

DESARROLLO Y BUENA VIDA EN LA MIXTECA ALTA: EL CASO DE UNA ORGANIZACIÓN CAMPESINA OAXAQUEÑA

DEVELOPMENT AND THE GOOD LIFE IN THE HIGH MIXTECA REGION: THE CASE OF A PEASANT ORGANIZATION IN OAXACA

Bibiana Royero-Benavides¹, Peter M. Rosset², María del C. Álvarez-Ávila¹, Felipe Gallardo-López¹, Ramón-Mariaca Méndez²

¹Colegio de Postgraduados- Veracruz. Km 88.5 Carretera Federal Xalapa- Veracruz, vía Paso de Ovejas entre Paso San Juan y Puente Jula, Tepetates, Veracruz, México. 91700. (bibiana.royero@gmail.com, mcalvila@hotmail.com, felipegl@colpos.mx). ² Carretera Panamericana y Periférico Sur s/n, Barrio María Auxiliadora, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 29290. (rosset@globalalternatives.org, rmariaca@ecosur.mx)

RESUMEN

El artículo presenta resultados de una investigación más amplia que analiza con las herramientas conceptuales y analíticas de la etnografía, y la historia oral, el encuentro, aporte y divergencia entre diversas visiones y formas epistemológicas y materiales del mundo rural, representadas por la intervención de los proyectos de las agencias de desarrollo, gobierno y otros actores, y la concepción de buena vida del grupo étnico Mixteco, contextualizada a través del proceso del Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca (CEDICAM), una organización campesina-indígena, que tiene como objetivo la restauración ambiental del territorio Mixteco y la promoción de la agricultura sostenible. Concluye que la capacidad y permanencia de la organización campesina local ha sido posible por la constante negociación con las visiones e intereses de sus financiadores, provistos de diversos estilos, modelos de intervención y visiones de desarrollo, promoviendo en su trabajo una mezcla entre la visión Mixteca de buena vida, y la de desarrollo occidental. Negociación que se da sobre un terreno civilizatorio occidental hegemónico asimétrico y poco equitativo para otras cosmovisiones, lo que determina e impone reglas muy diferentes para los actores involucrados.

Palabras clave: agroecología, buen vivir, etnografía, mixtecos, proyectos.

INTRODUCCIÓN

El desarrollo/subdesarrollo ha sido una invención política-ideológica que categorizó otras trayectorias culturales como incompletas,

* Autor responsable ❖ Author for correspondence.

Recibido: julio, 2015. Aprobado: julio, 2017.

Publicado como ARTÍCULO en ASyD 16: 19-41. 2019.

ABSTRACT

The article presents results from a broader study that analyzes with the conceptual and analytical tools of ethnography and oral history, the encounter, contribution and divergence between different visions and epistemological and material forms of the rural world, represented by an intervention with the projects from development agencies, government and other actors, and the conception of the good life in the ethnic Mixtec group, contextualized through the process of the Center for Integral Peasant Development of the Mixtec Region (*Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca*, CEDICAM), a peasant-indigenous organization that has the objective of environmental restoration in the Mixtec territory and the promotion of sustainable agriculture. It concludes that the capacity and permanence of the local peasant organization has been possible due to the constant negotiation with the visions and interests of its financiers, supplied with various styles, intervention models, and visions of development, fostering in its work a mixture between the Mixtec vision of the good life and that of western development. This negotiation takes place on a western hegemonic asymmetrical civilizing terrain, not equitable for other worldviews, which determines and imposes quite different rules for the actors involved.

Keywords: agroecology, the good life, ethnography, Mixtec, projects.

INTRODUCCIÓN

Development/underdevelopment has been a political-ideological invention that categorized other cultural trajectories as incomplete, deformed, backward and “traditional”

deformadas, atrasadas y “tradicionales” ante una sola racionalidad y perspectiva de conocimiento considerada como válida, la sociedad “moderna”, a la que las naciones habrían de emular, culturizando, sometiendo e integrando a sus pueblos a las determinaciones políticas y económicas impuestas por los intereses capitalistas, adoptando también su educación, valores culturales y principios civilizatorios (Sachs, 1996; Escobar, 1998; Pérez, 2012).

Las políticas públicas y de cooperación para el desarrollo de los pueblos indígenas se establecieron bajo la visión indigenista colonial, establecida en una concepción de calidad de vida centrada en la importancia del ahorro, el atesoramiento de la inversión y la producción, la explotación de la tierra como un bien alienable que se mercadea, y los “beneficios” de la cultura blanca, como la tecnología y el bienestar de la vida individual (Muyolema-Calle, 2007; López-Bárceñas, 2013a).

Los pueblos indígenas han readecuado sus estrategias de supervivencia a esta realidad no compatible con sus principios, flexibilizando y mutando en su reconocimiento identitario para afrontar los rápidos procesos de cambios políticos, sociales y culturales a los que se enfrentan, sin articular su vida cotidiana a todo lo que occidente es y produce (Salopera, 2001; López-Bárceñas, 2013a).

Esta identidad cultural indígena que muta constantemente tiene unos rasgos espirituales, materiales, intelectuales y afectivos particulares, expresados en sus tradiciones, formas de vida, sistema de valores, y su cosmovisión, entre otros, que construyen una manera de bien vivir, diferente a la que impone el desarrollo, que para el caso de esta investigación toma como referencia las descripciones de López-Bárceñas (2013a) sobre los elementos que constituyen la buena vida mixteca, o el *nava ku ka'anuu in nuu'*, es decir, lo que engrandece al pueblo.

Este trabajo aporta elementos de análisis a un tema muy poco abordado en el estudio de los agroecosistemas, los procesos intangibles de carácter sociocultural, producto del reflejo de sistemas culturales y epistemológicos diferentes que se interrelacionan e inciden en el manejo y la sostenibilidad de los sistemas agrícolas, vistos a través de la experiencia concreta del Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca (CEDICAM).

Para ello, el presente trabajo se valió de las herramientas de la etnografía, la triangulación, la observación participante y documental, acompañando a dos

facing a single rationality and perspective of knowledge considered as valid, the “modern” society, which nations should emulate, imposing culture, subjecting and integrating peoples to the political and economic determinations commanded by capitalist interests, also adopting its education, cultural values and civilizing principles (Sachs, 1996; Escobar, 1998; Pérez, 2012).

Public policies and of cooperation for the development of indigenous peoples were established under a colonial indigenist vision, established in a conception of quality of life centered around the importance of saving, accumulation of investment and production, exploitation of land as an alienable good that is traded, and the “benefits” of white culture, such as technology and wellbeing of individual life (Muyolema-Calle, 2007; López-Bárceñas, 2013a).

Indigenous peoples have readapted their survival strategies to this reality that is not compatible with their principles, making their identity recognition flexible and mutating to confront the fast processes of political, social and cultural changes which they face, without articulating their daily life to everything that is western and what it produces (Salopera, 2001; López-Bárceñas, 2013a).

This indigenous cultural identity that constantly mutates has particular spiritual, material, intellectual and affective features, expressed in their traditions, lifestyles, value systems, and worldview, among others, which construct a way of good living, different from what development imposes, which for the case of this research takes as reference the descriptions by López Bárceñas (2013a) about the elements that constitute the Mixtec good life, or the *nava ku ka'anuu in nuu'*, that is: what makes the people great.

This study contributes elements for analysis in a theme that is scarcely addressed in the study of agroecosystems, the intangible processes of sociocultural nature, product of the reflection of different cultural and epistemological systems that are interrelated and impact the management and sustainability of agricultural systems, seen through the concrete experience of the Center for Integral Peasant Development of the Mixtec Region (*Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca, CEDICAM*).

For this purpose, this study made use of the tools from ethnography, triangulation, participant observation and documental study, accompanying

equipos de trabajo de CEDICAM durante seis meses, analizando los proyectos, informes, marcos metodológicos y políticas de la organización campesina y las organizaciones donantes, y realizando 61 entrevistas abiertas y a profundidad, a promotores campesinos, facilitadores, beneficiarios, exintegrantes de la organización, y colaboradores de los diferentes proyectos, en la región de la Mixteca Alta, Oaxaca, en 22 comunidades de ocho municipios (Santiago Tilantongo, Asunción Nochixtlan, Magdalena Jaltepec, Jaltepetongo, Santa María Chachoapam, San Miguel Chichahua, San Miguel Huautla, San Bartolo Soyaltepec).

GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

Desde el siglo XVI, con la conquista de América, y posteriormente con la independencia ejercida por los criollos, se puso en marcha un sistema mundo moderno-colonial capitalista/patriarcal que enmarcaría en la modernidad, la colonialidad del poder (Quijano 2000; Mignolo, 2003), un sistema en el que se ha intentado eliminar la cultura, la religión, los valores, las formas de relacionarse, y la cosmovisión de los pueblos indígenas para el establecimiento progresivo del desarrollo económico capitalista (Stavenhagen, 1996; Quintana, 2007).

Complementado con el triunfo del conocimiento científico sobre otros procesos de aproximación de la realidad y las enormes capacidades de transformación surgidas de la revolución industrial a finales del siglo XVIII y principios del XIX, el dominio científico-tecnológico de la naturaleza y el universo se consolidaría, estableciendo en la consigna del progreso, la dicotomía salvajismo/civilización (Unceta, 2009).

Esta dicotomía unida a la del desarrollo/subdesarrollo determinó el camino de tránsito obediente para las naciones del “tercer mundo” por las etapas del crecimiento económico que Whitman Rostow describió, desde el estado original del subdesarrollo de la sociedad tradicional, hasta la etapa de consumo en masa y a gran escala, que representa en sí el ideal de desarrollo (Pérez, 2012).

Un modelo de desarrollo que refleja en sus diversas crisis su insostenibilidad y que ante la urgencia de un cambio de paradigma civilizatorio fabrica nuevas pantallas de humo estratégicas al capital, como “la economía verde” articulada al desarrollo sostenible, que asigna valor económico y derechos de propiedad

two working teams from CEDICAM for six months, analyzing the projects, reports, methodological frameworks and policies of the peasant organization and the donor organizations, and performing 61 open and in-depth interviews with peasant promoters, facilitators, beneficiaries, former members of the organization, and collaborators of the different projects, in the Mixteca Alta region, Oaxaca, in 22 communities of eight municipalities (Santiago Tilantongo, Asunción Nochixtlan, Magdalena Jaltepec, Jaltepetongo, Santa María Chachoapam, San Miguel Chichahua, San Miguel Huautla, San Bartolo Soyaltepec).

GENESIS AND DEVELOPMENT OF WESTERN MODERNITY

Since the 16th century, with the Conquest of America, and later with the Independence exerted by creoles, a modern-colonial capitalist/patriarchal global system was set in motion that would frame in modernity the colonial nature of power (Quijano 2000; Mignolo, 2003), a system in which the culture, the religion, the values, the ways of relating, and the worldview of indigenous peoples have attempted to be eliminated in favor of the progressive establishment of capitalist economic development (Stavenhagen, 1996; Quintana, 2007).

Complemented with the triumph of scientific knowledge over other processes of approaching reality, and the enormous capacities for transformation that arose as a result of the industrial revolution at the end of the 18th century and beginning of the 19th, the scientific-technological dominion of nature and the universe would be consolidated, establishing the rule of progress, the dichotomy of wildness/civilization (Unceta, 2009).

This dichotomy, together with that of development/underdevelopment, determined the path of obedient transit for “third world” nations through the stages of economic growth that Whitman Rostow described, from the original state of underdevelopment of traditional society, until reaching the stage of *en masse* and large-scale consumption, which represents in itself the ideal of development (Pérez, 2012).

This model of development reflects its unsustainability in its various crises, and when faced with the urgency of a change in civilizing paradigm

a los recursos naturales y los servicios ambientales, configurando la geopolítica de la acumulación por desposesión, que afecta de manera directa a los pueblos indígenas y campesinos, quienes tienen en sus territorios los bienes más codiciados (Harvey, 2003; López-Bárceñas, 2013b; Giraldo, 2014).

De manera similar, el desarrollo humano, un concepto a partir del cual se construyó el Índice de Desarrollo Humano (IDH) del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), basados en los parámetros de longevidad, nivel educacional y de ingresos no contempla otro tipo de conocimiento o de bienestar diferente a los institucionales al servicio del capital, ignorando alternativas de una buena vida desde otras tradiciones o formas de ver el mundo (Rengifo, 2003). Así, el aumento en el bienestar y el desarrollo humano es casi proporcional a qué tan cerca está la gente del mundo mestizo de la sociedad consumista. Lo que para el mundo moderno puede ser la mejora en la calidad de vida de los pueblos indígenas aumentando los niveles de escolaridad o de ingresos puede significar para los pueblos originarios, la erosión de su identidad cultural, el alejamiento de su vida comunitaria, la pérdida de su cosmovisión, la destrucción de sus raíces, todo lo contrario a la visión de bien común.

LA CONSTRUCCIÓN DEL DESARROLLO: AGENCIAS DE COOPERACIÓN Y ONG

La cooperación internacional nace bajo esta misma racionalidad, como una estrategia económica y geopolítica de los Estados Unidos tras la segunda guerra mundial, con el denominado *European Recovery Program* (ERP), más conocido como Plan Marshall, para contener la expansión del comunismo y frenar las nefastas consecuencias que traía para su economía una Europa devastada (Álvarez, 2012).

En América Latina este proceso se daría a través de la Alianza para el Progreso en que fueron implementadas una serie de reformas populistas parciales y limitadas para contener revoluciones y la influencia de la Unión Soviética en Latinoamérica en pleno contexto de la guerra fría y tras la revolución cubana en 1959 (Stutz, 2010), asegurando su influencia en el continente mediante el comercio, la inversión, la diplomacia y las actividades militares, apoyados por regímenes dictatoriales que mantendrían el orden social establecido, formando para ello más de 60 000

it elaborates new smoke screens that are strategic to capital, such as the “green economy” articulated to sustainable development, which allots economic value and property rights to natural resources and environmental services, configuring the geopolitics of accumulation based on dispossession, which affects directly indigenous and peasant peoples, who have the most sought-after goods in their territories (Harvey, 2003; López-Bárceñas, 2013b; Giraldo, 2014).

Similarly, human development, a concept from which the Human Development Index (HDI) of the United Nations Development Program (UNDP) was constructed, based on the parameters of longevity, educational and income level, does not contemplate another type of knowledge or wellbeing different from the institutional ones at the service of the capital, ignoring alternatives of a good life from the perspective of other traditions or ways of seeing the world (Rengifo, 2003). Thus, the increase in wellbeing and human development is almost proportional to how close people from the mestizo world are to consumer society. What to the modern world can be the improvement in life quality of indigenous peoples, by increasing the levels of schooling or income, can mean for native peoples the erosion of their cultural identity, the distancing from their community life, the loss of their worldview, the destruction of their roots, which is the exact opposite to the vision of common good.

THE CONSTRUCTION OF DEVELOPMENT: COOPERATION AGENCIES AND NGOs

International cooperation emerges under this same rationality, as an economic and geopolitical strategy of the United States after the Second World War, with the so-called European Recovery Program (ERP), better known as the Marshall Plan, to contain the expansion of communism and to stop the nefarious consequences that a devastated Europe would bring to its economy (Álvarez, 2012).

In Latin America, this process would take place through the Alliance for Progress in which a series of partial and limited populist reforms were implemented to contain revolutions and the influence of the Soviet Union in Latin America within the full context of the Cold War and after the Cuban revolution in 1959 (Stutz, 2010), ensuring the US

militares y policías de hasta 23 países de América Latina, acusados por sus crímenes contra la humanidad, en el Instituto del Hemisferio Occidental para la Cooperación en Seguridad, mejor conocida como la Escuela de las Américas (Acuña, 2011).

Este contexto, ha encaminado los enfoques o formas de intervención de millones de agencias de desarrollo, que basados en el indigenismo integracionista, el modelo de extensión rural de la “revolución verde”, y a las estrategias participativas, siguen cumpliendo con las determinaciones políticas y económicas, dirigidas por los intereses de organismos internacionales e instituciones gubernamentales (Cooke y Kotari, 2001; Hikey y Mohan, 2004, Gasparello, 2014).

De otra parte, algunas agencias de cooperación cuestionan la desigual relación “norte-sur”, y tienen interés genuino en hallar nuevas alternativas de cooperación y de interculturalidad; sin embargo, el modelo organizativo basado en la dependencia económica y la enorme profusión de ONGs que compiten por los recursos públicos y privados existentes hace que muchas sacrifiquen sus cimientos ideológicos esenciales para tratar de adaptarse a las exigencias instrumentales de las instituciones financiadoras, volviéndose en no pocas ocasiones, simples gestoras de proyectos y subvenciones indiscriminadas (Quintana, 2007; Gil, 2013).

BREVE MIRADA AL PUEBLO MIXTECO Y A SU ORGANIZACIÓN CAMPESINA CEDICAM

Los mixtecos son el cuarto pueblo indígena más numeroso de México, después de los nahuas, los mayas y los zapotecos. Se llaman a sí mismos en su idioma *N̄uu Savi*, el “Pueblo de la lluvia”, y su lengua Ndsu Tu’un Savi, “las palabras de la lluvia”, por el vínculo especial de estos pueblos con el agua (Guerrero-Arenas *et al.*, 2010).

El valle de Tehuacán, territorio ancestral del pueblo mixteco, fue uno de los focos primigenios de la agricultura en Mesoamérica (8000 años ap.) y, en particular, la cuna del cultivo del maíz, base alimenticia para la subsistencia de muchas culturas (Velásquez, 2006; Pliego, 2013). Sus técnicas de siembra y el conocimiento agrícola en el manejo de sus agroecosistemas dejaron aportaciones como el sistema milpa, una asociación de plantas ecológicamente compleja, con gran valor nutricional, y el sistema de manejo agrícola y tipo de maíz llamado “cajete”, adaptados a

influence in the continent through commerce, investment, diplomacy and military activities, supported by dictatorial regimes that would maintain the social order established, forming for this purpose 60 000 members of the military and police forces in up to 23 countries in Latin America in the Western Hemisphere Institute for Security Cooperation, better known as the School of the Americas, accused for their crimes against humanity (Acuña, 2011).

This context has directed the approaches or forms of intervention of millions of development agencies, which based on integrationist indigenism, the rural extension model of the “green revolution”, and participative strategies, continue to comply with the political and economic determinations dictated by the interests of international organizations and government institutions (Cooke and Kotari, 2001; Hikey and Mohan, 2004, Gasparello, 2014).

On the other hand, some cooperation agencies question the unequal “north-south” relationship and have a genuine interest in finding new alternatives for cooperation and inter-culturality; however, the organizational model based on economic dependence and the huge profusion of NGOs that compete over existing public and private resources force many to sacrifice their essential ideological foundations to try to adapt to the instrumental demands of financing institutions, becoming in many cases simple managers of projects and indiscriminate grants (Quintana, 2007; Gil, 2013).

BRIEF LOOK AT THE MIXTEC PEOPLE AND ITS PEASANT ORGANIZATION, CEDICAM

The Mixtec are the fourth most numerous indigenous people in Mexico, after the Naha, Maya and Zapotec. They call themselves in their language, *N̄uu Savi*, the “People of rain”, and their language Ndsu Tu’un Savi, “the words of rain”, due to their special connection to water (Guerrero-Arenas *et al.*, 2010).

The Tehuacán Valley, ancestral territory of the Mixtec people, was one of the original centers of agriculture in Mesoamerica (8000 years ago) and, in particular, the cradle of maize cultivation, dietary basis for the subsistence of many cultures (Velásquez, 2006; Pliego, 2013). Their sowing techniques and agricultural knowledge in the management of their agroecosystems made contributions such as the *milpa*

las condiciones limitantes en precipitación y tipo de suelo de la Mixteca Alta.

Con la llegada de los españoles, sus valles fértiles de una gran productividad agrícola y abundante mano de obra indígena fueron utilizados para la explotación forestal y la cría de ganado caprino (Guerrero-Arenas *et al.*, 2010). García (1996) reportó que en Teposcolula y Tlaxiaco llegaron a tener entre ocho y nueve mil cabezas de ganado, sobrepastoreo que, a la larga, propició la degradación de los agroecosistemas y el territorio (Mindek, 2003).

Durante la época porfirista, a finales del siglo XIX estos procesos se exacerbaron por la tala indiscriminada para la producción de gran cantidad de carbón vegetal que surtía a las ciudades aledañas y la madera de encino exportada para los durmientes de los ferrocarriles, agudizados en la segunda mitad del siglo XX por las políticas agrarias del gobierno mexicano que con la llegada de la “revolución verde” ofreció a los campesinos créditos condicionados a la siembra de monocultivos, con el uso de agrotóxicos para su producción. Cuando la vida en los suelos se agotó y empezaron a bajar los rendimientos, los campesinos tuvieron que usar más fertilizantes a costos más altos, abandonando sus campos estériles y extendiendo la agricultura a terrenos recién talados. Como consecuencia hubo un aumento en la presión de los recursos naturales, la erosión y contaminación de antiguos y nuevos campos de cultivo, la desaparición de muchas milpas y la pérdida de semillas nativas, afectando la seguridad alimentaria y la nutrición de las familias campesinas. Estos y otros antecedentes han hecho de la región, una de las principales áreas de desertificación a nivel mundial (Guerrero-Arenas *et al.*, 2010; Núñez y Marten, 2013).

El deterioro de los bienes naturales, sumado a otros factores socioeconómicos, políticos y culturales, ha empujado la migración de más de 150000 oaxaqueños a los estados de Jalisco, Sinaloa, Sonora, Baja California Sur, y a los EE.UU., siendo la región de la Mixteca la que presenta los índices más altos de migración en el estado, con un incremento ininterrumpido desde 1940 (SIPAZ, 2012). Boege y Carranza (2009) reportan que de una población total de 663864 mixtecos, 206130 personas se encontraban fuera de su territorio.

En medio de este contexto, desde los años ochenta, campesinos mixtecos acompañados por promotores campesinos Maya Kaqchekiles de Guatemala

system, an ecologically complex association of plants with great nutritional value, and the agricultural management system and type of maize called “cajete”, adapted to the limiting conditions in rainfall and soil type of the High Mixtec region.

With the arrival of the Spanish, their fertile valleys of great agricultural productivity and abundant indigenous workforce were used for forest exploitation and goat breeding (Guerrero-Arenas *et al.*, 2010). García (1996) reported that in Teposcolula and Tlaxiaco there were at some point between eight and nine thousand heads of livestock, overgrazing that in the long term caused the degradation of the agroecosystems and the territory (Mindek, 2003).

During the Porfiriato period, at the end of the 19th century, these processes were exacerbated by indiscriminate felling for the production of large quantities of plant carbon that supplied the nearby cities, and oak wood exported for railroad ties, and they worsened in the second half of the 20th century due to the agrarian policies of the Mexican government which, with the arrival of the “green revolution” offered peasants credits conditioned to sowing monocrops, with the use of agrotoxics for their production. When life in the soils was exhausted and the yields began to decrease, the peasants had to use more fertilizers at higher costs, fertilizing their sterile fields and expanding agriculture to recently felled lands. As consequence there was an increase in the pressure on natural resources, erosion and pollution of old and new cultivation fields, the disappearance of many *milpas*, and the loss of native seeds, thus affecting food security and the nutrition of peasant families. These and other precedents have made the region one of the main areas of desertification in the world (Guerrero-Arenas *et al.*, 2010; Núñez and Marten, 2013).

The deterioration of natural resources, in addition to other socioeconomic, political and cultural factors, has driven the migration of more than 150 000 people from Oaxaca to the states of Jalisco, Sinaloa, Sonora, Baja California Sur, and to the US, with the Mixtec region being the one with the highest migration indexes in the state, with an uninterrupted increase since 1940 (SIPAZ, 2012). Boege and Carranza (2009) report that from a total population of 663 864 Mixtec, 206 130 people were outside their territory.

Within this context, since the 1980s, Mixtec peasants accompanied by peasant promoters of the

empezaron a formarse como promotores y técnicos comunitarios, aprendiendo e impulsando prácticas y técnicas entre los campesinos/as para transformar el territorio mixteco erosionado y desertificado, formación enriquecida por la relación con la iglesia católica a través de la pastoral de la tierra, un servicio de evangelización y promoción humana de la iglesia, surgido en Oaxaca desde los años ochenta con la finalidad de apoyar a las familias campesinas en las problemáticas agrarias y capacitarlas en aspectos agrícolas y organizativos.

Con los años esta iniciativa se transformó en un proceso autónomo, el Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca (CEDICAM), una organización dirigida por hombres y mujeres campesinos/as Mixtecos, enfocada a proponer alternativas para conservar y aprovechar de manera sostenible los escasos recursos naturales del territorio, impulsando prácticas para la conservación de suelos, como zanjas trincheras a nivel, bordos y barreras vivas, reforestación de especies nativas, sistemas de siembra para mejorar la producción de alimentos y la siembra, y conservación de las semillas nativas, entre otros trabajos, dirigidos a alcanzar la seguridad y la soberanía alimentaria para las familias campesinas, trabajo que ha sido reconocido nacional e internacionalmente por autoridades y organismos gubernamentales y no gubernamentales, promoviéndola como ejemplo de innovación y autogestión local.

¿EXISTE LA BUENA VIDA *ÑUU SAVI*?

En América del Sur los movimientos sociales integrados por los pueblos originarios, campesinos, afrodescendientes, históricamente marginados, están planteando posturas alternativas más radicales respecto al desarrollo, desde una visión propia de sus estructuras, normas y formas de organización, revalorizando y actualizando sus identidades culturales, desde una perspectiva político social y desde un proceso histórico de lucha antisistémica, por defender el territorio de las políticas de despojo (Tortosa, 2009; Schlittler, 2012; López-Bárceñas, 2013a; Giraldo, 2014).

Sumak Kawsay (Quechua), Suma Qamaña (Aymara), comunalidad (Pueblos originarios sierra norte de Oaxaca), Lekil Kuxlejal (Maya Tsotsil y Tseltal), kyme mogen, (mapuche); ñandereko o teko kavi, (guaraní); shiir waras, de los ashuar; laman laka, del

Maya Kaqchekiles group from Guatemala began to train as community promoters and technicians, learning and fostering practices and techniques among peasants to transform the eroded and desert-like Mixtec territory, training enriched by the relationship with the Catholic church through the land pastoral, an evangelization and human promotion service of the church, which emerged in Oaxaca since the 1980s with the aim of supporting peasant families in agrarian problems and training them in agricultural and organizational aspects.

With the years, this initiative transformed into an autonomous process, the Center for Integral Peasant Development of the Mixtec Region (*Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca*, CEDICAM), an organization directed by Mixtec peasant men and women, focused on proposing alternatives for conservation and the sustainable exploitation of the scarce natural resources of the territory, driving practices for soil conservation, such as levelled trench ditches, levees and live barriers, reforestation of native species, farming systems to improve food production and sowing, and conservation of native seeds, among other works, directed at reaching food security and sovereignty for peasant families, work that has been recognized at the national and international level by authorities and government and nongovernment organizations, promoting it as an example of local innovation and self-management.

DOES THE GOOD LIFE, *ÑUU SAVI*, EXIST?

In South America, social movements integrated by native, peasant, Afro-descendent, historically marginalized peoples are suggesting more radical alternatives postures regarding development, based on their own vision of their structures, norms and forms of organization, revaluing and updating their cultural identities, from a social political perspective and from a historical process of anti-systemic struggle, to defend the territory from policies of plunder (Tortosa, 2009; Schlittler, 2012; López-Bárceñas, 2013a; Giraldo, 2014).

Sumak Kawsay (Quechua), Suma Qamaña (Aymara), communality (native peoples from the northern mountains of Oaxaca), Lekil Kuxlejal (Maya Tsotsil and Tseltal), kyme mogen, (Mapuche); ñandereko or teko kavi, (Guaraní); shiir waras

pueblo Miskitu en Nicaragua, “volver a la maloka” de los pueblos amazónicos, entre otras, son realidades vivas, expresiones y formas de entender el mundo y la relación entre los seres humanos y la naturaleza, que albergan una compleja trama de relaciones y comunicaciones para un buen vivir, que no están atadas al consumo material o a la persecución del progreso (Gudynas, 2012; Giraldo, 2014).

A estos nuevos conceptos y discursos se suman otras tendencias y campos del conocimiento desde las corrientes de la antropología y la sociología caracterizadas por las identidades de género, etnia, raza y clase social que abordan el desarrollo como un fenómeno cultural que encierra la defensa de un tipo de ordenamiento estatal, de una democracia de corte liberal clásica y de vidas personales que giran alrededor de la satisfacción del consumo. El posestructuralismo (Frederic Jameson, Edgar Morin, Umberto Eco), el ecofeminismo (Vandana Shiva, Wangari Maathai, Janet Biehl), los estudios postcoloniales (Walter Mignolo, Ileana Rodríguez, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar), el postmodernismo de oposición (Boaventura de Sousa, Terry Eagleton), el decrecimiento (Serge Latouche), y la ecología profunda (Arne Naess) son algunos de estos.

Los principios o valores filosóficos del pueblo Nuu Savi, enmarcados por López-Bárcenas (2013a), en el concepto *nava ku ka'anu in nuu*, hacen parte de estas “otras epistemologías”, basados en la colectividad Ndoos (nosotros), la convivencia (Na kundeku tna'ae), la solidaridad (Na chindee tna'ae), la ayuda mutua y recíproca (Da'an ó Sa'a), el trabajo del pueblo (Tinuñuú), la fiesta del pueblo (Vikoñuú), y el gozo comunal. Los siguientes testimonios nutren y problematizan estos elementos:

La Madre Tierra, el territorio

El territorio históricamente no fue un objeto mercantil, sino un elemento sagrado, en su concepción más genérica, equiparado con una divinidad, la diosa madre de la que nacíamos y de quien dependía la vida de los hombres, todo en interrelación e interdependencia. Esta devoción se manifiesta en muchas culturas agrarias alrededor del mundo, como resultado de la relación del hombre con su medio natural, por el contacto directo e íntimo con la naturaleza como fuente de vida, de trabajo, de existencia misma.

(Ashuar); *laman laka* (of the Miskitu in Nicaragua), “returning to maloka” (from Amazon peoples), among others, are live realities, expressions and forms of understanding the world and the relationship between human beings and nature, which houses a complex plot of relationships and communications for the good life that are not tied to material consumption or the pursuit of progress (Gudynas, 2012; Giraldo, 2014).

Other trends and fields of knowledge are added to these new concepts and discourses from the schools of anthropology and sociology characterized by identities of gender, ethnicity, race and social class that address the development of a cultural phenomenon that is enclosed in the defense of a type of state order, of a democracy of classical liberal cut, and of personal lives that revolve around the satisfaction of consumption. Post-structuralism (Frederic Jameson, Edgar Morin, Umberto Eco), ecofeminism (Vandana Shiva, Wangari Maathai, Janet Biehl), post-colonial studies (Walter Mignolo, Ileana Rodríguez, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar), opposition post-modernism (Boaventura de Sousa, Terry Eagleton), de-growth (Serge Latouche), and deep ecology (Arne Naess) are some of these.

The principles or philosophical values of the Nuu Savi people, framed by López-Bárcenas (2013a) in the concept of *nava ku ka'anu in nuu*, are part of these “other epistemologies”, based on collectivity Ndoos (us), coexistence (Na kundeku tna'ae), solidarity (Na chindee tna'ae), mutual and reciprocal help (Da'an ó Sa'a), work of the people (Tinuñuú), festivity of the people (Vikoñuú), and communal enjoyment. The following testimonies inform and problematize these elements:

Mother Earth, the territory

The territory was not a commercial object historically, but rather a sacred element, in its most generic conception, on the level with divinity, the mother goddess from which we are born and on whom the lives of men depended, everything in interrelation and interdependence. This devotion is manifested in many agrarian cultures around the world, as a result of the relationship between man and his natural environment, from the direct and intimate contact with nature as a source of life, work, existence itself.

Andrés: “Esta visión de ser parte de algo mucho más grande como la madre tierra, donde tenemos que respetar todo, es muy difícil de mantener si uno no es campesino o campesina, cuando no estamos trabajando de cerca con la naturaleza. Los nobles mixtecos que no eran campesinos tuvieron los mismos problemas como las elites de cualquier cultura, manipulando las cosas para tener más poder y más control, pero lo que sobrevivió no fue la cultura de las elites, sino la cultura de los valores comunitarios, democráticos, con vínculos muy fuertes a la tierra”.

Para los mixtecos la relación entre los pueblos- ñuú- y la tierra- ñuhú- simboliza un acto casi religioso, en el que su uso quedaba subordinado a la organización social. López-Bárceñas (2013a) comenta: “Si todos somos hijos de la madre tierra, nada de lo que hay en ella nos pertenece porque estamos de paso por la vida y, finalmente, volveremos al seno de ella; por lo tanto, lo que menos se puede hacer es compartir lo que se tiene prestado o lo que se tiene siendo de todos”.

El territorio como espacio sagrado se reviste de signos, códigos y lenguajes donde la sacralidad de los lugares corresponde a la vinculación con otros mundos, el mundo de la forma que se alimenta de las deidades y del inframundo para mantener ese equilibrio (Restrepo, 2002).

Alfredo: “Muy poca gente tira a la tierra pulque o aguardiente antes de trabajar. Cuando se recoge la cosecha se hace una comida, se hace pozol, se mata pollo, gallina, se abre un hoyito y le dan al tajo del terreno donde se sembró, se le da su comida como ofrenda, ahora casi muy poco. Ya la gente se le está quitando esa costumbre”.

Andrés: “Hay esta idea de que no estamos solos en este mundo, que también hay un sin fin de seres vivos, algunos que podemos ver y otros que no, por esto se pide permiso para que las cosas salgan bien, y si vamos a estorbar mucho se pide perdón por estar estorbando a la madre tierra y a los espíritus”.

La comunidad y las relaciones comunitarias

La buena vida se concibe en comunidad, esa familia extensa que representa un marco de amparo, querencia y solidaridad. En la base de la sociedad

Andrés: “This view of being part of something much larger like Mother Earth, where you have to respect everything, is very difficult to maintain if you are not a peasant man or woman, when you are not working closely to nature. The noble Mixtec who were not peasants had the same problems such as the elites from any culture, manipulating things to have more power and more control, but what survived was not the culture of elites, but rather the culture of community, democratic values, with very strong links to the earth”.

For the Mixtec the relationship between the peoples -ñuú- and the land -ñuhú- symbolizes a nearly religious act, in which its use was subordinate to the social organization. López-Bárceñas (2013a) mentions: “If we are all children of Mother Earth, nothing that is in it belongs to us because we are passing through life and, finally, we will return to its midst; therefore, the least we can do is to share what is on loan or what is available that belongs to all”.

The territory as a sacred space is lined by signs, codes and languages where the sacredness of the places corresponds to the connection with other worlds, the world in the way in which deities are fed, and the underworld to maintain that balance (Restrepo, 2002).

Alfredo: “Very few people pour *pulque* or liquor before working. When the harvest is picked a meal is made, *pozol* is prepared, a chicken or hen is killed, a small hole is made and they slash the terrain which was farmed, you feed it as an offering, now very little. Now the people are losing that custom”.

Andrés: “There is this idea that we are not alone in this world, that there are also endless living beings, some that we can see and others we cannot, so that is why permission is asked for things to go well, and if we are going to disturb much an apology is given for hindering mother earth and the spirits”.

The community and community relationships

The good life is conceived in community, that extensive family that represents a framework of

mixteca, la familia extensa no solo estaba formada por el padre y la madre, sino que incluía a los antecesores de los padres (abuelos, bisabuelos, tatarabuelos) y a los parientes (primos, tíos, sobrinos) que daban origen a varios linajes diferentes entre sí (López-Bárceñas, 2013a).

Las acciones que corresponden a este tipo de vínculos tienen un sentido colectivo, lo que para los mixtecos es el *Ndoo* que significa nosotros y que se refiere a dos o más personas, pero sin inmolación uno al otro, sin sobreponerse; es individuo-comunidad, yo-otros, todos, conformándose de este modo la voz nosótrica: mi voz está en esa voz y esa voz está en mí, porque al final la comunidad es por mí y yo soy yo por la comunidad; se trata entonces de un pensar colectivo, de lo que piensa y hace el hijo del pueblo (Huamán, 2006).

Octavio: “Uno necesita llevarse bien con todos porque aquí somos familia, vecinos somos del pueblo y todos nos conocemos, por eso no podemos robarnos, nos apoyamos prestándonos cosas, sirviéndonos, teniendo cuidado con los animales para que no hagan daños en las parcelas de los vecinos, ¡eso es respeto! y es necesario para no tener conflictos entre nosotros.

Andrés: “Desde la visión de los pueblos indígenas, no se empieza con el individuo, se empieza con la comunidad y adentro de ella encontramos nuestra identidad personal, la felicidad, la manera de relacionarnos con el mundo, con los seres vivos. En la comunidad podemos crecer en el sentido de visión, libertad, responsabilidad y por eso esta visión es importante para este tiempo, es revolucionaria, y es el verdadero desarrollo”.

La fiesta del pueblo

Tiene una gran importancia social, no solo para la estabilidad política de la comunidad, sino de la misma región. La fiesta es un espacio privilegiado donde se intersectan lo público y lo privado, donde se expresan las relaciones y los compromisos de los grupos sociales que participan en ella, donde se afirman, pero también se recrean, las pertenencias comunitarias y la producción de orden y sentido para las sucesivas generaciones (Lameiras, 1990; Medina, 1995; González, 2006).

protection, attachment and solidarity. On the basis of Mixtec society, the extensive family was not only integrated by the father and the mother, but also included the parents’ ancestors (grandparents, great-grandparents, great-great-grandparents) and relatives (cousins, uncles and aunts, nephews and nieces) that gave origin to many different lineages among them (López-Bárceñas, 2013a).

The actions that correspond to this type of connections have a collective sense, which for the Mixtec people is the *Ndoo* which means us and refers to two or more people, but without immolation one of the other, without superimposing; it is individual-community, I-others, everyone, conforming in this way the “our” voice: my voice is in that voice and that voice is in me, because in the end the community is for me and I am for the community; then, it is a matter of thinking collectively, what the child of the people thinks and does (Huamán, 2006).

Octavio: “One needs to get along with everyone because we are family, we are neighbors of the town and we all know each other, so we cannot rob each other, we support each other by loaning things, serving each other, being careful with animals for them not to harm the neighbors’ plots. That is respect! And it is necessary to avoid having conflicts among one another.

Andrés: “From the vision of the indigenous peoples, you do not start with the individual, you begin with the community and within it we find our personal identity, happiness, and the way of relating to the world, to living beings. In the community we can grow in the sense of vision, liberty, responsibility, and therefore this vision is important for this time, it is revolutionary, and it is true development”.

The festivity of the people

It has great social importance, not only for the political stability of the community, but of the region itself. The festivity is a privileged space where the public and the private intersect, where the relationships and the commitments of the social groups that participate in it are expressed, where community belonging and the production of order and sense for successive generations are affirmed,

Siempre hay un grupo que organiza el gozo de todos los habitantes de la comunidad, así como el de los invitados de los pueblos vecinos, o los que voluntariamente llegan. En algunas zonas de la Mixteca, quienes se ocupan de hacerlo son los llamados *mayordomos*, respetados porque de ellos depende que el pueblo tenga una buena o mala fiesta. Las fiestas crean un ambiente propicio para la convivencia y muchas veces dan pie a la solución de conflictos, lo que afianza la organización social y fortalece los lazos de identidad y unidad (López-Bárceñas, 2013a).

Andrés: “Las *mayordomías* que vienen desde hace mucho tiempo, desde la iglesia católica, posiblemente tienen raíces comunitarias prehispánicas, porque reconoce que si alguien tiene muchos más recursos y que hay otros que están sin lo suficiente se invita a los que tienen para que den de comer y beber a todo el pueblo, el festejo es una manera de redistribución económica”.

El concepto de la fiesta comunitaria se ha transformado, integrando elementos de la sociedad moderna, influenciados por un modo de vida migrante que se va separando en términos culturales de la comunidad local. La fiesta se va desligando de sus sentidos religiosos y ritmos agrícolas tradicionales, confiriéndole otro sentido, en que los jóvenes dejan de conocer y compartir, las creencias, significados y valores tradicionales que se plasmaban en la fiesta patronal (Arias, 2011).

El trabajo del pueblo: el Tequio y los cargos

La organización social de los pueblos mixtecos se basa en el sistema normativo reconocido como “usos y costumbres”, que comprende los valores colectivos de representación social y política, y privilegia el consenso para la elección de autoridades y representantes quienes ocuparan los cargos.

López-Bárceñas (2013a) comenta que el tipo de organización pública se manifiesta de dos maneras, en el trabajo obligatorio que beneficia al pueblo- *tiñu ñuuí-* y en los cargos dentro de la estructura organizativa, donde se les nombra *tee iso tiñu ñuuí siki* o *yoso tiñu ñuu siki*, hombres de cargo o que se encuentran investidos de autoridad.

Andrés: “Los tequios no solamente es ir a reparar el camino, representa la creencia de que debemos

but also recreated (Lameiras, 1990; Medina, 1995; González, 2006).

There is always one group that organizes the enjoyment of all inhabitants of the community, as well as of the guests from neighboring towns, or those who arrive voluntarily. In some zones of the Mixtec region, those who are in charge of doing it are called *mayordomos*, respected because it is up to them for people to have a good or bad festivity. The festivities create an environment favorable for coexistence and many times they allow the solution of conflicts, which secures the social organization and strengthens the links of identity and unity (López-Bárceñas, 2013a).

Andrés: “*Mayordomías* that come from a long time ago, from the Catholic church, possibly have Pre-Hispanic community roots, because they recognize that even when someone has many more resources and that there are others who do not have enough, then those who have are invited to offer food and drink to the whole town; the festivity is a way of economic redistribution”.

The concept of the community festivity has been transformed, integrating elements of modern society, influenced by a migrant lifestyle that is distancing itself in cultural terms from the local community. The festivity is disconnected from its religious senses and traditional agricultural rhythms, conferring it another sense, in which young people cease to understand and share the beliefs, meanings and traditional values that were expressed in the patronal festivity (Arias, 2011).

The work of the people: the Tequio and the charges

The social organization of the Mixtec towns is based on the normative system known as “uses and customs”, which includes the collective values of social and political representation, and privileges consensus for the election of authorities and representatives who occupy the charges.

López-Bárceñas (2013a) mentions that the type of public organization is manifested in two ways: in the mandatory work that benefits the people -*tiñu ñuuí-* and in the charges within the organizational structure, where men in charge or who are invested

algo a la comunidad, que tenemos responsabilidades con la comunidad y aunque sea molesto salir a cortar la hierbas en el camino, es algo que tenemos que hacer para vivir aquí, y es justo”.

Participar en el sistema de cargos no es un derecho sino una obligación, por eso se llama “cargo”. Estos se clasifican de mayor a menor importancia; entre ellos están el Topil, los policías, y su comandante, mayor de varas, secretario, tesorero, alcalde, agente municipal, regidores, y el comisario de bienes comunales o ejidales.

La Asamblea General del Pueblo

El principal órgano de gobierno es la Asamblea Comunitaria o la Asamblea General del Pueblo- *nda tu'un yoo* (vamos a platicar), que es la instancia principal para la toma de decisiones que afectan la vida de la comunidad, las cuales son colectivas y por consenso, aunque algunas veces se haga también por votación.

Las autoridades son elegidas, pero no está en sus manos el poder, sino en las del nosotros popular, cuyos consensos tienen que ejecutar las autoridades. Si no lo hacen pueden ser revocadas (Lenkersdorf, 2008). La imposición de agendas que obedecen a los intereses del gobierno y a los partidos políticos dominantes, y la entrada de diversas iglesias, han fragmentado la vida comunitaria y sus formas de autogobierno.

Antonio: “Poco a poco se va perdiendo lo que antes se hacía, que se buscaba que la gente tuviera una clase de trayectoria antes de llegar al cargo más importante, donde se generaba una carrera de servicio que empezaba desde el cargo más bajo y que para cuando alcanzas el más alto ya estabas preparado para ser la autoridad. Ahora con la modernidad esos procesos ya no funcionan porque ahora los proyectos, los fondos públicos tienen que ver con si manejas un teléfono, una computadora, si tienes los contactos, con saber leer y escribir, casi con conocer de leyes y otra serie de cosas, entonces muchas de las personas que habían basado un aprendizaje local para servir a la comunidad ya no sirven, se quedan afuera, entonces las autoridades que se están poniendo son personas que de alguna

in authority are called *tee iso tiñu ñuu siki* or *yoso tiñu ñuu siki*.

Andrés: “The *tequios* are not just going to repair the road, they represent the belief that we owe something to the community, that we have responsibilities to the community, and although it is irritating to go out to weed the road, it is something that we have to do to live here, and it is fair”.

Participating in the charge system is not a right but rather an obligation, which is why it is called “charge”. These are classified from higher to lower importance; among them there are *Topil*, policemen and their commander, rod mayor, secretary, treasurer, mayor, municipal agent, councilors, and the commissary of communal or *ejido* goods.

The General Assembly of the People

The main government organ is the Community Assembly or General Assembly of the People -*nda tu'un yoo* (let us talk), which is the main instance to make decisions that affect the life of the community, which are collective and consensual, although sometimes they are also voted on.

The authorities are elected, but the power is not in their hands, but rather in the popular “us”, whose consensuses have to be executed by the authorities. If they do not, they can be revoked (Lenkersdorf, 2008). The imposition of agendas that respond to the government’s interests and to the dominating political parties, and the entry of various churches, have fragmented the community life and its forms of self-government.

Antonio: “Slowly, we are losing what used to be done, where we would look for people to have some sort of trajectory before they reached the most important charge, where a service career was generated that began from the lowest charge and by the time you reached the highest one you were already prepared to be the authority. Now with modernity these processes no longer work because now the projects, the public funds, have to do with whether you use a telephone, a computer, if you have the contacts, with knowing how to read and write, almost with knowing the laws and another

manera son capaces de hablar con el gobierno, de poder hacer documentos, están hechos para poder discutir con otros y no con su pueblo”.

Según López-Bárceñas (2013a), en la asamblea pueden participar hombres y mujeres indistintamente, aunque es costumbre que las solteras participen excepcionalmente y las casadas solo cuando no estén sus esposos, situación que se ha venido transformando por la migración de los hombres. Según datos recopilados por la Red Nacional Milenio Feminista, de los 570 municipios de Oaxaca, 418 se rigen por usos y costumbres, y entre 80 y 100 de ellos no permiten la participación de mujeres en las asambleas comunitarias, y mucho menos votar o ser candidatas para contender por algún cargo de elección popular.

La solidaridad, la ayuda mutua y recíproca:

La *Gueza* o Mano Vuelta

Na chindee: apoyémonos los unos a los otros, es el pilar de la hermandad, la solidaridad de los Ñuu savi. La ayuda material o moral se presta cuando alguien la necesita, asumiendo como propio el problema que está pasando. Esta ayuda es recíproca; quien la recibe tiene el compromiso moral de devolverla. No hacerlo es una conducta mal vista porque rompe los lazos de solidaridad comunal. El *saá*, *gueza* o *mano vuelta* es un trabajo que se realiza entre los miembros del *tan'a*, en donde la persona beneficiada queda obligada a retribuir el trabajo recibido de manera gratuita (López-Bárceñas, 2013a).

Alfredo: “Haciendo *gueza* compartimos cada quien lo que no podemos tener, no se cobra sino se apoya, favor con favor se paga, todo dentro de la confianza que nos tenemos”.

Andrés: “Para sembrar maíz de cajete, en el sistema capitalista se necesita pagar a los trabajadores para hacer el trabajo extra que representa sembrarlo, en la cultura de una comunidad mixteca no, porque tiene la *gueza* donde se ayudan mutuamente, esto no es solamente una cosa que suena bonito moralmente, sino un factor económico muy fuerte, poderoso e importante para las comunidades. Este tipo de maíz va a desaparecer en un sistema capitalista porque lo que rinde no es suficiente para pagar los trabajadores, pero en

series of things, so then many of the people who had based themselves on local knowledge to serve the community no longer work, they are left outside, then the authorities that are taking on the charges are people who somehow are able to talk to the government, to make documents, they are made to be able to discuss with one another and not with their people”.

According to López-Bárceñas (2013a), in the assembly men and women can participate indistinctly, although it is customary for single women to participate exceptionally and married women only when their husbands are not there, situation that has been transforming because of men migrating. According to data gathered by the National Feminist Millennium Network (*Red Nacional Milenio Feminista*), of the 570 municipalities of Oaxaca, 418 are ruled by uses and customs, and between 80 and 100 of them do not allow the participation of women in community assemblies, and much less vote or be candidates to contend for any charge of popular election.

Solidarity, mutual and reciprocal help: the *Gueza* or *Mano Vuelta*

Na chindee: let us support one another, is the pillar of brotherhood, the solidarity is of the Ñuu savi. Material or moral help is given when someone needs it, assuming the problem that is taking place as their own. This help is reciprocal; whoever receives it has the moral commitment to return it. Not doing it is an ill-conceived behavior because it breaks the ties of community solidarity. The *saá*, *gueza* or *mano vuelta* is a job performed among the members of the *tan'a*, where the person benefitted is obliged to reward the work received freely (López-Bárceñas, 2013a).

Alfredo: “Doing *gueza*, we each share what we cannot have, we do not charge anything but give support, a favor is paid with a favor, all within the trust we have with each other”.

Andrés: “To plant *cajete* maize, in the capitalist system you need to pay workers to do the extra work that sowing it represents, in the culture of the Mixtec community it is not so, because they have the *gueza* where they help each other; this

una comunidad mixteca funciona bien; vamos siete personas al campo y en poco tiempo tenemos todo el trabajo hecho, luego tu vienes a mi parcela y hacemos la misma cosa”.

Esta práctica comunitaria se ha venido perdiendo a través del tiempo, permeada por el individualismo característico de la cultura occidental.

Alfredo: “aquí la gente no, primero preguntan cuánto puede uno pagar y si no, no tienen tiempo... Aquí cuando hay un casamiento, un baile, cualquier fiesta, la gente está sola, matándose, buscando cómo hacer el gasto, tienen que vender sus animales, sus terrenos para la fiesta”.

La vida material: la vida económica

La vivencia de una vida buena no se describe como un estado de confort a alcanzar, sino de tener a la mano lo suficiente para vivir austeramente, pero con autonomía. El valor de uso prima sobre el de cambio. Los bienes como un carro, una casa no se relacionan con el ánimo de acumular sino de contar con un elemento que ayuda a tener bienestar en la familia o de realizar con más facilidad un trabajo. No es posible disfrutar los bienes si no hay una realización afectiva, subjetiva y espiritual con la naturaleza y las personas.

La migración, la educación convencional, los medios de comunicación y los proyectos de desarrollo, entre otros, están cambiando la manera en que la gente mixteca percibe y valora el dinero, lo cual se evidencia en los cambios de la vestimenta, la alimentación, la manera de comportarse y sentirse en comunidad.

Celerina: “Cuando regresas de los Estados Unidos vienes con otra forma de pensar ..., ahora ves en la sierra unas casísimas estilo estadounidense que nadie habita y sus familiares que la están cuidando no están acostumbrados a vivir así, sino en su casita, al lado del fogón, donde es más íntimo, donde estas cerca del otro. ¿Para qué una casa tan grande si no hay gente? Una casa grande que es difícil para limpiar porque el trabajo de un campesino o una campesina es muy duro ¿Qué tiempo van a tener para mantener una mansión? Entonces necesitas servidumbre para que te ayude, ese es

is not only something that sounds nice morally, but a strong, powerful and important economic factor for the communities. This type of maize will disappear in a capitalist system because its yields are not enough to pay workers, but in a Mixtec community it functions well; seven people go to the fields and in a short time we have all the work finished, then you come to my plot and we do the same thing”.

This community practice has been waning through time, permeated by the individualism characteristic of western culture.

Alfredo: “here people do not, first they ask how much you can pay and if not, they don't have time... Here, when there is a wedding, a dance, any party, the people are alone, killing themselves to find a way to pay for the expenses; they have to sell their animals, their plots for the festivity”.

The material life: the economic life

Experiencing a good life cannot be described as a state of comfort to be reached, but rather having available enough to live austerely but with autonomy. The value of use takes precedence over that of change. Goods such as a car, a house, are not related to the spirit of accumulating but rather to having an element that helps attaining wellbeing in the family or performing a job more easily. It is not possible to enjoy the goods if there is not an affective, subjective and spiritual realization with nature and people.

Migration, conventional education, communication media, and development projects, among others, are changing the way in which Mixtec people perceive and value money, which is evidenced in the changes in dress, diet, and way of behaving and feeling in the community.

Celerina: “When you return from the United States, you bring a different way of thinking..., now you see on the mountains huge houses US style that nobody lives in, and the family members who are taking care of them are not used to living like that, but rather in their small houses, next to the burner, where it is more intimate, where you are near each other. Why would you need such a large house if there are no people? A large

el concepto occidental y eso no existe en nuestra cultura; claro que puede encontrarse gente que ahora ya piense así, pero no es nuestra cultura”.

Los elementos de la cosmovisión y la experiencia que le dan sentido a una buena vida Ñuu Savi se encuentran en un terreno quebrado entre el diálogo y la disputa, transformándose y afectándose por las aspiraciones propias e impuestas y las oportunidades ofrecidas por el mundo occidental.

¿COOPERACIÓN PARA DESCOLONIZAR?

Esas relaciones interculturales complejas se enmarcan en la experiencia organizativa del CEDICAM, que ha tenido que aprender a interlocutar con sujetos sociales e instituciones externas que se caracterizan por tener diversos estilos o modelos de cooperación y visiones de “desarrollo” en el territorio, basados en enfoques para el mejoramiento agrícola y la generación de ingresos, o al logro de objetivos humanos más amplios, como la lucha por los derechos sociopolíticos, la generación de valores, el enriquecimiento de la vida espiritual o la concientización campesina en las relaciones sociales y ecológicas. Estas propuestas de desarrollo sostenible o humano se “acuerdan” entre la organización y las agencias en un vaivén que pasa por el intercambio de conocimientos, opiniones, valores, apreciaciones y prácticas, pero también por relaciones de poder que conllevan a imponer lógicas culturales, económicas y sociales basadas en parámetros y valores occidentales de vida.

Los siguientes testimonios expresan cómo la organización local es consciente del desarrollo que se impulsa desde estas lógicas culturales y cómo ellos han aprendido a lidiar con ello desde su experiencia organizativa:

El desarrollo visto desde CEDICAM

Aunque el argumento de los discursos modernos sea que no es posible concebir el desarrollo económico como camino único, lineal y cierto, y presenten para ello soluciones que hacen consideración de nuevos asuntos como el incremento de capacidades o la sustentabilidad, otras formas de cultura, de pensar, sentir, de relacionarse con la naturaleza y los seres humanos, no logran sentirse representadas en estos conceptos porque siguen partiendo de los mismos principios

house that is difficult to clean because the work of a peasant man or woman is very tough. How will they find time to upkeep a mansion? Then you need employees to help you: that is the western concept and that does not exist in our culture; naturally, you can now find people who think that way, but it is not our culture”.

The elements of the worldview and the experience that give sense to a Ñuu Savi good life are found in a terrain broken between dialogue and dispute, transformed and affected by aspirations of their own and imposed, and the opportunities offered by the western world.

COOPERATION TO DECOLONIZE?

These complex intercultural relationships are framed in the organizational experience of CEDICAM, which has had to learn to communicate with social subjects and external institutions that are characterized by having diverse cooperation styles or models and visions of “development” in the territory, based on approaches for agricultural management and income generation, or the achievement of broader human objectives, such as the struggle over sociopolitical rights, the generation of values, the enriching of spiritual life or the peasant awareness in social and ecological relations. These proposals for sustainable or human development are “agreed upon” between the organization and the agencies in a fluctuation that goes through the exchange of knowledge, opinions, values, appreciations and practices, but also through power relations that entail imposing cultural, economic and social logics based on western life parameters and values.

The following testimonies express how the local organization is aware of the development that is driven from these cultural logics and how these have learned to deal with this from their organizational experience:

Development as seen from CEDICAM

Although the argument of modern discourses is that it is not possible to conceive economic development as a single, linear and certain path, and although solutions are presented that consider new issues such as the increase in capacities or

fundamentales, y el mismo modelo de pensamiento, representación e identidad de vida occidental, basados finalmente en el crecimiento económico y la apropiación de la naturaleza.

Los parámetros de vida desde donde se mide el desarrollo son occidentales, contemplan solo una forma de conocimiento, por lo que la salud, el empleo, la vivienda, la educación, siguen siendo parte del desarrollo cualquiera que sea su apellido, adscritas a instituciones creadas con los principios y lógicas de un modelo occidental, capitalista. Esteva (2013) plantea que el rompimiento de esas relaciones de dependencia y enajenación requiere que esos sustantivos sean vueltos verbos, aprender, trabajar, habitar, sanar, etcétera, desde esas otras formas de estar presentes en el mundo, como las de los pueblos indígenas.

Antonio: “Hay muchos estudios sobre lo que tiene que ver con mejoras en la calidad de vida, con infraestructura, con las cuestiones de los servicios, alimentación..., pero no estamos de acuerdo en que deba enfocarse solo a partir de los indicadores de desarrollo humano, basados en una mentalidad de las naciones desarrolladas, que ponen una serie de cosas sobre las que evalúan si las personas tienen desarrollo humano o no.

Nos tratan como iguales a todos, indígenas, campesinos, mestizos, y quieren que tengamos el mismo tipo de vida, como en serie; si no tienes esto estás por debajo de los estándares de la calidad de vida. Muchos de estos indicadores pueden estar afuera de lo que nosotros como comunidades, como pueblos, queremos: justicia, respeto a las organizaciones locales a las formas internas de organización de los pueblos. Si un tipo (una persona) no estudió, es como si no tuviera conocimiento ni capacidades... así lo miden, quién está debajo, quién está encima... no se toman en cuenta cómo influyen las cuestiones ambientales en la calidad de vida de la gente... Hay un asunto de dignidad en estas personas que han sembrado árboles, que han cambiado paisajes áridos por paisajes verdes... ese aspecto cualitativo es importante y no solo lo cuantitativo en lo que se basa casi todo, cuánto ganas, cuántos cuartos tiene tu casa, cuántos de ellos tienen piso, si tienes agua entubada.

sustainability, other forms of culture, thinking, feeling, relating to nature and to human beings, indigenous peoples do not really feel represented in these concepts because they still stem from the same fundamental principles, and the same model of thought, representation and identity of western life, in the end based on economic growth and the appropriation of nature.

The life parameters from which development is measured are western, they contemplate just one form of knowledge, so that health, employment, housing, education, continue to be part of development regardless of its last name, affiliated to institutions created with the principles and logics of a western, capitalist model. Esteva (2013) suggests that breaking these relationships of dependency and alienation requires for these nouns to become verbs: learn, work, inhabit, heal, etc., from these other ways of being present in the world, such as those of indigenous peoples.

Antonio: “There are many studies about what is related to improvements in quality of life, with infrastructure, with matters of services, food... but we don't agree that it should be focused solely on the indicators of human development, based on a mentality of developed nations, which establish a series of things about which they evaluate whether people have human development or not.

They treat all of us as equals, indigenous, peasants, mestizos, and they want us to have the same type of life, as if in a series; if you do not have this, you are below the standards of quality of life. Many of these indicators can be outside of what we as communities, as peoples, want: justice, respect for local organizations, to the internal forms of organization of the towns. If a guy (a person) did not study, it is as if he didn't have knowledge or capacities... that is how they measure it, who is under, who is above... they do not take into account how environmental issues influence the quality of life of people... There is a matter of dignity in these people who have planted trees, who have changed arid landscapes into green landscapes... that qualitative aspect is important and not only the quantitative on which almost everything is based: how much do you earn, how many rooms does your house have, how many of them have floors, if you have piped water.

Sin duda alguna esta gente ha contribuido mucho más a la calidad de vida de la gente y de ellos mismos al decir: yo puedo marcar la diferencia, yo puedo hacer los cambios para mejorar mi territorio, yo puedo dejar a las generaciones una huella positiva en vez de una negativa ¿Cómo se traduce la paz, la tranquilidad, el orgullo de generar esto?, su autoestima como parte de la calidad de la vida humana. Hay mucha gente que tiene autoestima cuando tiene dinero, pero ver que donde no había nada ahora hay árboles de 15 metros de alto, me siento con paz, como una persona útil a la región, al espacio donde uno interviene”.

Actores externos, agencias de desarrollo

El encuentro de culturas que se da en el caso de los proyectos, ya sea de las ONG o de las instituciones de gobierno, se da fundamentalmente por fines económicos. Si las organizaciones campesinas tuvieran la posibilidad de tener los recursos para financiar su trabajo de manera autónoma, el enfoque y, por ende, el producto de su trabajo sería seguramente distinto a lo que hoy en día hacen, y el encuentro entre culturas se daría bajo una lógica y unas condiciones bien distintas. Habría la posibilidad de llevar con más flexibilidad los proyectos, acondicionándolos al avance y las necesidades concretas de los procesos, y no al marco rígido de las metas de un proyecto determinado, generalmente diseñado bajo la lógica de expertos extranjeros en resolver los problemas de otros. La permanencia estable de la organización campesina en el territorio favorecería el avance de los procesos en armonía con los tiempos y las dinámicas de la gente, enfatizando su trabajo no solo aspectos cuantitativos con la subsecuente presión por la colocación de fondos, la entrega de capital, tecnología e infraestructura, sino a cambios estables y progresivos de carácter cualitativo, a la construcción de capacidades que requiere de personal local y tiempo.

Tiempo para generar conciencia, convencimiento, compromiso, para la realización de objetivos durables y amplios en el mejoramiento productivo, la cohesión de la fuerza comunitaria, la recuperación de la madre tierra, objetivos que requieren ser trabajados con paciencia, perseverancia, tiempo y esfuerzo constante, diferentes a los apretados tiempos de los proyectos occidentales.

Without a doubt these people have contributed much more to the quality of life of people and of themselves by saying: I can make a difference, I can make changes to improve my territory; I can leave a positive footprint for the coming generations instead of a negative one. How do you translate the peace, tranquility, pride of generating this? Self-esteem as part of the quality of human life. There are many people who have self-esteem when they have money, but to see that where there was nothing now there are trees of 15 meters height, I feel at peace, like a useful person to the region, to the space where I intervene”.

External actors, development agencies

The meeting of cultures that takes place in the case of the projects, whether of NGOs or government institutions, happens fundamentally for economic reasons. If the peasant organizations had the possibility of having the resources to finance their work autonomously, the approach and, therefore, the product of their work would surely be different from what is done today, and the meeting between cultures would happen under quite a different logic and conditions. There would be the possibility of carrying out projects with more flexibility, adapting them to the advancement and the concrete needs of the processes, and not to the rigid framework of the goals of a specific project, generally designed under the logic of foreign experts in solving other's problems. The stable permanence of the peasant organization in the territory would favor the advance of the processes in harmony with the time periods and dynamics of the people, emphasizing their work not only in quantitative aspects with the subsequent pressure for fund allotment, delivery of capital, technology and infrastructure, but rather in stable and progressive changes of qualitative nature, in the construction of capacities that require local staff and time.

Time to generate awareness, persuasion, commitment, to carry out durable and broad objectives in productive improvement, the cohesion of community strength, the recovery of Mother Earth, objectives that need to be developed with patience, perseverance, time and constant effort, different from the tight times of western projects.

Antonio: “Cada quien tiene su visión de desarrollo dependiendo de dónde vive; los mixtecos tenemos nuestra visión de mundo desde donde estamos, desde nuestras condiciones de vida, desde los recursos que tenemos, desde la información con la que se cuenta, desde nuestros orígenes o nuestra historia. A las fuentes financieras también les pasa eso, basan su idea de desarrollo desde la lógica de donde se encuentran. En los proyectos encontramos una idea de desarrollo con una visión diferente de desarrollo que la nuestra; ahí entra la capacidad de la organización, de ver dónde están las coincidencias y qué se necesita negociar para adecuarlas a las realidades. Una organización local o que tenga una visión indígena que financie podría tener una visión diferente, pero no existe. Por eso haces un proyecto no tan occidental ni tan mixteco, como una integración de las dos visiones, del desarrollo local y global de los medios de vida.

Entre estas cosas que se negocian está por ejemplo esta cuestión de género, que es de mucho interés ahora para las financiadoras, que al principio era difícil de abordar en una cultura como la nuestra. Algunas veces las fundaciones quieren que sea una realidad inmediata en los proyectos, pero para eso se necesita calma, hacer todo un trabajo de sensibilidad, diálogo entre hombres y mujeres para ver sus derechos, ir cambiando la forma de ejercer poder de los hombres y la sumisión de las mujeres. Algunas agencias quieren ver que ellas sean autoridades, que los hombres se pongan el mandil; nosotros coincidimos en la necesidad de esto, pero hay que buscar el mecanismo, la estrategia es la que hay que discutir. No vamos a llegar mañana a decirles que los hombres hagan tortillas y las mujeres agarren el arado, tampoco se trata de cambiar los roles en una cultura como la nuestra, sino de reconocer el valor de esos roles en la vida comunitaria y familiar.

También en la agricultura sostenible algunos financiadores ven la manera tradicional de producción como la causa del atraso de las comunidades campesinas porque usan sistemas atrasados, poco modernos que no aportan a las necesidades de producción que se tienen en estos momentos y, por lo tanto, tenemos que discutir que sí es importante hacer innovación, cambios, ajustes, pero también necesitamos conservar y mantener el

Antonio: “Each person has their own vision of development depending on where they live; we Mixtec have our own vision of the world from where we are, from our life conditions, from the resources we have, from the information available, from our origins or our history. Financial sources also experience this: they base their idea of development on the logic of where they are. In the projects we find an idea of development with a vision of development that is different from ours; that is where the capacity to organize, to see where there are coincidences and what is needed to negotiate to adapt them to the realities. A local organization or one which has an indigenous view and which could also finance would have a different vision, but it doesn't exist. That is why you do a project that is not so western and not so Mixtec, as an integration of the two visions, of local and global development of the livelihoods.

Among these things that are negotiated there is, for example, this matter of gender, which is of much interest now for financiers, and which at the beginning was difficult to approach in a culture such as ours. Sometimes the foundations want it to be an immediate reality in the projects, but for that to happen we need some patience, to carry out work with sensibility, dialogue between men and women to learn about their rights, to change the way power is exercised by men and submission by women. Some agencies want to see women become authorities, and for men to put on the apron; we agree with the need for this, but we have to search for the mechanism, the strategy is what needs to be discussed. We cannot come tomorrow and tell the men to make tortillas and the women to start plowing; it's not about changing roles in a culture such as ours, but about recognizing the value of these roles in community and family life.

In sustainable agriculture there are also some financiers that see the traditional way of production as the cause for the backwardness of peasant communities, because they use backward, not modern, systems that do not contribute to the needs for production present at the moment; and, therefore, we have to discuss that it is important

equilibrio entre los conocimientos y las formas tradicionales de producir, con las innovaciones, las mejoras y la transferencia de tecnología, que es lo que ellos buscan, cambios de un día para otro, ver que si el campesino producía para seis meses, para los dos siguientes años él mismo genere su alimento para los 12 meses, pero que además genere excedentes para el mercado. Esas son las cosas que nosotros necesitamos discutir porque hay otras que no son parecidas a la lógica de la gente que dona el dinero”.

El trabajo de CEDICAM y la buena vida mixteca

Valiéndonos de la evidencia documental, histórica, vivencial y de las entrevistas realizadas en esta investigación identificamos los siguientes elementos como parte de la construcción que CEDICAM ha aportado a la buena vida mixteca, potencializados cuando los apoyos y la cooperación de los agentes externos se han conjugado con los principios, normas sociales, filosofía y valores propios que perviven en la cultura mixteca.

Recuperación de la Madre Tierra: El renacimiento de la vida en el suelo, las barrancas, las laderas pronunciadas y todos los espacios comunales de los que depende el campesino, con la promoción de prácticas agroecológicas, orgánicas, la realización de obras de conservación y reforestación, particularmente en las cabeceras de los manantiales, reviviendo así los paisajes agroforestales, reestableciendo el equilibrio ecológico, la biodiversidad y la esperanza de mucha gente que no quiere migrar de su territorio (Velásquez y León, 2013).

Pervivencia de la agricultura campesina: En la mixteca persiste el vínculo sagrado del campesino con la tierra; este es consciente del valor al producir un alimento sano, respetuoso con la naturaleza, y la salud de las personas, CEDICAM alienta esta visión y busca alternativas para aminorar el uso de insumos químicos, transitando en el proceso hacia una forma de agricultura no dependiente, sostenible y respetuosa con la vida.

Defensa de la herencia colectiva, la biodiversidad y la vida: Al sembrar, seleccionar, mejorar y conservar las semillas nativas, el maíz eje de la vida y la cosmovisión campesina-indígena está inscrito en un ámbito sagrado, en los saberes ancestrales que lo hicieron posible y en la autonomía que otorga

to innovate, to make changes, adjustments, but that we also need to conserve and maintain the balance between the traditional knowledge and forms of production, and the innovations, improvements and technology transfers, which is what they seek, changes from one day to the next, to see that if the peasant could produce for six months, for the next two years he could produce his own food for the 12 months, but also generate surplus for the market. These are the things that we need to discuss because there are others that are not similar to the logic of the people who donate the money”.

The work of CEDICAM and the Mixtec good life

Using the documental, historical, experiential evidence and the interviews carried out in this study, we identify the following elements as part of the construction that CEDICAM has contributed to the Mixtec good life, strengthened when the backing and the cooperation from external agents have conjugated with the principles, social norms, philosophy and own values that persist in the Mixtec culture.

Recovery of Mother Earth: The rebirth of life in the soil, the ravines, the pronounced hillsides, and all the community spaces on which the peasant depends, with the promotion of agroecological, organic practices, the implementation of conservation and reforestation tasks, particularly in the spring heads, thus reviving the agroforestry landscapes, restoring the ecological balance, biodiversity and the hope of many people who do not want to migrate from their territory (Velásquez and León, 2013).

Persistence of peasant agriculture: In the Mixtec region, the sacred connection of the peasant with the land persists; the peasant is aware of the value when producing a healthy food that is respectful to nature and people's health; CEDICAM supports this vision and seeks alternatives to reduce the use of chemical inputs, moving in the process towards a form of agriculture that is non-dependent, sustainable and respectful to life.

Defense of the collective heritage, biodiversity and life: When sowing, selecting, improving and conserving native seeds, maize as axis of life and the peasant-indigenous worldview is part of a sacred sphere, in the ancestral knowledge that made it possible and in the autonomy that sowing it for auto-

sembrarlo para el consumo propio. La semilla es el primer eslabón de la cadena alimenticia y cuando el campesino comparte y hereda la semilla reproduce su cultura, cuida de la familia y de la comunidad.

Liberación del espíritu humano: Uno de los factores claves en el éxito del trabajo de CEDICAM es su experiencia en la formación de promotores campesinos en los procesos de animación, aprendizaje e innovación agrícola, promoviendo con esto una filosofía que dignifica, reconoce y enaltece la labor de las familias campesinas. Las metodologías como Campesino a Campesino y Escuelas de Campo para Agricultores han logrado reforzar la confianza del campesino como sujeto sabedor, conocedor de su oficio, hábil por su relación y contacto diario con la vida, con la naturaleza, que le da una comprensión profunda de la misma. El orgullo de lograr un nuevo resultado hace que la gente se apasione y desee enseñar y transmitir con libertad cada descubrimiento, empoderándose de soluciones sencillas y sostenibles que dan verdaderas satisfacciones y acuñan el triunfo colectivo. Los promotores se sienten orgullosos de los conocimientos que adquieren y de la posibilidad de servir a su gente.

Por el fortalecimiento de la vida comunitaria y familiar: Los valores personales, la conciencia y las habilidades sociales que desarrollan los promotores facilitan procesos de organización y comunicación para mediar y ayudar a la resolución de conflictos. El ejemplo da autoridad y anima a otros. Las mujeres promotoras van alcanzando y asumiendo espacios de representación y decisión en la vida pública de la comunidad, ganan el respeto y el reconocimiento de los hombres por su trabajo social, en particular las madres solteras, estigmatizadas socialmente por su condición. Los procesos han detonando el poder civil que los individuos y las comunidades tienen al interior de sí mismos para hacer las cosas, lo que se evidencia en los resultados logrados en la recuperación de sus bienes comunes. Los trabajos se acuerdan y realizan en colaboración con las autoridades comunitarias, llevando la información de los proyectos a la asamblea para que la comunidad se informe y decida lo que es mejor para el pueblo.

Antonio: Lo que CEDICAM aporta tiene que ver con el medio ambiente, con medios de producción, con el concepto de seguridad alimentaria y soberanía alimentaria, con equidad entre hombres y mujeres... Recuperamos las buenas prácti-

consumption gives. The seed is the first link in the food chain and when the peasant shares and inherits the seed, he reproduces his culture, takes care of the family and the community.

Liberation of the human spirit: One of the key factors in the success of CEDICAM's work is its experience in the training of peasant promoters in the processes of agricultural promotion, learning and innovation, promoting with this a philosophy that dignifies, recognizes and uplifts the work of peasant families. Methodologies such as Peasant to Peasant (*Campesino a Campesino*) and Field Schools for Farmers (*Escuelas de Campo para Agricultores*) have managed to reinforce the trust of the peasant as knowledgeable subject, who understands his craft, skilled from his relation and daily contact with life, with nature, which gives him a deep comprehension about it. The pride of achieving a new result makes people become passionate and wish to teach and transmit each discovery with freedom, being empowered by simple and sustainable solutions that give real satisfaction and coin the collective triumph. The promoters feel proud of the knowledge they acquire and of the possibility of being of service to their people.

For the strengthening of community and family life: The personal values, awareness and social abilities that promoters develop facilitate processes of organization and communication to mediate and help in conflict resolution. The example gives authority and encourages others. Women promoters reach and take on spaces of representation and decision in the public life of the community, they earn the respect and recognition of men because of their social work, particularly single women, who are socially stigmatized due to their condition. The processes have fostered the civil power that individuals and communities have inside them to do things, which is evidenced in the results achieved in the recovery of their common goods. The works are agreed upon and carried out in collaboration with the community authorities, taking the information from the projects to the assembly for the community to be informed and decide what is best for the town.

Antonio: What CEDICAM contributes has to do with the environment, with means of production, with the concept of food security and food sovereignty, with equity between men

cas tradicionales de agricultura y reincorporamos prácticas congruentes, compatibles con los modos de producción de la región, porque si esperamos que esta gente se vuelva productiva a base de maquinaria, de insumos, se puede, pero ¿cuál va a ser el efecto económico, ambiental, cultural, genético, cuando empujemos con todas las fuerzas sistemas dependientes que desplacen lo local? y ¿Cómo ligas todo eso a un modo de vivir feliz? Habría que verlo, que discutirlo. Como cuando un paisaje cambia, cuando la naturaleza vuelve a hacer la parte fundamental del territorio y del espacio, la gente se siente contenta. Como cuando la familia tiene seguridad alimentaria, disponibilidad de agua, unos suelos diferentes, etcétera, de cosas, la gente tiene un estado de ánimo diferente, y eso cómo se vincula comunitariamente...

De alguna manera promovemos una alimentación más segura, más diversa, hemos introducido 16 tipos diferentes de hortalizas, pero que son exigentes de abonos orgánicos, de agua de una serie de cosas, y no pensamos en los vegetales locales, los nopales, las verdolagas, los quelites, las calabacitas criollas, todo esto que tiene un potencial alimentario importante y que tiene la gente dentro de su parcela...y que hacían parte de la dieta alimentaria de nuestros ancestros.

No sé si los cambios que estamos generando lo vamos guiando a un modo de vida moderno... Si en lo que hace CEDICAM encontramos que la gente tiene un estilo de vida como lo quiere y no como se lo imponen, entonces estaremos aportando a eso que tú llamas buen vivir, pero necesitamos evaluarlo porque depende de si la gente entiende que cuidar la naturaleza tiene que ver contigo mismo, que la seguridad alimentaria es básica y clave y que de ella depende tu bienestar y no de traer los alimentos del exterior; si entiendes eso vas a trabajar la tierra y la vas a cuidar y la vas a querer, la vas a manejar de tal manera que a ti y a las descendencias siguientes les asegure el alimento. Hace falta discutir hacia dónde queremos ir...

CONCLUSIONES

La posición de CEDICAM cuestiona el desarrollo económico y alternativo como único camino

and women... We recover the good traditional practices of agriculture and restore coherent practices, compatible with the modes of production in the region, because if we wait for these people to become productive depending on machinery, inputs, it can happen, but: What will the economic, environmental, cultural, genetic effect be when we promote strongly dependent systems that displace the local? And, how do you connect all of this to a happy way of living? It should be considered, discussed. Like when a landscape changes, when nature becomes again the fundamental part of the territory and the space, people feel happy. Like when the family has food security, water availability, different soils, etc., people have a different state of mind, and how does this connect in the community...

Somehow we promote a safer diet, more diverse, we have introduced 16 different types of vegetables, but they demand organic fertilizers, water, and a series of things, and we don't think of the local vegetables: *nopal* (prickly pear), purslane, greens, creole zucchinis, all of this that has an important food potential and that people have in their plots... and that were part of the diet of our ancestors.

I don't know if the changes that we are generating are leading to a modern way of life... If in CEDICAM's work we find that people have a lifestyle that they want and not one that is imposed, then we will be contributing to what you are calling the good life, but we need to evaluate it because it depends on whether people understand that taking care of nature has to do with yourself, that food security is basic and key, and that your wellbeing depends on it and not on bringing food from outside; if you understand this you will farm the land and you will take care of it and you will love it, you will manage it in a way that guarantees food for you and for the next generations. There is a need to discuss where we want to go next...

CONCLUSIONS

The posture of CEDICAM questions economic and alternative development as the only certain path

cierto, por el que todas las culturas deben transitar, afirmando que hay otros tipos de conocimientos y parámetros de vida que no reconoce el modelo occidental y que construyen bienestar; uno de ellos es la concepción de buena vida del pueblo mixteco. Sin embargo, para asegurar la permanencia de la organización han tenido que aprender a negociar con las visiones e intereses de otros actores externos, promoviendo en su quehacer una mezcla entre estas formas de vida y pensamiento.

Esta relación con otros terrenos epistémicos se da de forma asimétrica e inequitativa, establecida por un modelo hegemónico civilizatorio que impone una manera de vivir, excluyendo otras cosmovisiones que no tienen los mismos derechos y oportunidades en lo económico, político, social, cognitivo, cultural, etcétera.

Se deja para la reflexión la interrogante de qué interculturalidad promoverán los agentes de cooperación ante la caída que hoy presenciamos de este paradigma hegemónico, la que contribuye a una verdadera descolonización, emancipación y autodeterminación de los pueblos o la que los incorpora a los intereses del desarrollo capitalista moribundo.

through which all cultures must go, affirming that there are other types of knowledge and life parameters that do not recognize the western model and which construct wellbeing; one of them is the conception of the good life of the Mixtec people. However, to ensure the permanence of the organization, they have had to learn to negotiate with the visions and interests of other external actors, promoting in their work a mixture between these forms of life and thought.

This relationship with other epistemic spheres takes place asymmetrically and inequitably, established by a civilizing hegemonic model that imposes a way of living, excluding other worldviews that do not have the same rights and opportunities in the economic, political, social, cognitive, cultural aspects, etc.

What is left to reflect upon is the question of what sort of inter-culturality would the cooperation agents promote in face of the fall that we are witnessing today of this hegemonic paradigm, which contributes to a true decolonization, emancipation and self-determination of the peoples or one that incorporates them to the interests of the dying capitalist development.

LITERATURA CITADA

—End of the English version—

- Acuña J. A. 2011. La Alianza para el Progreso como programa interamericano en el contexto político nicaragüense del somocismo. *Revista de Historia Presente y Pasado*. Año 16. Núm. 32. pp: 319-336.
- Álvarez S. 2012. Una introducción a la cooperación internacional al desarrollo. *REDUR* 10: 285-309.
- Arias P. 2011. La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias. *Migración y Desarrollo*. Zacatecas. 9: 34-45.
- Boege E. T. Carranza. 2009. Agricultura sostenible campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género. Seis experiencias de organizaciones indígenas y campesinas en México, Programa de Intercambio, Diálogo y Asesoría en Agricultura Sostenible y Soberanía Alimentaria, PIDAASSA. pp: 87-139.
- Cooke B. y U. Kothari. 2001. *Participation the New Tiranny*. Zed Books, Londres, Inglaterra. 89 p.
- Escobar A. 1998. Power and Visibility, Development and the invention of the Third World, *Cultural Anthropology* 3:18-24. <http://www.unc.edu/~aescobar/html/texts.htm> (Consulta: 12/02/2015)
- Esteva G. 2013. Hora de actuar: más allá del capitalismo y el patriarcado. *CIDECI*. pp: 4-30.
- García A. 1996. La caprinocultura en la Mixteca oaxaqueña. *Orígenes*. Ciencias 44: 28-31.
- Gasparello G. 2014. Administración autónoma de la justicia y su relación con el estado. *El Sistema de Seguridad y Justicia Co-*



- munitaria de la Costa - Montaña de Guerrero, México. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. México. pp: 10-28.
- Gil C. 2013. ONG en crisis, un fin de ciclo en España. *Blog Palabras gruesas*. <http://carlosgomezgil.com/2013/04/08/ong-en-crisis-y-crisis-en-las-ong-un-fin-de-ciclo-en-el-oenegeismo-en-espana/> (Consulta: 6/11/2014).
- Giraldo O. 2014. Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir. Universidad Autónoma Chapingo, Departamento de Sociología Rural. Editorial Ítaca; México. 88-169 pp.
- González M. S. 2006. La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México. *In: Historia de la vida cotidiana en México*. Siglo XX. Campo y ciudad. El Colegio de México. 1: 365-397.
- Gudynas E. 2012. Estado compensador y nuevos extractivismos. *Revista Nueva sociedad* 237. <http://nuso.org/articulo/estado-compensador-y-nuevos-extractivismos-las-ambivalencias-del-progresismo-sudamericano/> (Consulta: 16/04/2014).
- Guerrero-Arenas R., E. Jiménez, y H. Romero. 2010. La transformación de los ecosistemas de la Mixteca alta oaxaqueña desde el pleistoceno tardío hasta el holoceno. *Ciencia y Mar*. XIV. 40: 61-68.
- Harvey, D. 2003. *The New Imperialism*. Oxford University

- Press.
- Hikey S. y G. Mohan. 2004. *Participation: from tyranny to transformation*. Zed Books, Londres, Inglaterra. 79 p.
- Huamán C. 2006. *Literatura, memoria e imaginación en América Latina: algunos derroteros de su representación a través de la oralidad y la escritura*. UNAM Colección Letras de América. México. 2: 257-314.
- Lameiras, J. 1990. *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*, El Colegio de Michoacán, Zamora. 78 p.
- Lenkersdorf C. 2008. *Aprender a escuchar: enseñanzas maya-tojolabales*. Editorial Plaza y Valdés. México. pp: 76-120.
- López-Bárceñas F. 2013a. ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”. *Universidad Autónoma del Estado de México, México. Revista Papeles de Población* 19: 177-192 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11228794007> (Consulta: 4/06/2014).
- López-Bárceñas F. 2013b. *Acumulación por desposesión y autonomía indígena*. <http://www.lopezbarcenas.org/doc/acumulaci%C3%B3n-desposesi%C3%B3n-autonom%C3%ADa-ind%C3%ADgena> (Consulta: 16/03/2015).
- Medina A. 1995. Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Revista Alteridades* 5: 7-23.
- Mignolo W. 2003. *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo (cuestiones de antagonismo)*. Madrid. Akal editores. 57 p.
- Mindek D. 2003. *Mixtecos. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. CDI, PNUD, primera edición. México. pp: 32-50.
- Muyolema-Calle A. 2007. *Colonialismo y representación, Hacia una re-lectura del Latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos etnia clase, en los andes del siglo XX*. Tesis de doctorado Universidad de Pittsburgh. [http://d-scholarship.pitt.edu/8964/1/Theses_Muyolema\[1\].etd.Pitt2007.pdf](http://d-scholarship.pitt.edu/8964/1/Theses_Muyolema[1].etd.Pitt2007.pdf) (Consulta: 10/11/2014).
- Núñez D., y G. Marten. 2013. *México - Región de la Mixteca, Oaxaca. Combatiendo la Desertificación con Reforestación Comunitaria y Agricultura Sustentable*. <http://www.ecoinflexiones.org/historias/detallados/mexico-oaxaca-reforestacion-comunitaria-mixteca.html> (Consulta: 9/11/2014)
- Pérez B. 2012. *Contribuciones antropológicas al desarrollo*. *Revista Antropología* 13: 53-55. <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:500383-Libros-5520/Documento.pdf> (Consulta: 10/07/2014).
- Pliego E. 2013. *El maíz su origen, su historia y expansión*. <http://suite101.net/article/el-maiz-su-origen-historia-y-expansion-a41960> (Consulta: 2/08/2014)
- Quijano A. 2000. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. *In: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. E. Landier (comp). CLACSO, Buenos Aires. pp: 10-26.
- Quintana R. 2007. *Intervenir o no intervenir en el desarrollo: es, o no es la Cuestión*. Cuadernos de Desarrollo Rural, número 059. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Colombia. pp: 63-86.
- Rengifo G. 2003. *La enseñanza de estar contento. Educación y afirmación cultural andina*, PRATEC. Lima, Perú. pp: 38-69.
- Restrepo A. 2002. *Sabiduría poder y comprensión*. *In: América se repiensa desde sus orígenes*. UNESCO. Roberto A. (comp). Siglo del hombre editores. Bogotá, Colombia. 65 p.
- Sachs W. 1996. *La anatomía política del desarrollo sostenible*. *In: La gallina de los huevos de oro: debate sobre el concepto del desarrollo sostenible*. Cerec-Ecofondo. Bogotá, Colombia. pp: 15-25.
- Salopera P. 2001. *¿Desafiando al estado? El conflicto indígena en Chile*. http://www.helsinki.fi/aluejakulttuurintutkimus/tutkimus/xaman/articulos/2001_02/salopera.html (Consulta: 26/07/2014).
- Schlittler J. 2012. *¿Lekil Kuxlejäl como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía*. Tesis de maestría en antropología social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). San Cristóbal de las Casas, Chiapas. pp: 39-110.
- SIPAZ. 2012. *Oaxaca en datos*. <http://www.sipaz.org/es/oaxaca/oaxaca-en-datos.html> (Consulta: 15/09/2014).
- Stavenhagen R. 1996. *Las clases sociales en las sociedades rurales, Siglo XXI*, México. pp: 26-34.
- Stutz M. 2010. *El intervencionismo de Estados Unidos en América Latina*. <http://www.monografias.com/trabajos82/intervencionismo-estados-unidos-america-latina/intervencionismo-estados-unidos-america-latina.shtml#ixzz3Sis84RXg> (Consulta: 7/11/2014).
- Tortosa J.M. 2009. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen vivir*, Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz, Universidad de Alicante, Fundación Carolina, San Juan Alicante. 35-76 pp.
- Unceta K. 2009. *Desarrollo, subdesarrollo, Maldesarrollo y post-desarrollo: Una mirada transdisciplinar*. *In: Contribuciones en desarrollo y sociedad en América Latina*. Universidad del país vasco, España. pp: 1-38.
- Velásquez J. 2006. *Estudio de caso, el Centro de Desarrollo Integral Campesino de La Mixteca: ejemplo de tesón y esperanza desde el campesinado para los nuevos escenarios rurales en México*, Universidad Autónoma Chapingo. Departamento de Sociología Rural. pp: 9-81.
- Velásquez J., y J. León. 2013. *CEDICAM: Una organización de campesinos para campesinos en México*. *Revista de agroecología LEISA*. Volumen 22, número 2. <http://www.leisa-al.org/web/index.php/volumen-22-numero-2/1982-cedicam-una-organizacion-de-campesinos-para-campesinos-en-mexico> (Consulta: 5/7/2014).