cue Ñomndaa* (amuzgos), who reject the irrational use of water, the felling of trees, the extraction of sand and gravel: facing local power groups that include chiefs, mestizos and small businessmen in the region. In the article we propose that such struggles resist not large companies and the State but the reduction of the natural world to an object susceptible to appropriation and commodification susceptible to appropriation and commercialization by local power groups (*caciques* and small businessmen) who perceive in common goods an opportunity for their enrichment.

KEYWORDS

STRUGGLES FOR LIFE, CAPITALISM, WORLDVIEW, NN'ANCUE ÑOMNDA, NATURAL RESOURCES

Introducción

En las últimas décadas, las luchas de los pueblos y comunidades, campesinas e indígenas principalmente, han pasado del reclamo de la tierra a la defensa del territorio. Este último tiene como base componentes ancestrales, históricos, culturales, identitarios y de ritualidad, entre otros, sobre los cuales se desenvuelve la vida y por los que se despliegan luchas como las abordadas en este artículo. En este sentido, el territorio es un espacio donde el mundo de vida de poblaciones y comunidades concretas encuentra sentido a partir del desarrollo de actividades y prácticas en las que despliegan su cotidianidad, caracterizada por un tipo de relación basada en la reciprocidad con el medio ambiente. En tal relación subyace una concepción del mundo natural como conjunto de elementos útiles para la reproducción de la vida y, por tanto, como patrimonio común; esos elementos son extraídos exclusivamente para la satisfacción de necesidades vitales y no por la búsqueda de su comercialización con miras al enriquecimiento.¹

Las amenazas a la riqueza biocultural existente en la mayoría de las regiones habitadas por comunidades indígenas han desembocado en los últimos años en la intensificación de los movimientos sociales y las acciones colectivas de pueblos, de campesinos y de organizaciones civiles que luchan contra instituciones gubernamentales que, en la mayoría de los casos en alianza con grandes corporaciones y empresas, buscan apropiarse o al menos decidir sobre los bienes comunes de las poblaciones. Así, mediante un discurso de promoción del desarrollo social y económico del país o de zonas estratégicas específicas, se establecen proyectos extractivos (minería, extracción de petróleo y gas, agua, madera), de infraestructura (carreteras, puentes, aeropuertos, vías férreas, centros comerciales), turísticos (ciudades rurales sustentables, pueblos mágicos), energéticos (aerogeneradores, presas hidroeléctricas), entre otros. Una constante de tales proyectos “es que se planean o se ponen en marcha sin consultar a los pueblos, bajo las consignas del ‘progreso’ y el ‘desarrollo’, teniendo como consecuencia inmediata el despojo y la destrucción de

1 Además, como señala Boege, el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traducirá en bancos genéticos, de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y la biodiversidad, pues en torno a la agricultura desarrollaron su espiritualidad e interpretaron la naturaleza (2008, p. 23).

sus territorios, es decir, de su cultura, de sus recursos naturales, de sus sitios sagrados y de sus tradiciones” (Cuenca, 2014, p. 10). Este modelo económico está basado en lo que se ha denominado la acumulación por desposesión (Harvey, 2004) de los bienes comunes, un proceso que convierte en recursos —y por lo tanto en mercancía— las potencialidades naturales del territorio, incluyendo el ecosistema, la cultura, las tradiciones y las fuerzas y capacidades humanas; se trata de proyectos que destruyen una forma de vida.

En este proceso, los pueblos indígenas y campesinos son los más afectados. Por una parte, porque el territorio representa su espacio de vida y vinculación con la tierra: allí la gente vive, trabaja y genera una concepción del mundo propia a través de sus saberes y prácticas; por otra, se ponen en juego los bienes comunes, la propia tierra, el agua, los saberes y conocimientos arraigados tradicionalmente.

La organización colectiva de los pueblos, comunidades y organizaciones civiles para enfrentar a las corporaciones, empresas e incluso al gobierno suele ser diversa. La organización puede adoptar la forma de redes, consejos, frentes o colectivos. Las formas de manifestarse van desde denuncias, bloqueos carreteros, marchas, mítines, hasta toma de edificios de gobierno, entre otras expresiones creativas, hacia donde orientan y dirigen sus estrategias de lucha. Estas organizaciones de base social no siempre cuentan con una estructura sólida, con frecuencia surgen de manera espontánea, diversa, frente a la amenaza, la injusticia, el abuso de autoridad, la persecución o incluso frente a la muerte de activistas o defensores. Podemos decir que son flexibles, que topan con contradicciones al interior de su propia organización (así como de la población o comunidad), pero también que son capaces de producir sus propios liderazgos en medio de procesos que son conflictivos al interior de sus formas organizativas (Cuenca, 2014; Paz Salinas, 2017).

El despojo abierto de territorios o recursos por parte de empresas, grandes corporaciones y poderes públicos, y las resistencias que suscitan, no agota las formas de ataque a los elementos del mundo natural de las comunidades indígenas y campesinas. Son parte de un proceso amplio que incluye otras formas, no visibles, de agresión cotidiana a los modos de uso del mundo natural. Al respecto, Valtierra, defensor del territorio *Nn'ancue Ñomndaa* (amuzgo) comenta:

[...] yo me refiero a que cada vez más este proceso de despojo se sigue dando, nada más que tiene otras formas, ya no es a punta de cañones o espadas, como era antes; ahora es la aplicación de estrategias jurídicas, a través de las leyes, a través también de un poder caciquil. Todavía también persiste la violencia, la intimidación

ción, los cuerpos represivos al mando de una persona con poder político y económico. Sí, hay una resistencia, hay una resistencia ante eso, pero que no ha sido suficiente, porque estamos más en una situación de sobrevivencia. [N]osotros nos dedicamos a defender los bienes comunes en el rato en que no estamos trabajando para sobrevivir, en otro momento no podemos porque estamos trabajando. Entonces, nuestra forma de organización ya es muy débil, ya es muy débil, pero sí hay espacio en donde nos hemos encontrado y estamos impulsando también otras formas de resistencia, no solamente es ir a pararse y detener físicamente el entubado del Arroyo Sangre,² por ejemplo. [T]ambién [es] buscar alguna defensa jurídica, ya hay algunos conocimientos reconocidos, muy parcialmente, pero sí hay algunos elementos. O también, a través del fortalecimiento de, por ejemplo, la lengua... [T]ambién [es] importante de la resistencia, el tener una manera propia de decir cómo vemos el mundo, cómo lo llamamos, cómo nos sentimos, cómo nos relacionamos con nuestro entorno, cómo llamamos al cerro, cómo llamamos a tal arroyo; tienen nombres, aquí todo tiene nombre, por eso forma parte del territorio, porque también forma parte de nuestra identidad (David Valtierra, comunicación personal, 17 de junio de 2023).

En este artículo nos enfocamos en resistencias y luchas en contra de los ataques a formas particulares de concebir y relacionarse con el mundo que no se materializan en agresiones visibles por parte de agentes identificables como empresas u órganos del Estado. Más bien, resultan de la operación cotidiana de la relación de capital que constituye subjetividades adecuadas para la instrumentalización del mundo natural. El texto es resultado de las reflexiones y trabajo de campo del proyecto “Cosmovisión *Nn’á’ncue Ñomndaa*: patrimonio biocultural emergente para la salud, alimentación y justicia ambiental”. “Proyectos Nacionales de Investigación e Incidencia para la Producción, Protección, Reconocimiento y Resignificación de las Memorias y la Diversidad Cultural y Biocultural en México”: Convocatoria 2021 (No. 318833 / fase semilla) y Convocatoria 2023 (No. 322656, en desarrollo).

El objetivo del proyecto radica, en términos generales, en la identificación de prácticas y saberes propios de los *Nn’á’ncue Ñomndaa* que las mismas comunidades

2 Se refiere a la oposición de los ejidatarios de Xochistlahuaca, Guerrero, al entubamiento de las aguas provenientes del manantial Arroyo Sangre, que pretendían realizar las autoridades municipales para llevar agua a la zona urbana del municipio (Miranda, 2022).

consideran que se encuentran en peligro de desaparición, así como en el diseño de estrategias tendientes a su preservación y transmisión a las generaciones jóvenes. El proyecto tiene un carácter colaborativo, pues en todas sus fases implica la activa participación de los propios sujetos y del grupo de investigadores colaboradores (investigación e incidencia), así como de diversas instancias de autoridad de los tres niveles de gobierno. En este marco, se han realizado jornadas de trabajo en las que se aplicaron entrevistas, se realizaron talleres y grupos de trabajo con activistas por la defensa y cuidado del territorio (justicia ambiental), sabedores y sabedoras de conocimientos tradicionales relativos a las prácticas curativas propias (medicina tradicional), aquellas relativas a las actividades productivas y la alimentación (saberes y conocimientos campesinos), y en general saberes, conocimientos y prácticas que inciden en la protección y preservación del mundo natural.

En concordancia con los objetivos del proyecto, en este artículo nos proponemos discutir las amenazas que se presentan a las formas de vida propias de los *Nn'á'ncue Ñomndaa*, en términos de los procesos de subjetivación que son propios de las relaciones sociales capitalistas. Es decir, agresiones cotidianas hacia concepciones existentes respecto de los bienes comunes (agua, tierra, árboles, arena y grava, principalmente) que hacen posible un modo de apropiación distinto al mero uso, es decir, su comercialización por parte de sujetos en el interior de las propias comunidades. Para tal efecto, nos separamos de los análisis centrados en lo que se ha denominado como “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), planteando una perspectiva inspirada en los trabajos de Holloway (2005), Bonefeld (2007) y Tischler (2014), identificados con la corriente conocida como “marxismo abierto” (Bonnet, Holloway y Tischler, 2005), y en general en los planteamientos del propio Marx (2018 [1867]) en *El Capital*. Desarrollaremos esa perspectiva en el apartado siguiente.

El capital como agresión a formas de vida otras

Las agresiones de las corporaciones y de los Estados, consistentes en la apropiación de grandes extensiones de territorio para el saqueo de enormes masas de “recursos” naturales, sea legalmente sustentada o no, es tan sólo la parte más visible del proceso continuado de despojo mediante la violencia que ha acompañado a la historia del capital (Composto y Navarro, 2014). La relación de capital, expresada en la explotación del trabajo asalariado, requiere la separación entre el trabajador y los medios

necesarios para la puesta en movimiento de la fuerza de trabajo; se trata del proceso histórico que Marx (2018) denominó como “acumulación originaria”. Sin embargo, esa separación, que hizo posible el surgimiento del modo de producción capitalista, debe ser reproducida continuamente, con la diferencia de que posteriormente ocurre ya como resultado del funcionamiento mismo de ese modo de producción. Dada la recurrencia de las formas violentas de separación de los productores directos respecto de sus medios de producción, desde hace varios años ha tenido lugar un debate acerca de la pertinencia de denominar acumulación originaria o primitiva a un proceso que continúa en la actualidad y que se manifiesta en el despojo que sufren los pueblos originarios en diversas partes del planeta (Composto y Navarro, 2012; Composto y Navarro, 2014; Harvey, 2004).

Esas expresiones violentas son las más evidentes. Pero al enfocarse exclusivamente en esos mecanismos, quedan en la penumbra, invisibilizados, los procesos cotidianos de agresión, de destrucción de socialidades y de otros modos de relación entre los sujetos y entre ellos y el mundo natural. El capital es una relación que ha de reproducirse una y otra vez; no puede darse por sentada de una vez y para siempre, es decir, esa separación entre el productor y los medios de producción debe reproducirse y, además, hacerlo en escala cada vez mayor (Marx, 2018). Si ello ocurre así es porque el capital enfrenta la resistencia de los trabajadores a la continuidad de la separación con respecto a las condiciones de su propio trabajo. La reproducción de la separación entre productores y medios de producción, que hace posible el trabajo asalariado y, en consecuencia, el modo de producción capitalista, es un proceso de lucha permanente; lucha para mantener a los trabajadores separados con respecto a sus propias condiciones de trabajo, convertidas en propiedad privada (Marx, 2018), y lucha para convertir en trabajadores asalariados a poblaciones enteras aún no sujetas al régimen del capital.

La lucha en contra de la proletarización, es decir, de la conversión en trabajadores asalariados y la constitución de subjetividades adecuadas a la producción capitalista ocurre de manera cotidiana, mediante la propia reproducción de la práctica social en condiciones que aparentan ser expresión de un sujeto automático: el capital (Holloway, 2005), es decir, la práctica social humana es una práctica pervertida por la relación de capital (Bonefeld, 2007).

Pero la separación del productor directo respecto de sus medios de producción, y la necesidad consecuente de que aquel venda su fuerza de trabajo para poder obtener medios de subsistencia, requiere además la creación de subjetividades adecuadas a esa forma de relación. Los productores directos en las sociedades

precapitalistas mantenían una relación distinta con su propia actividad y con sus medios de producción. Despojados de medios de producción, en los albores de la sociedad capitalista los trabajadores debían ser obligados mediante la ley a trabajar, como muestra Marx (2018, p. 922): “...la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado”. Una vez desarrollado, el capital pudo dejar a su funcionamiento cotidiano el disciplinamiento de la fuerza de trabajo: “En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito, reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas” (Marx, 2018, p. 922). Como resultado, en el amplio arco histórico descrito por el desarrollo de esa producción se pasó de la legislación terrorista que obligaba al trabajo asalariado, a la situación actual en que la fuerza de trabajo reivindica el trabajo como un derecho.

Por otra parte, el modo de producción capitalista halló en su despliegue por todo el planeta formas de relación con el mundo natural que no hacían posible su apropiación privada y mercantilización. Su desarrollo hizo necesaria, por tanto, la destrucción de esas otras formas de relación con elementos que convirtió en recursos susceptibles de apropiación. La lucha del capital en contra de esas otras formas de vida que no colocan en el centro la explotación del mundo natural —reducido a un mero recurso para la creación de riqueza por la riqueza misma— se manifiesta de manera cotidiana aunque mucho más silenciosa que en aquellas apropiaciones de grandes territorios, marcadas por la violencia estatal y, en ocasiones, la de las propias corporaciones privadas. Precisamente por ese carácter silencioso resulta aún más grave: va destruyendo paulatinamente las posibilidades de subsistencia de modos alternativos de organizar la vida social y de relacionarse con el mundo. Uno de los aspectos más importantes de esa lucha del capital es precisamente el cambio en la concepción de la naturaleza, que pasa a ser concebida como objeto. Ese cambio es lo que hace posible la apropiación instrumental de la naturaleza (Tischler y Navarro, 2014) y su conversión en recurso susceptible de ser explotado como medio para la expansión del capital. Dicho cambio en la concepción de la naturaleza, que hace posible su apropiación, no ocurre sin resistencia de parte de los sujetos, quienes han mantenido una relación con aquella sustentada en una concepción no instrumental. Las resistencias al socavamiento de esas otras concepciones y modos de relación con el mundo natural, que también operan en el mundo silencioso de

la vida cotidiana, no despiertan las mismas simpatías y las solidaridades que las luchas en contra de los grandes proyectos de desarrollo, pero juegan un papel igualmente relevante en la preservación, no solamente de formas alternativas de uso de los bienes comunes, sino de las condiciones que hacen posible la vida humana y no humana en el planeta.

El proceso de desaparición de las concepciones no instrumentales del mundo natural ocurre, evidentemente, en ámbitos subjetivos, y solamente se objetiva en las prácticas de apropiación y comercialización de los elementos ahora concebidos como *recursos* explotables. Esto implica que aun cuando no sea posible dar cuenta del proceso en sí mismo, sí lo es, en cambio, identificar sus manifestaciones en el conflicto que opone a quienes sostienen esas dos formas de concebir el mundo natural.

En este tipo de luchas reflexionamos en este trabajo, con el telón de fondo de la experiencia particular de poblaciones *Nn'á'ncue Ñomndaa*, de Guerrero, que intentan defender no solamente el modo de usar los bienes comunes, sino una forma de concebir y vivir en y con el mundo natural. En ese orden del mundo social los bienes comunes no son un “recurso” más, sino un espacio para la recreación de la vida que deciden cuidar y defender para preservar su propia existencia.

La población *Nn'á'ncue Ñomndaa* (amuzgos) de Guerrero: territorio y cosmovisión

[...] hoy en día sobreviven las lenguas de los pueblos originarios, sin duda alguna mucho han perdido de su cosmovisión, sin duda también han incorporado palabras y elementos propios del sistema dominante, sin embargo, es aún posible asomarnos, a través de su lengua, en este caso del Ñomndaa, para conocer un poco de cómo miramos, vivimos y aspiramos a vivir la vida, nosotros los Nn'anncue... Valtierra (2012, p. 323).

Los amuzgos, que se llaman a sí mismos *Nn'á'ncue Ñomndaa* (hombres y mujeres del maíz que hablan la palabra del agua), habitan en la Costa Chica de los estados de Guerrero y Oaxaca. El territorio se encuentra dividido de manera administrativa desde 1890, delimitado por el río Santa Catarina que junta a ambas entidades. En el estado de Guerrero los *Nn'á'ncue Ñomndaa* habitan en los municipios de Xochistlahuaca (*Suljaa'*, llanura de flores), Ometepec (*Ndyawe*, lugar entre dos cerros) y Tlacoachistlahuaca (*Sei'chue*, llanura de los tlacuaches). En Oaxaca (*Tsjoomtsco*), la población amuzga habita en dos municipios: San Pedro Amuzgos (*Tzjon Non* o pue-

blo de hilados, hilo suave o mecha) y Santa María Ipalapa (*Tzo'tyio*, Río Camarón) (González, Urías-Hermosillo y Nigh, 1999; Valtierra, 2012; Tribunal Superior de Justicia-Guerrero, 2016; Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, 2017; Aguirre Pérez, 2018; Ota, 2019).

El origen de los *Nn'a'ncue Ñomndaa* es confuso, existen diversas versiones de carácter histórico, mítico y lingüístico que se entretajan y llegan a relacionarse. En términos históricos, las hipótesis refieren a procesos migratorios que los llevaron al territorio que actualmente habitan. Por otra parte, según el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en 1957 (citado por Ota, 2019), a partir de la semejanza entre la lengua amuzga y mixteca se puede suponer que fueron un grupo que emigró del norte siguiendo la ruta del Pánuco; “asimismo, en los estudios de Sahagún y Torquemada, se señala que los amuzgos primero ascendieron a la Mesa Central para establecerse un tiempo en Tula, luego fueron obligados a pasar a Cholula, hasta ser desplazados al sur y radicar en el territorio actual” (Ota, 2019, p. 66). Según Aguirre Pérez (2007, p. 11):

Debido a la expansión de los mixtecos antes de la Conquista, a la llegada de los españoles después y al arribo de los afromestizos con la encomienda, los amuzgos abandonaron sus poblaciones en la costa del Pacífico para establecerse en la región que ocupan actualmente y de la que Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca son centros importantes. A este tipo de asentamientos Aguirre Beltrán los denominó “regiones de refugio”.

En otro sentido, la historia oral indica que el pueblo llegó desde el oriente, conducido por las olas del mar a un lugar que dieron por nombre *Ndyuuxenncue* (tierras de en medio), el cual estaba rodeado de agua. De ahí se trasladaron a la costa del Pacífico mexicano, entre los límites de Oaxaca y Guerrero (Ota, 2018, 2019; Aguirre Pérez, 2007). Consideramos que de aquí se desprende la importancia del agua como un elemento de vital trascendencia en la cosmovisión *Nn'a'ncue Ñomndaa*:

Nuestra forma de nombrar al territorio con jurisdicción política, lo que en castellano sería la equivalencia a la palabra municipio, nosotros lo decimos *ndaatyuaa*, que es una palabra compuesta de *ndaa*/agua y *tyuaa*/tierra, es decir *agua-tierra*. El Estado, como división o territorio político lo decimos *ts'ondaa*, que literalmente significa *la mano del agua*.

He llegado a comprender que el elemento agua es fundamental para nosotros los *Nanncue Ñomndaa*, porque el nombre de nuestra lengua está ligada a ella; la forma de nombrar nuestro territorio, en donde tenemos jurisdicción, está ligado al elemento agua, para decir que tuvimos un sueño decimos *tsoya ndaa*, que proviene de *tsoya* —*me dormí* y *ndaa*— *agua*, literalmente *me dormí en el agua*, sin duda, el agua es un elemento que está muy ligado a nuestra cultura y por lo mismo a nuestra identidad como pueblo (Valtierra, 2012, p. 327)

Según Valtierra (2012), los amuzgos se llaman a sí mismos *Nn'á'ncue* (pronunciación formal) o *Na'ncue* (contracción utilizada con más frecuencia). Estas palabras están compuestas de *Nn'á'* (gente o personas) y el sufijo *ncue*, que denota la “identidad” del pueblo. *Ncue*, es el nombre que se da o que se utiliza para decir que algo le es propio, por ejemplo: *somncue* (nuestra música), *tsjoomncue* (nuestra comunidad), *naseincue* (nuestra medicina), entre otros ejemplos. “Nuestra lengua la llamamos ñ'oom *ndaa* (formalmente) o ñomndaa (que es una contracción del primero, es más usual en nuestra habla). Es una palabra compuesta de *n'oom* que significa ‘lengua o palabra’ y *ndaa* que significa ‘agua o líquido’, es decir, ‘la lengua o la palabra del agua o la lengua líquida’” (p. 325). Según Ota (2019), la reivindicación de la palabra *Nn'á'ncue Ñomndaa* tuvo mayor fuerza en 2005, a partir de las transmisiones y actividades de la radio comunitaria Radio Ñomndaa.³

Amuzgos es el nombre oficial con el que se designa a los *Nn'á'ncue Ñomndaa*. La palabra deriva del náhuatl compuesta por los vocablos *amox* (*tli*) (libro) y el locativo *co*: *amoxco* (lugar de libros o biblioteca). Adicionalmente, otros estudios indican que la palabra proviene de *amuchco*, palabra que se compone de *atl* (agua) y *muchtli* (fruto o cocotero) y el sufijo locativo *co*, para denominarlos “gente de los cocoteros” (López, 2012; Aguirre Pérez, 2018; Cuevas, citado por Ota, 2018). Los *Nn'á'ncue Ñomndaa*, “[a]l momento de explicar su interacción con la naturaleza y con sus semejantes sin duda en su lengua reflejan cómo conciben las relaciones hombre-tierra y las relaciones sociales. Las palabras que ocupan al decir lo que piensan, sienten y

3 Radio Ñomndaa transmitió a través del 100.10 Mhz de FM desde el 20 de diciembre del 2004 hasta principios de la pandemia, entre finales del 2019 y principios del 2020. Dejó de transmitir por fallas técnicas. Transmitía desde la punta del cerro de las flores en *Suljaa'* (Xochistlahuaca), entre las cuencas del río *Jndaancue Ñomndaa* y el río Santa Catarina, montañas y llanuras por donde corren ríos y arroyos que dan al Pacífico Sur mexicano (Hernández, 2017).

desean refleja su lógica y su filosofía” (Valtierra, 2012, p. 324). Este sentir-pensar, actualmente, tratan de vivirlo a través de su reciprocidad con el medio ambiente, las relaciones intercomunitarias, la organización social, la política, la cultura y la religión que articulan la vida en comunidad.

Cosmovisión de los hombres de maíz que hablan la palabra del agua

La cosmovisión del pueblo *Nn'aⁿncue Ñomndaa* está vinculada a su lengua, la concepción del mundo, *tsjoomnancue*, es el mundo del pueblo *nancue*. En este sentir-pensar-se la vida humana, la naturaleza y sus seres adquieren una correlación multidimensional, inseparable, por cuya conservación la población ha luchado desde hace siglos. Cuando salieron de la costa subieron a las montañas en busca de refugio que les permitiera su reproducción cultural, económica y social en paz. “Tomaron unas piedras que eran como imanes y cuando llegaron a Xochistlahuaca, las enterraron para que todos permanecieran unidos a esa tierra” (Aguirre Pérez, 2007, p. 13). Así, el elemento principal que da sentido a los pueblos es *ndaatyuaa* (territorio o municipio), que significa agua-tierra, y adquiere una importancia vital considerando que el agua es el elemento líquido que propicia la agricultura y la vida humana en general. La representación de la flora y la fauna en el pensamiento del pueblo se encuentra presente en la lengua, el telar de cintura, en las festividades, en la salud-enfermedad y la agricultura. Motivo por el cual es importante la defensa del territorio, pues sin esos elementos todo desaparece y muere.

El territorio, la tierra, el monte, es el elemento donde la vida se despliega de forma amplia. Éste adquiere un sentido simbólico importante cuando es referenciado y significado por las personas que lo habitan o se relacionan con él. Los elementos como el monte, cerros, montañas, ríos, arroyos, piedras, lluvia, truenos, rayos, entre otros, adquieren un espíritu propio. Según Valtierra (2012, p. 327):

Nuestra cultura está muy ligada a la tierra, al agua, a los árboles, en general nuestra relación y vínculo con la naturaleza es notable, por lo cual nuestra lengua y nuestras palabras se refieren mucho a ella. Para nosotros el monte es una unidad que decimos *jndaa*, de hecho, hay un ente que decimos *tsan ts'om jndaa*, literalmente *ser corazón del monte* que es el que cuida el monte y todo lo que hay en ella, a quien debemos de pedir si queremos cazar algún animal silvestre y también quien

nos castiga si actuamos mal, por ejemplo, desperdiciar algún animal que hayamos cazado.

Esta perspectiva de vida genera un modo de correspondencia con el mundo de vida físico, porque hay una relación vital con él, percibiendo que la alteración al orden de ese mundo afecta a todos de manera directa; relación vital que, en este sentido, no se limita a la simple apropiación material de elementos que hacen posible la existencia biológica.

La práctica de la medicina tradicional, *naseincue* (medicina propia), es otra relación fundamental entre los *Nn'ancue Ñomndaa* y su entorno natural. Se ejerce a través de prácticas curativas por medio de plantas, hierbas, hojas, raíces, frutos y algunos animales específicos que son aprovechados para prevenir o tratar enfermedades, según el saber de la población. Además, en el proceso de curación o sanación son vitales los lugares y elementos sagrados como el viento, las piedras del trueno,⁴ los arroyos, los ríos, las montañas, entre otros elementos que el médico tradicional necesita para su práctica.

Por otra parte, en la agricultura se encuentran saberes que se relacionan con la cosmovisión y el territorio. Como el calendario lunar: para los campesinos sus fases indican si se puede sembrar o no. También puede indicar si es un buen momento para podar o cortar los árboles. Resalta el pedimento de lluvia que acompaña a la siembra, conocido como la fiesta de las piedras del trueno (*Ljo'ntsuee*), la cual se relaciona con la celebración de San Marcos Evangelista. “La tradición oral recomienda [la] disposición [de las piedras] alejada de las viviendas, ya que estas piedras sagradas guardan una asociación y comunicación simbólica con los rayos, de los cuales hay que proteger a la siembra y a las personas” (Aguirre Pérez, 2018, p. 274-275). En las zonas urbanas, las piedras se colocan en el patio de las casas en

4 En la cosmovisión del pueblo, las *Ljo'ntsuee* (piedras del trueno) son una representación de los rayos y truenos que se simbolizan por piedras con formas y tamaños diferentes de otras que existen en la región. En torno a ellas existe una festividad y ritual que se celebra el 25 de abril, que consiste en encender velas, copal y sacrificar animales (pollos o chivos), regando sobre las piedras la sangre del animal sacrificado. Otros elementos que se integran son flores, cigarrillos y aguardiente. Con esta práctica se pide lluvia, esperando una buena cosecha, pero también, según la fe, se pide salud u otro tipo de favor que las personas pagan a través de promesas. Debido al proceso de colonización, el ritual trató de eliminarse, de hecho, la festividad tomó el nombre de la fiesta de San Marcos Evangelista y a las piedras se les llama, todavía, piedras de San Marcos (Aguirre Pérez, 2018); todavía hay una resistencia por mantener las prácticas indígenas.

forma de círculo o medio círculo; en las zonas rurales se encuentran en espacios más amplios, cerca de espacios rituales o sagrados, próximos a cerros, montañas, arroyos o ríos, donde les pueda dar mejor el sol.

El calendario de los *Nn'anncue*, también conocido como el *calendario de los días Nn'a'ncue Ñomndaa*, es un saber-práctica que cada vez se observa con menor frecuencia. “El calendario *Tsom Ncuee 'óm*, se integra de 13 meses, cada mes tiene 28 días que se distribuyen en 7 semanas y cada semana tiene cuatro días (de ahí su nombre *Ncuee 'óm* ‘días cinco’, porque al quinto día se vuelve a empezar)” (Hernández, 2019, p. 1). Este calendario se relaciona con el calendario lunar, indica a los *Nn'a'ncue Ñomndaa* cuándo sembrar, cosechar, cortar frutos, pescar, sanar, entre otras actividades, a través de días que señalan si son buenos o malos para realizar una u otra actividad. En el caso de la agricultura —comentaron los campesinos en una actividad de trabajo de campo—, cuando se realiza según el calendario *Nn'anncue*, las plantas crecen fuertes y sin mucha maleza, y tienen menos plagas.

En el contexto actual, la penetración de prácticas distintas a las tradicionales, el caciquismo y la actuación de los grupos de poder afectan paulatinamente los modos de relación con el mundo natural, por lo cual también comienzan a existir enfrentamientos entre la población y otros actores regionales-municipales específicos, debido al mal aprovechamiento de los bienes naturales, principalmente del agua, madera, arena y grava. La sobreexplotación de los bienes naturales comienza a tener sus efectos: el uso irracional de la madera en Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca pone en peligro la fauna, teniendo efectos también sobre el manto acuífero; falta de agua para algunas comunidades ubicadas al sur del territorio; arrasamiento de la fauna acuática, deslaves de montañas, pérdida de siembras por la fuerza de las corrientes de ríos y arroyos; y extinción de animales silvestres (terrestres y acuáticos) (González, Urías-Hermosillo y Nigh, 1999). Ante esta situación cobran relevancia y sentido las palabras de Valtierra (2012, p. 331):

[...] un pueblo ligado a la tierra, al agua, cuando *la naturaleza - jndaa* se va muriendo, no sólo se mueren los árboles, los animales que ahí viven, sino que desaparece una forma de vida y una forma de nombrar el mundo, se va matando la lengua también porque ya no se hablará de lo que ya no existe, ya no se nombran los árboles, las plantas, los animales que ya no existen, ya no se hablará del *ser corazón del monte - tsan ts'om jndaa*.

Las luchas de los *Nn'áⁿncue Ñomndaa* por la tierra y la democracia

En Guerrero, las poblaciones indígenas descienden de más de veinte pueblos que originalmente habitaban en ese territorio. Fenómenos asociados a la conquista española y la colonia —como etnocidios, epidemias y migraciones— reorganizaron al territorio y determinaron los cuatro grupos étnicos existentes actualmente: *nahuas*, mixtecos (*na savi*), tlapanecos (*me'pha*) y amuzgos (*ñom daa*) (Tascón y Solís, 2009). La población amuzga (*Nn'áⁿncue Ñomndaa*) tiene por ello una historia particular: caracterizada por luchas por la tierra, la democracia y, más recientemente, por la *ndaatyuaa* (tierra-agua), los elementos naturales que tienen un significado vital en el imaginario colectivo de la población.

Como se ha enunciado antes, debido a la expansión mixteca, entre los años 1100 y 1350, los *Nn'áⁿncue Ñomndaa* se asentaron en la región Costa Chica, entre los estados de Guerrero y Oaxaca. Durante el periodo de conquista y colonización (1522), con la llegada de los españoles —y con ellos esclavos africanos— la población abandonó la costa del Océano Pacífico para refugiarse entre las montañas y serranías: “los amuzgos llegaron a la sierra buscando un nuevo hábitat para su reproducción cultural, económica y social, pero que además cumpliera con la función de ser una frontera que resguardara su cultura, permitiéndoles, así, su supervivencia después de la violenta llegada de los españoles a la zona” (Aguirre Pérez, 2007, p. 14).

Establecidos en los territorios que actualmente habitan (Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec), fueron dominados por encomenderos, capataces y pescadores, entre otras figuras de la Colonia. El trabajo forzado al que estaba sometida la población, las insurrecciones y las epidemias que trajeron los españoles (viruela y sarampión) mataron rápidamente a gran parte de la población: de 20,000 personas registradas en Xochistlahuaca sólo sobrevivieron 200, es decir, el uno por ciento.⁵ La evangelización jugó un papel crucial para el establecimiento de una nueva relación entre los indígenas y los españoles. Según Ota (2019):

Los pueblos indígenas tuvieron que asimilar esta nueva realidad, adaptándose, aceptando e integrando la religión católica, el sistema de encomiendas y hacien-

5 Gonzalo Aguirre Beltrán lo llamó “genocidio” (1985).

das, aprender a convivir con afrodescendientes y algunos españoles como parte de su vida cotidiana, el cual dicha dinámica se sigue repitiendo hasta la actualidad, tanto en el sentido común de la gente como en las dinámicas socioculturales en la región (p. 68).

Durante el porfiriato la población fue despojada de sus tierras por no demostrar con títulos sus derechos de propiedad. La tierra fue vendida a Guillermo Hacho, a quien la población tuvo que pagar una renta anual para poder vivir en ella. En la época posrevolucionaria, por temor a que expropiaran sus tierras, Hacho vendió los títulos de propiedad a las comunidades de Tlacoachistlahuaca, Huehuetónoc y Cozoyoapan.⁶ Xochistlahuaca fue vendido a Lewis Lamn, quien exigió una renta anual por familia; incluso ordenaba la destrucción de pertenencias y siembras de quienes no podían pagar el derecho de vivir en esas tierras. Los *Nn'á"ncue Ñomndaa* de Xochistlahuaca decidieron no comprar sus propias tierras porque era algo que les pertenecía por herencia, desatando una lucha desde 1920 hasta 1933; fecha en que el gobierno federal indemniza a Lewis Lamn y por decreto expropia las tierras de Xochistlahuaca. Un año más tarde, en 1934, Xochistlahuaca recupera la categoría de municipio (Ota, 2019; González, Urías-Hermosillo y Nigh, 1999; Aguirre Pérez, 2007). Más recientemente, en la región *Nn'á"ncue Ñomndaa* se configuró política y económicamente una relación de poderes en manos de caciques locales-regionales, mestizos e indígenas ladinizados que intentaron determinar la organización social y el uso de los bienes naturales del territorio. Según Gutiérrez (2001), “[l]a presencia de los cacicazgos locales y regionales, insertos en una red de poder estatal, ha motivado una lucha intermitente de los pueblos indígenas de Guerrero contra la hegemonía del partido del estado en el ámbito local y municipal” (p. 28). Este es el caso que atraviesa la población *Nn'á"ncue Ñomndaa* que desde hace algunas décadas comenzó a luchar por la democracia, los derechos indígenas, la igualdad y la justicia; principalmente los habitantes de Xochistlahuaca.

El primer caso registrado fue en 1979 y representó un momento decisivo de la lucha indígena en la montaña de Guerrero. Por primera vez se presentó en la población un gobierno local autocrático, por encima de las autoridades tradicio-

6 Las personas de esas poblaciones reunieron dinero para recuperar sus tierras, por esa razón la tenencia es comunal.

nales (ancianos/Consejo Supremo Amuzgo) y la mayoría de la población indígena. El gobierno estatal, con apoyo de fuerzas militares, policiales y civiles impuso a la profesora bilingüe Josefina García Flores como presidenta municipal, con el respaldo del gobernador Rubén Figueroa Figueroa. El segundo caso se vivió entre 2000 y 2001, cuando la presidenta municipal del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Aceadeth Rocha Ramírez, desconoció a las organizaciones de representación comunitaria. La situación empeoró en enero de 2001, una vez que la población tomó el palacio municipal y fue desalojada violentamente en la madrugada del mismo día. Como resultado surgió la organización Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (FCIX), integrado por personas de la sociedad civil, políticos y religiosos, que mantuvieron una lucha abierta hasta las elecciones para el periodo 2002-2005, que también ganó el PRI, con Manuel Castañeda Ramírez.

En esa ocasión, por la inconformidad con los resultados electorales se estableció el Consejo de Ancianos Municipal —*Nanman'iaan*/autoridades tradicionales amuzgo— que trabajó desde el palacio municipal, mientras que el presidente municipal administró desde el domicilio particular de la ex-presidenta municipal, Aceadeth Rocha. El *Nanman'iaan* contó con el apoyo de organizaciones civiles y autoridades ejidales, mientras que el presidente municipal fue apoyado por el PRI y el gobierno estatal. En la administración municipal de 2006 a 2008 regresó a la presidencia municipal Aceadeth Rocha Ramírez, postulada por el PRI. Para el periodo 2012-2015 ganan los grupos opositores a través de una alianza política; el presidente electo fue Celerino Rojas Morales, de origen mixteco, priista. Por ese triunfo se entregó el palacio municipal y los opositores se integraron a las actividades del entonces nuevo gobierno. En el trienio siguiente vuelve el PRI liderado por Aceadeth Rocha (2015-2018). El Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) llegó a la presidencia municipal con Daniel Sánchez Néstor (2018-2021), sin embargo, como dicen los pobladores, el “priismo caciquil” retornó con Aceadeth Rocha (2021-2024) (Ochoa, 2017; Ota, 2019).

Con escasa experiencia en la formación de organizaciones políticas y económicas independientes, los amuzgos consideran que, desde la alcaldía, se pueden y deben impulsar los programas de beneficio social, utilizando los recursos económicos disponibles. Sin embargo, es posible registrar en la historia de las diferentes administraciones de las alcaldías, por lo menos durante las últimas dos décadas, corrupción constante, desviación de recursos, tráfico de influencias, indolencia ante los males urgentes de la población, nepotismos, insuficiencia de obras de carácter

social, así como homicidios de dirigentes políticos de oposición y violación a los derechos humanos (Gutiérrez, 2001, p. 25).

La desvalorización de los usos y costumbres de gobiernos tradicionales, en este caso de la autoridad que se personificaba en los ancianos o principales del Consejo Supremo Amuzgo, desplazados por el sistema de partidos políticos, permitió el surgimiento y la articulación de redes de poder, a través de cacicazgos, que comenzaron a ocupar cargos de gobierno, principalmente las presidencias municipales. Estas personalidades fueron respaldadas por el PRI y las administraciones estatales en turno, que de manera autoritaria imponían a los presidentes de los municipios. A nivel regional surgieron grupos encabezados por caciques, mestizos y pequeños empresarios que han tratado de imponer sus intereses sobre la población y el uso de sus recursos naturales. El descontento por esta situación ha generado la movilización de mujeres y hombres que desde hace varias décadas luchan por la democracia, la igualdad, la justicia, los derechos humanos y contra los abusos de autoridad y despotismo, asesinatos, persecución y encarcelamiento de activistas *Nn'á"ncue Ñomndaa* que se han registrado en la región, sobre todo en Xochistlahuaca.

Los cacicazgos locales basan su poder político y económico en el respaldo de grupos externos, gobernantes y políticos que mantienen sus redes de relaciones en el estado. Para obtener beneficios económicos privados, que a su vez les permiten afianzar su dominación, comienzan a comercializar los recursos naturales: madera, arena y grava, cuya explotación desmedida pone en peligro la flora y la fauna del territorio. Por otra parte, también comienzan a lucrar con el agua, mediante intentos de entubamiento de corrientes fluviales para desviar su cauce, o bien mediante promesas de campaña electoral dirigidas a poblaciones donde aquella es escasa. Los *Nn'á"ncue Ñomndaa* enfrentan nuevos desafíos, quizá el más importante, más allá de intereses políticos y económicos que disputan los grupos dominantes. Además de sus luchas comunes por la vida, ahora despliegan luchas “por la defensa de su medio ambiente, el uso y explotación racional de los recursos naturales [...], como también el uso y aprovechamiento del agua” (Gutiérrez, 2001, p. 26). En este sentido, las luchas adquieren una dimensión simbólica importante, se pone en juego el territorio, con él la vida de los *Nn'á"ncue Ñomndaa*: el medio ambiente y todo lo que en él existe forma parte vital de la existencia de la población. ¿Qué es para los *Nn'á"ncue Ñomndaa* el territorio?, ¿cómo lo conciben?, ¿por qué luchan y contra qué?, ¿cómo perciben su existencia? Eso es lo que presentamos en el siguiente apartado.

Luchas en defensa de la *ndaatyuaa* (tierra-agua): nuestra tierra

*Dicen que en las cañadas del territorio ncue habitan los cuidadores del bosque
y que, en la penumbra del atardecer, bajo las sombras de los árboles ocasionalmente aparecen.
Nn'anncue Ñomndaa, 2023*

Las personas que viven y tienen arraigo en el territorio *Nn'a'ncue Ñomndaa* han llamado a su espacio de vida “reino amuzgo” o “nación amuzga”. La llaman así por varias razones, una de ellas es por el contraste perceptible entre el contexto citadino y el mundo rural indígena. Partiendo del puerto de Acapulco, hacia la Costa Chica, pasando por las poblaciones de San Marcos, Cruz Grande, Copala, Marquelia, Juchitán y parte de Ometepec (población amuzga), a casi cinco horas, nos internamos entre las montañas y sierras para trasladarnos a un mundo totalmente diferente. Literalmente es el paso de un mundo a otro donde, dependiendo del día, observaremos una situación diferente. El día domingo, por ejemplo, si visitamos Xochistlahuaca, hallaremos el tianguis donde las mujeres artesanas bajan de diferentes poblaciones del territorio para vender sus tejidos de telar. También coincidiremos con campesinos que venden frutas y verduras frescas de temporada y otros productos como huaraches, panelas, cacao, chocolate, café, bules y jícaras, etc. Cualquiera extraño advertirá de inmediato el uso de la lengua, el *ñomndaa* (ya que pocas personas hablan el español), la vestimenta colorida de las mujeres, el blanco en los hombres, las ceremonias religiosas y los perifoneos en *ñomndaa* que se escuchan por los anuncios de ventas o servicios. Sin afán de romantizar, observamos riqueza cultural, tradición, identidad, lengua, arte y otras expresiones de la vida que son únicas. Además de la abundancia natural que no escapa a la impresión de una primera mirada.

La población es consciente respecto a la importancia de lo que ellos llaman bienes comunes naturales: *ndaatyuaa* (tierra-agua), el territorio para los *Nn'a'ncue Ñomndaa*. A partir de este entramado entre *ndaatyuaa* y ellos se desarrolla un mundo de vida: la medicina tradicional comunitaria (*tsjoomncue*), la agricultura, los rituales, la lengua, el tejido en los telares, la organización política comunitaria, entre otros aspectos que quizá sólo pueden ser comprensibles para los miembros de la población. Este pensamiento y forma de pensar-se en y con el mundo pareciera que es propio de los *Nn'a'ncue Ñomndaa*, sin embargo, como lo comenta el profesor bilingüe Bartolomé López:

...no sé si sea nada más de los amuzgos [*Nn'á'ncue Ñomndaa*]. A lo mejor es todo un conocimiento o una idea que compart[i]mos todos los pueblos originarios, podríamos decir, no exclusivo, quizá, de los amuzgos. Hay veces que nosotros decimos: bueno, somos nosotros, nos damos cuenta de que también allá los mixtecos están en la misma idea, o sea, dicen lo mismo. En el caso de nosotros, hay varias formas de entender la naturaleza; por ejemplo, nosotros tenemos guardianes o cuidadores —no sé cómo podríamos llamarlos— de la naturaleza: está el Señor del monte, que le decimos nosotros *Tsá'ts'ómjndaã*, está el Señor del agua, de los arroyos (*Tsá'ts'ómtsjo'*), y está *Tsá'ts'ómtyuā*, el señor de la Tierra. Hay más seres que los amuzgos nombran en su cotidianidad. Bueno, este es, por ejemplo, *Tsá'ts'ómchòm*, el Señor del fuego, el Señor del rayo. Y podemos encontrar toda una serie de seres que viven en la idea del amuzgo, que [se] cree que son los que controlan todo donde estamos (Bartolomé López, comunicación personal, 20 de junio de 2023).

Algunos *Nn'á'ncue Ñomndaa* con quienes hemos conversado en múltiples oportunidades coinciden en que el término territorio es relativamente nuevo para ellos, un concepto académico que algunos pueblos indígenas adaptaron para coincidir con la expresión de luchas comunes que se despliegan en otras latitudes del mundo. Entre la población, la idea más cercana al territorio es *ndaatyuaa*, que significa tierra-agua, pero la asocian al ámbito de jurisdicción política municipal: Ometepec (*Ndyawe*), Xochistlahuaca (*Suljaa'*) y Tlacoachistlahuaca (*Se'ichue*). Sin embargo, en el ser *Nn'á'ncue Ñomndaa* la categoría municipal es una abstracción de la *ndaatyuaa* (tierra-agua) que puede tener una expresión amplia y vital para su propia existencia.

Yo veo que la palabra “territorio” es una palabra en español, [lo] que es nuevo. Aquí antes se hablaba más de la tierra, de las plantas, de los animales. Le decían “medio ambiente” en español. Ahora los académicos hablan del territorio, y también ciertas organizaciones de defensa de la naturaleza hablan del territorio, y también las organizaciones indígenas, muchas hablan de territorio. Esa palabra también ha llegado a nuestros oídos, pero, como es una palabra en español, no existe así en amuzgo, territorio tal cual. La tierra sí, un pedazo de suelo donde crecen las plantas, pero es diferente la idea de la tierra con el territorio. Personalmente, he tratado de relacionar si hay algunas palabras en amuzgo que se acercan a la idea de territorio, y me parece que una de las palabras en amuzgo que se acerca al concepto que dan del territorio es *ndaatyuaa*. *Ndaatyuaa* literalmente [es una palabra] compuesta; ese es amuzgo: *ndaa* - agua y *tyuaa* - tierra; agua-tierra, como

algo unido. Acá el concepto de *ndaatyuaa* no es solamente la tierra, es un espacio donde nosotros habitamos y donde nosotros ejercemos nuestra vida, donde nos estamos organizando para la vida, donde ejercemos nuestra forma de gobierno, donde están nuestros pueblos, las comunidades. Eso es *Ndaatyuaa* (David Valtierra, Comunicación personal, 17 de junio de 2023).

Ndaatyuaa potencia el ser y estar *Nn'a'ncue Ñomndaa*, es un mundo de correspondencias y lazos entre los *Ñomndaa* y los bienes comunes (el mundo natural). El territorio va más allá del ámbito de la administración jurídica municipal. Geográficamente se localiza entre Guerrero y Oaxaca, pero culturalmente se complementa con la lengua, el tejido, la alimentación, la agricultura, la vestimenta, las creencias, los rituales, la medicina tradicional, el trabajo, el gobierno tradicional, las prácticas comunes, los bienes comunes (los seres del monte, las piedras, las montañas, el río, los arroyos, las cascadas, los árboles, el viento, el trueno, los animales, etc.), entre otros elementos que intervienen y se integran en la cosmovisión del pueblo. En ese complejo sistema de relaciones se configuran prácticas recíprocas con el medio ambiente, como la medicina tradicional, la agricultura, el gobierno, las fiestas, entre otras.

Para mí se puede definir esa palabra [como] *Ndaatyuaa*, que es agua-tierra. Es un espacio polític[o] donde se inicia la vida política de grupos, personas. A partir de ahí se recrea la vida y sus espacios, su forma de vivir. Por ejemplo, su forma de vivir que [es] uno de los, se podría decir, los rasgos. Por ejemplo, nosotros los de Xochis, digamos, tenemos nuestra forma de cómo vestir, de comer, y la forma política de trabajar colectivamente, y [en] otros lugares también. Entonces, a partir de ahí, son como pequeñas definiciones de cómo se inicia o la forma de cómo se vive en la territorialidad.

...También hay otros espacios y no sé, por ejemplo, ahí nosotros como amuzgos, un territorio amuzgo, se puede decir que hay otros. Tenemos otros hermanos y también están muy divididos con otros, del estado de Oaxaca [...], porque hay algo que nos vincula, que también venimos y también nos llamamos los *Nn'a'ncue* (Heidi Martínez, comunicación personal, 17 de junio de 2023).

Yo [considero que] uno de los aspectos es si donde vivimos ejercemos nuestra forma de gobierno o el ejercicio de un autogobierno, en donde nosotros tomamos la decisión. Para mí, eso tiene que ver también, porque si un lugar dices que es tu territorio y no gobiernas ahí, realmente no es tu territorio, es un territorio ya despojado (David Valtierra, comunicación personal, 17 de junio de 2023).

La idea de “recursos naturales” también es cuestionada entre los *Nn’á’ncue Ñomndaa*. Cuando se plantea al ecosistema como “recurso” se piensa como algo externo, independiente del cuerpo o carente de un carácter vital para la comunidad y su población, como *objeto* o un bien *material*; entonces se convierte en una mercancía con la cual se puede lucrar. El enfoque que ellos proponen es pensarlo como un *bien común*, un *bien para la vida*. Al ser un bien de todos se procura su cuidado, se aprovecha para satisfacer necesidades colectivas asegurando su existencia, no sólo para que lo disfruten las futuras generaciones, sino como un medio para asegurar la propia supervivencia (Marcos De Jesús, comunicación personal, 17 de junio de 2023; Heidi Martínez, comunicación personal, 17 de junio de 2023; David Valtierra, comunicación personal, 17 de junio de 2023). En Huehuetónoc, Tlacoachistlahuaca, la profesora Marbella Hilario comentó respecto a esta situación:

Huehuetónoc tiene un reglamento para cuidar nuestro territorio, lo elaboramos nosotros mismos, los ciudadanos, precisamente para mantener un poco el equilibrio de nuestro medio ambiente. En ese reglamento se estipula que no podemos explotar de más, entonces, en [el] caso de nuestro territorio, nosotros cuidamos lo más que podemos. Hay reglas: si quiero arena, tiene que ser conforme a lo estipulado; y, en cambio, en las localidades vecinas, algunas no nos apoyan en esa parte, ahí explotan. Nosotros, si queremos arena, tiene que ser [de] la forma en que nosotros decidimos y se respeta, hasta ahorita lo hemos logrado, que se respete esa forma que elegimos. ¿Quiero arena? La tengo que ir a sacar, pero con pala, no con una maquinaria. Entonces, por esa parte, nosotros tenemos esa norma que nos rige para cuidar nuestro territorio, y algunas comunidades no tienen una norma (Marbella Hilario, comunicación personal, 19 de junio de 2023).

La vegetación, la flora, la fauna, el agua, la arena y la grava son algunos de los bienes comunes de mucho aprecio entre los *Nn’á’ncue Ñomndaa*. Existen prácticas ancestrales y ceremoniales que sólo son posibles por algunos elementos específicos. Por ejemplo, en la medicina *Nn’á’ncue (naseincue)* son de vital importancia los arroyos, las cascadas, los ríos, las cuevas, entre otros espacios sagrados y espirituales donde se practican los rituales de sanación; en la agricultura adquieren importancia las piedras (del trueno o de San Marcos) y las montañas, entre otros lugares sagrados para el pedimento de lluvia, el agradecimiento por la cosecha o, incluso, rituales novedosos —como recientemente se hizo en Huehuetónoc, Tlacoachistlahuaca—,

como el encabezado por los ancianos que recurrieron a los espacios sagrados localizados en los cuatro puntos cardinales para solicitar que no fueran afectados por la pandemia de COVID-19. Los bienes comunes son encadenamientos o eslabones que unen a la población para procurar el bien colectivo, y de esa manera continuar reproduciéndose social, cultural, política y biológicamente. Sin embargo, el surgimiento de grupos de poder (personajes políticos, caciques, mestizos y pequeños empresarios de la región) ha traído consigo una concepción de los bienes comunes como mercancía para generar riqueza individual, aprovechamiento que rompe con el pensamiento *Nn'a'ncue Ñomndaa*.

La lucha por la defensa de *Ndaatyuaa* se organiza a través de los ejidos, con los ejidatarios:

Por la experiencia que tengo, la organización de defensa del territorio está enfocada alrededor del ejido. Sobre todo, porque es el punto en donde confluía[n] no sólo los ejidatarios, sino también las personas de la comunidad, la población en general. Y es realmente la instancia desde donde se puede ejercer el derecho de posesión de este pedazo de tierra, pero eso tiene sus límites, el ejido tiene sus límites. Pero, por otras experiencias he visto, sí han llegado personas de otros núcleos agrarios cuando hay algo fuerte, que sí se sienten convocadas y ya, sí han participado de procesos de defensa (Román Hernández, comunicación personal. 19 de junio de 2023).

Las luchas que han enfrentado refieren a la explotación de madera, arena, grava y el agua. La tala de árboles se realizaba entre los límites de Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca (en Huehuetónoc). La empresa Garza talaba los árboles, trasladando al menos 10 camiones al día. Se unieron Xochistlahuaca y Huehuetónoc para luchar contra la deforestación y el saqueo de madera. A partir de ese suceso se observó que cuando los “paisanos” se organizan pueden hacer valer su voz; desde ese momento comenzaron a participar mujeres, jóvenes y otros actores que buscan el cuidado del territorio.

No recuerdo, pero sí nos apoyamos con los compañeros, con un grupo de los compañeros de Xochis, que se llamaba en aquel entonces Frente Cívico. Pedimos apoyo con ellos, y ellos vinieron, y convocaban a reuniones, donde mucha gente del pueblo asistía a esas reuniones, y la gente se dio cuenta de que sí estaba mal que los carros pasaban aquí, y aparte que era triste ver muchísima madera: llevaban,

eran como 10 camiones [que] diario pasaban. (Máximo Pantaleón, comunicación personal. 19 de junio de 2023).

En defensa de los bienes comunes, también luchan contra el mal aprovechamiento de la grava y la arena. Cada población tiene reglamentos propios para el aprovechamiento de estos bienes; se puede aprovechar utilizando lo necesario para construir una casa u otra necesidad, pero no se debe extraer más de lo necesario o para su comercialización. Este último caso lo realizan constructoras que se asocian con la élite política de la región, extrayendo el “recurso” con excavadoras y trasladándolas con transporte especial.

Tan es así que las diferentes luchas de defensa que se han dado no han sido locales, han sido intermunicipales. Por ejemplo, nos hemos aliado con la gente de Huixtepec para defender el río [d]el saqueo de la grava y de arena al lado del puente. [...] Por el año 2000 y tantos, ya veo que empezó la señora [la presidenta municipal] a tener varias compañías de constructoras y empezó a saquear grava y arena de los arroyos, de los ríos, de la región, piedras. Y fue cuando empezó la gente a organizarse: “miren, está sacando nuestros... bienes”. Antes no existía eso, cada quien iba y agarraba lo que ocupaba. [...] Sí, sí, claro, porque nada más vas y haces tu casita, ocupas arena, grava y ya. No vas a andar todo el día sacando arena, sacando y sacando. Y ella empezó a hacer eso, y entonces la gente ya no vio bien eso, porque eso ya es convertirlo en mercancía... (David Valtierra, comunicación personal, 17 de junio de 2023).

Quizá la lucha más importante de los *Nn'a'ncue Ñomndaa* por *Ndaatyuaa* es la lucha por el agua. Asociamos esta potencia por el significado que se le otorga al vital líquido en el propio nombre que se dan a sí mismos (*Nn'a'ncue Ñomndaa*: hombres de maíz que hablan la palabra del agua). Lucha que tiene una connotación política y de poder porque es un recurso que utilizan los políticos (mestizos y caciques) en campañas electorales, haciendo promesas a las poblaciones que no cuentan regularmente con agua. Pero también, según los pobladores, han intentado desviar los cauces del río y de arroyos con la finalidad de beneficiar a unos cuantos.

No es que no se ha compartido, sí se ha compartido, pero tiene que haber un respeto y un entendimiento de qué es lo que significa ese bien común. Con la señora [presidenta municipal] estamos teniendo problemas, porque es para su grupo

político; ha utilizado el agua para mantenerse en el poder, para promocionarse y poder llegar otra vez, y ha sido cuatro veces presidenta municipal, y siempre utiliza el agua para prometer, y no respeta los espacios de decisión colectiva sobre el río común, que en este caso corresponde al ejido o a las comunidades agrarias. [...] Todos los presidentes municipales siempre lo cargan como un recurso que tienen ahí en la manga para someter a las comunidades que necesitan el agua, y lo convierten en mercancía realmente, y no asumen ninguna responsabilidad en cuanto al cuidado del río, no existe ningún papel donde ellos se comprometen a ciertas acciones para cuidar ese líquido vital, no hay, simplemente ellos se dedican a cortar más árboles, a sembrar zacate. Eso no es otra cosa que despojar de los pueblos que han sabido cuidar de este tipo de bienes que es fundamental para la vida (David Valtierra, comunicación personal, 17 de junio de 2023).

A modo de conclusión

En la cosmovisión *Nn'á'ncue Ñomndaa* advertimos la centralidad del agua, derivada no solamente de su capacidad para sustentar materialmente la vida, sino en términos de la definición de su ser: “hombres de maíz que hablan la palabra del agua”. Pensar sus luchas en defensa del territorio, entendido como el mero espacio físico, tiene un carácter limitante. El territorio incluye elementos como la lengua, prácticas y representaciones que tienen materialidad física o no en los elementos de la naturaleza-tierra-agua.

Así, la defensa del territorio no es solamente una lucha por la utilización de un “recurso”, por la distribución de beneficios o por el derecho a ser consultados o participar en la decisión sobre su utilización. No es, tampoco, sólo una lucha en contra de las grandes corporaciones o del Estado como resultado de tentativas de apropiación del territorio o de recursos ahí existentes. Es una lucha por la defensa de una forma de relación con el mundo y de entenderse en él, de una forma de vivir, del derecho a existir como pueblo. Una forma de relación sustentada en la concepción de ese mundo natural como algo dotado de vida, habitado y regido por fuerzas espirituales con las cuales interactúan hombres y mujeres.

Sin que necesariamente lo asuman expresamente, los *Nn'á'ncue Ñomndaa* están defendiendo concepciones del mundo natural como fuente de medios para la satisfacción de necesidades, constituido por elementos cuyo aprovechamiento debe limitarse al uso y no orientarse al enriquecimiento. De esa manera resisten

a la imposición de concepciones que instrumentalizan el mundo natural, que lo reducen a un objeto susceptible de ser apropiado y, como tal, mercantilizado. Su lucha los opone, en consecuencia, al proceso de transformación de las subjetividades que requiere la reproducción de la relación de capital. Es esa reproducción la que, cotidianamente, desde el interior de las propias comunidades, amenaza no solamente los elementos naturales al convertirlos en recursos, sino que con su agresión pone en riesgo toda una forma de vida, sustentada en concepciones no instrumentales de la naturaleza.

Referencias

Aguirre Beltrán, G.

(1985). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Fondo de Cultura Económica, SEP-CULTURA.

Aguirre Pérez, I.

(2007). *Amuzgos de Guerrero. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Aguirre Pérez, I. G.

(2018). *Monografía del pueblo amuzgo de Oaxaca y Guerrero*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Boege, E.

(2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Bonefeld, W.

(2007). El capital como sujeto y la existencia del trabajo. En W. Bonefeld, A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (comps.), *Marxismo abierto, Vol. II* (pp. 37-76). Ediciones Herramienta, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Bonnet, A., J. Holloway y S. Tischler (comps.)

(2005). *Marxismo abierto, Vol. I*. Ediciones Herramienta, Universidad Autónoma de Puebla.

Composto, C. y Navarro, M. L.

(2012). El despojo es una estrategia del capital para superar la crisis de la explotación. Entrevista con John Holloway. *Theomai*, 26. <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/Holloway%20-%20Entrevista.pdf>

Composto, C. y Navarro, M. L.

(2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En C. Composto y M. L. Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina* (pp. 33-75). Bajo Tierra ediciones.

- Cuenca, M. L.**
(2014). *Defensa del territorio y por la vida*. Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe (CEAAL).
- González, Á., Urías-Hermosillo, M. y Nigh, R.**
(1999). *Fichas indígenas Vol. I. Afromestizos, Amuzgos, Cuicatecos, Chinantecos, Chocholtecos, Choles, Chontales de Oaxaca, Huaves y Mames*. Proyecto Perfiles Indígenas de México.
- Gutiérrez, M. A.**
(2001). *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*. Universidad Autónoma de Guerrero.
- Harvey, D.**
(2004). *El nuevo imperialismo*. Ediciones Akal.
- Hernández, L.**
(2019). *Tsom Ncuee 'óm 2019* [mimeografía].
- Hernández, R.**
(2017). El fuego de la palabra del agua y el aire de las tierras de en medio. Comparticiones y colectivos para ser autonomía y hacer territorio. Experiencias en la Radio Ñomndaa 100.10 MHz FM [Tesis de maestría]. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Holloway, J.**
(2005). Del grito de rechazo al grito de poder: la centralidad del trabajo. En A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (comps.), *Marxismo abierto, Vol. I* (pp. 7-40). Ediciones Herramienta, Universidad Autónoma de Puebla.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI)**
(2017). *Etnografía del pueblo amuzgo (tzjon non)*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-amuzgo-tzjon-non>.
- López, B.**
(2012). Experiencias en torno a la enseñanza, aprendizaje y difusión de la lengua ñomndaa del estado de Guerrero. En F. González, H. Santos, J. García, F. Mena y D. Cienfuegos (coords). *De la Oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México* (pp. 231-256). El Colegio de Guerrero.
- Marx, C.**
(2018) [1867]. *El Capital. Tomo 1, volumen 3. Libro primero, El proceso de producción del capital*, Siglo XXI editores.
- Miranda, A.**
(21 de noviembre, 2022). Alcaldesa de Xochistlahuaca Aceadeth Rocha se apodera de manantial. *El Sol de Acapulco*. <https://www.elsoldeacapulco.com.mx/local/estado/alcaldesa-de-xochistlahuaca-aceadeth-rocha-se-apodera-de-manantial-9221371.html>
- Nn'a'ncue Ñomndaa**
(30 de julio, 2023). Dicen que en las cañadas del territorio ncue habitan los cuidadores del bosque... [Nn'a'ncue Ñomndaa] [página]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=669288888565668&set=a.463814642446428>

Ochoa, K

(2017). En las profundidades de Guerrero está Xochistlahuaca, un lugar de tejedoras. *Revista Humanidades e Inovação*, 4(3), 32-48.

Ota, G.

(2018). Sentidos y mundos de vida de los amuzgos de Xochistlahuaca en el contexto de postmodernidad [Tesis de doctorado]. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Ota, G.

(2019). Desenvolvimiento del pueblo indígena amuzgo de Xochistlahuaca en/entre lo «tradicional» y la «modernización». *Pluriversidad*. 4, 57-79.

Paz Salinas, M. F.

(2017). Luchas en defensa del territorio. Reflexiones desde los conflictos socioambientales en México. *Acta Sociológica*, 73, 197-219.

Tascón, J. A. y Solís, G. R.

(2009). Situación de salud de los pueblos indígenas y perspectivas de una atención intercultural. En *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*. Universidad Nacional Autónoma de México. [https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/economia_sociedad/2%20ECONOMIA%20SOCIEDAD%20Y%20DESARROLLO/5%20SALUD%20DE%20LOS%20PI/Estado%20del%20desarrollo%20\(Cap%2008\).pdf](https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/economia_sociedad/2%20ECONOMIA%20SOCIEDAD%20Y%20DESARROLLO/5%20SALUD%20DE%20LOS%20PI/Estado%20del%20desarrollo%20(Cap%2008).pdf)

Tischler, S. y Navarro, M. L.

(2014). Comunidad y capital. Un trazo general de una historia antagónica. En Boris Marañón Pimentel (coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 79-98). Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Tribunal Superior de Justicia de Guerrero

(2016). Estructura orgánica. <http://tsj-guerrero.gob.mx/2020/?p=247#:~:text=DIVISI%C3%93N%20JURISDICCIONAL%20DEL%20ESTADO&text=ABASOLO%2C%20comprende%20las%20municipalidades%20de,cabecera%20en%20Taxco%20de%20Alarc%C3%B3n>

Valtierra, D.

(2012). Nn'áncue Ñomndaa. En F. González, H. Santos, J. García, F. Mena y D. Cienfuegos (coords.), *De la Oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México* (pp. 321-332). El Colegio de Guerrero.