

Los actores sociales frente al desarrollo rural

**Yolanda Massieu Trigo, Michelle Chauvet Sánchez
y Rodolfo García Zamora**

coordinadores generales

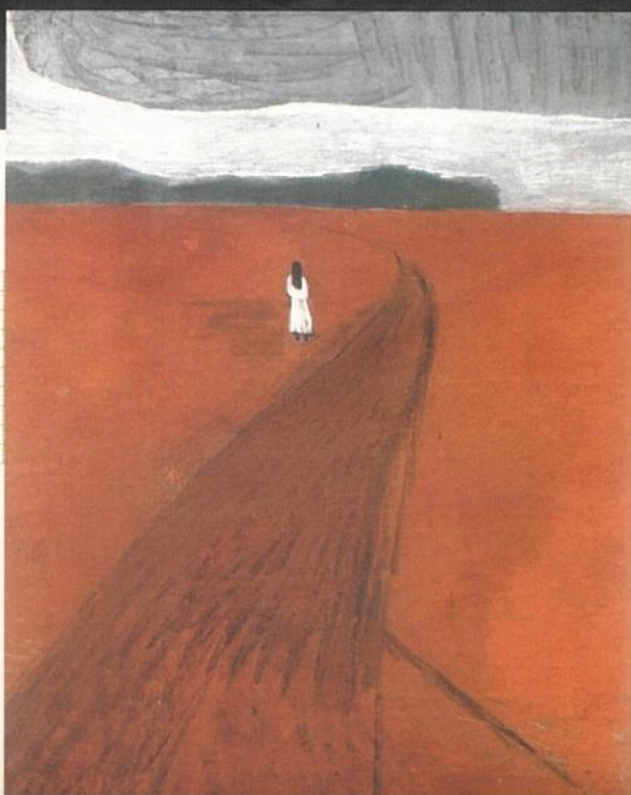
**DERECHOS ÉTNICOS Y TERRITORIALES DE LA
POBLACIÓN INDÍGENA Y CAMPESINA EN MÉXICO**

**Gabriela Kraemer Bayer
y Martha Judith Sánchez Gómez**

coordinadoras

TOMO

4



La Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) ha buscado, desde sus inicios, hacer un análisis desprejuiciado y sugerente de la compleja realidad rural mexicana. Los nuevos fenómenos, que muchas veces rebasan los marcos teóricos existentes, requieren de un esfuerzo de este tipo. A través de sus congresos, la AMER ha convocado a investigadores de toda la república y del extranjero para contribuir con este objetivo. La colección que aquí se presenta cuenta, además, con el valioso apoyo del gobierno de Zacatecas y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, sin el cual no hubiera sido posible su publicación.

GABRIELA KRAEMER BAYER
MARTHA JUDITH SÁNCHEZ GÓMEZ
Coordinadoras

Derechos étnicos y territoriales
de la población indígena y
campesina en México

YOLANDA MASSIEU TRIGO
MICHELLE CHAUVET SÁNCHEZ
RODOLFO GARCÍA ZAMORA
Coordinadores generales

LILIAN MARTÍNEZ ACOSTA
EVELYN AGUILAR MUÑOZ
Asistentes

Gabriela Kraemer Bayer
Martha Judith Sánchez Gómez
Coordinadoras

DERECHOS ÉTNICOS Y TERRITORIALES DE LA
POBLACIÓN INDÍGENA Y CAMPESINA EN MÉXICO



Obra en portada de
BORIS VISKIN

Diseño de portada
JOSE MANUEL ALDERETE

Formación
FERNANDO QUINTANILLA

DR © ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS RURALES
DR © EDITORIAL PRAXIS
PRIMERA EDICIÓN, 2005

ISBN 970-682-223-2, OBRA COMPLETA
ISBN 970-682-226-5, TOMO IV

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, archivada o transmitida, en cualquier sistema –electrónico, mecánico, de fotorreproducción, de almacenamiento en memoria o cualquier otro–, sin hacerse acreedor a las sanciones establecidas en las leyes, salvo con el permiso escrito del titular del *copyright*. Las características tipográficas, de composición, diseño, corrección, formato, son propiedad del editor.

ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS RURALES, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad
Universitaria, 04510, México, DF

EDITORIAL PRAXIS, Vértiz 185-000, col. Doctores, del. Cuauhtémoc, 06720,
México, DF, telefax 57 61 94 13, tel. 57 61 31 87
www.editorialpraxis.com

PRESENTACIÓN

YOLANDA MASSIEU TRIGO, MICHELLE CHAUVET SÁNCHEZ
Y RODOLFO GARCÍA ZAMORA

Los diferentes congresos de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) se han caracterizado por brindar una panorámica del acontecer en el campo mexicano y por la incorporación de una nueva visión de temas inmanentes como los relacionados con el impacto de la globalización en las respuestas desde lo local, la creciente migración, las nuevas experiencias de financiamiento y ahorro, las repercusiones hacia el medio ambiente, los recursos naturales y los recursos genéticos, las nuevas tecnologías, en general, y la biotecnología, en particular, entre otros. El medio rural se ha transformado, urbanizado y globalizado de una forma en que la mayor parte de los productores ya no vive exclusivamente de la producción agrícola y la globalización aparece como el contexto general para el estudio de problemas específicos.

La colección de cinco tomos que presentamos aquí, fruto del esfuerzo del III Congreso de la AMER, realizado en Zacatecas en 2001, contiene en sus trabajos algunas convergencias en temas fundamentales, como la incorporación de las actividades rurales a la economía mundial, la importancia de las políticas supranacionales y la dirección de las empresas transnacionales. Este proceso no es homogéneo, existen particularidades, desde lo local, y va de la mano con la pérdida de la autosuficiencia alimentaria, el desmantelamiento de la infraestructura de investigación y transformación tecnológica, la migración masiva y el crecimiento de la pobreza y la violencia. Se sigue dando una competitividad del sector basada, sobre todo, en la fuerza de trabajo barata, pese a la aplicación de las nuevas tecnologías.

Es evidente la polarización entre pequeños productores campesinos y grandes empresarios. La agricultura es ejercida por millones de pequeños productores, mientras que una minoría detenta las tierras arables de riego, tecnología y financiamiento. De seis a siete millones de hectáreas planas son susceptibles al riego, mientras que más de diecisiete millones son laderas difícilmente sujetas a mecanización e irrigación.

La apertura comercial sin cortapisas, instrumentada en el país desde los años ochenta y agudizada con la puesta en marcha del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), ha colocado a la mayoría de los productores, especialmente a los de granos básicos, en franca desventaja ante la entrada de importaciones, en su mayoría estadounidenses, con precios artificialmente bajos por los subsidios que esta producción recibe en su país de origen.

Destaca en toda la serie la variedad de respuestas que dan los diferentes actores sociales al proceso globalizador que conlleva la exclusión. En el espacio nacional resalta la pérdida de soberanía del país frente a políticas dictadas por organismos internacionales. Está presente la crítica a la política económica, donde se plantea que el intervencionismo excesivo y el derroche de recursos, tanto de organismos internacionales como del Banco Mundial y los gobiernos sexenales, aunado al largo proceso histórico de programas agropecuarios que buscaban la modernización a ultranza de los productores mexicanos, ha generado más una dependencia de las comunidades hacia las instituciones que el fortalecimiento de las estructuras y redes sociales comunitarias. En este ámbito, la carencia de gobernabilidad trunca la operatividad de los programas. También, se destaca la incapacidad, en muchos casos, de los agentes gubernamentales para distribuir los recursos en tiempo y forma.

El telón de fondo del esfuerzo analítico de esta colección lo constituye el cambio de modelo de desarrollo desde principios de los ochenta, es decir, el radical viraje en las relaciones entre estado y

sociedad, caracterizadas por un andamiaje de políticas de apoyo productivo y, en el plano político, por una relación corporativa y clientelar conformada por el intercambio de recursos materiales y simbólicos por estabilidad social, que no posibilitaba ni toleraba la existencia de organizaciones autónomas. Esta versión autoritaria del compromiso de clases fue sustituida por otra en la que se dejaba al mercado la asignación de los recursos y se despojaba al estado de su función central en la regulación social y económica, lo cual se profundizó en procesos como la apertura comercial. Este giro, en el que se han suprimido casi todas las políticas de apoyo, ha tenido resultados negativos, como la caída en la producción agropecuaria de alimentos básicos, el crecimiento explosivo de las importaciones, el descenso de los precios al productor y los términos de intercambio, así como el incremento de la pobreza y la migración internacional.

Las diversas respuestas, desde lo local, que aquí podemos conocer en un interesante recorrido, incluyen recurrentemente la búsqueda de nuevas formas de ciudadanía, tanto de las mujeres como de los grupos indígenas y campesinos, pasando por la lucha por conseguir mejores condiciones para la producción, mejores servicios y el respeto a los derechos humanos fundamentales y al medio ambiente. La problemática indígena está presente en la colección, a través del registro y análisis de hechos relevantes para la vida nacional provenientes del antiguo conflicto de identidad y justicia referente a los pueblos indios.

En el panorama actual del espacio rural mexicano se entretajan imágenes inéditas y de viejo cuño, resultantes de la emergencia de nuevos fenómenos y la persistencia de añejos problemas. Se perfilan nuevos rasgos a partir de la mayor interacción de lo local con lo global y de los nuevos arreglos de las actividades productivas. El estado, que durante más de cuarenta años interviniera en la vida económica y política del campo, ha ido retirándose, a veces de manera abrupta y otras gradual, favoreciendo la participación de nuevos agentes eco-

nómicos y sociales, modificando el entramado de relaciones sociales y de producción.

Hoy, el espacio rural se vislumbra como un escenario complejo, inmerso en un profundo proceso de restructuración, fruto de la respuesta de los actores a la tensión permanente entre lo local y lo global.

La intervención gubernamental en el campo en México tiene un punto de quiebre a partir de 1982, cuando el estado reduce los ámbitos de su participación y comienza a dejar que las fuerzas del mercado sean las encargadas de ordenar la producción agropecuaria y de establecer, en función de su competitividad, quiénes se quedan en el sector y quiénes deben buscar otra actividad económica para sobrevivir o generar riquezas. Se habla de medidas de ajuste, como el retiro de los subsidios, la actualización de los precios de los bienes y servicios otorgados por empresas estatales o paraestatales, el cierre o privatización de muchas de estas empresas, la renuncia a realizar la planeación de la producción y comercialización de productos generados por el sector o requeridos como insumos por otras industrias, la clausura o limitación de las fuentes de financiamiento rural. Estas medidas pretendían evitar la anterior distorsión de los mercados por la intervención gubernamental. El retiro del estado muchas veces favoreció la presencia o reaparición de agentes económicos del sector privado, en buena medida transnacional, que asumen funciones como la comercialización, distribución, financiamiento y abastecimiento de insumos.

Desde hace varios años, el estado no invierte en infraestructura productiva y recorta el presupuesto para el sector rural, por lo que los campesinos de autosubsistencia y los pequeños propietarios se han quedado sin acceso al crédito y la asistencia técnica. Ahora reciben, en su lugar, los subsidios de Progreso/Oportunidades, programa paliativo de contención de la pobreza rural. Este programa subsidia el consumo y aumenta la escolaridad (principalmente femenina), pero indirectamente fomenta también el despoblamiento del campo y la

migración, al cambiar valores y expectativas sin preparar una mano de obra realmente más calificada ni crear nuevas fuentes de empleo a nivel local y regional. Se suman a esta situación la disminución estacional del empleo y las sequías, la política de importación de granos básicos y los precios fluctuantes y, en general, bajos de los productos agrícolas.

En este aspecto, las políticas sociales del estado neoliberal actual han recrudecido la pobreza, especialmente en el medio rural e indígena. Se vuelve ineludible, en este contexto, buscar modelos analíticos donde pobreza y salud, género y salud reproductiva y salud de los pueblos indígenas no constituyan áreas separadas de investigación y de programas de intervención.

En el tomo 1 de esta serie, titulado *Manejo de los recursos naturales y tecnológicos en el marco de la globalización*, coordinado por María del Carmen del Valle Rivera y Eckart Boege, se manifiesta la crisis ambiental en el campo mexicano en toda su crítica dimensión, enmarcada en lo que los coordinadores denominan las tres D: deuda económica, deuda social y deuda ecológica. Vivimos en medio de una paradoja: siendo un país megadiverso (10% de la biodiversidad mundial), la agricultura campesina, con 120 especies domesticadas, se enfrenta al mercado globalizado y homogeneizador para satisfacer necesidades de consumo de la sociedad estadounidense y el sector nacional urbano de ingresos medios y altos.

El 80% de los bosques y selvas está en manos campesinas e indígenas, pero el sector forestal sólo aporta el 7% del PIB nacional (excluyendo los aportes de los servicios ambientales), mientras da cabida en su territorio a diecisiete millones de personas, de las cuales, por lo menos, el 40% es indígena. Las nuevas instituciones políticas surgidas a partir de la Cumbre de Río, en 1992, no han sido suficientes. Así, encontramos a América Latina con una alta tasa de deforestación, de la que México y Ecuador llevan tristemente la delantera. Junto con Brasil y Colombia, los 4 países deforestan cuatro millones de hectáreas anuales, además de que padecen graves problemas ambientales,

algunos relacionados con el cambio climático global. Se presentan nuevos conflictos ecológicos no previstos, como los desastres naturales, las intensas sequías, las temperaturas sin precedentes y las hambrunas, en particular los huracanes. Asimismo, son insuficientes e insatisfactorias las regulaciones frente a nuevos retos, como la bioprospección y la bioseguridad, a pesar de los acuerdos internacionales.

Los coordinadores se preguntan: ¿Quién paga los daños generados por la agricultura industrial basada en la proteína animal y el uso extensivo de recursos y tierra? Para que prospere la agricultura industrial intensiva en insumos y energía, dentro del marco de la globalización, se requieren las mejores condiciones para el acceso a la mano de obra, al financiamiento, al agua, a buenos suelos, a un régimen de clima favorable y a recursos genéticos. Las regiones que se han insertado con éxito en la economía mundial, principalmente los horticultores, tienen estas condiciones, mientras que los productores de granos básicos están en franca desventaja, provocada, entre otras razones, por la competencia desleal de las importaciones de Estados Unidos, que gozan de altos subsidios. Ello tiene importantes consecuencias, pues la mayoría de los agricultores mexicanos siembran granos básicos.

Para el «desarrollo» del sur de México existe la iniciativa del Plan Puebla Panamá, cuyos promotores adoptan el modelo chileno exportador y pretenden una explotación extractiva de los recursos naturales, todo ello bajo el concepto de «desarrollo sustentable». Ante esta opción, a los campesinos e indígenas habitantes de estas tierras se les plantea la única posibilidad de castellanizarse e integrarse o emigrar.

En contrapartida, México tiene condiciones para estrategias de desarrollo rural alternativo basadas en el manejo colectivo de los recursos naturales. La forestería social o comunitaria puede dar las pautas y existe en diferentes regiones del país. Como contraparte de los al-

tos índices de deforestación, se cuenta hoy en día con más de 500 mil hectáreas de tierras de uso común, evaluadas por su buen manejo por la Dirección de Certificación del Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible, bajo el protocolo del Forest Stewardship Council. Todas las áreas certificadas están bajo el régimen de uso o bienes comunes con la modalidad de tenencia de la tierra ejidal y comunal. Aunque no todas sean áreas naturales protegidas, son consideradas como zonas de alta prioridad para la conservación de la biodiversidad. El tomo 1 cuenta con varios trabajos sobre manejo forestal. En este caso, es fundamental la contradicción entre la explotación individual o colectiva del bosque como recurso común, sobre todo si se toma en cuenta la posibilidad de incluir a los miembros más jóvenes como nuevos socios.

Otros trabajos del tomo 1 abordan el carácter estratégico del suelo y el agua para la producción agrícola y la importancia de la gestión de los mismos por los productores. Asimismo, se aborda el análisis de la producción orgánica como una alternativa para el desarrollo del campo mexicano. Se documenta la aparición de los nuevos cultivos transgénicos como factor que agudiza la tendencia al control del sistema alimentario mundial por un grupo de empresas y los riesgos que esto conlleva. También se aborda el intenso debate público que estas nuevas plantas y alimentos han generado, la percepción y acción de las organizaciones sociales y las políticas gubernamentales y empresariales al respecto. Específicamente, se tocan los casos del maíz y la soya; el primero, por la situación de riesgo que implica la contaminación transgénica de variedades nativas o criollas.

Las nuevas experiencias de financiamiento y ahorro para paliar la creciente pobreza en el campo son otros de los temas relevantes en el tomo 1. Las nuevas microempresas han sido promovidas y favorecidas desde el estado como parte de su estrategia de combate a la pobreza, si bien muchas de ellas surgen por propia iniciativa. Al respecto, se tocan temas relacionados con el género, con los movimien-

tos sociales (como El Barzón), con las cajas de ahorro y los fondos regionales indígenas.

La creciente subordinación de las políticas económicas y sociales hacia organismos internacionales se expresa en la escasa sensibilidad gubernamental para el cuidado del medio ambiente y los recursos naturales y genéticos, así como la incapacidad para generar respuestas de financiamiento que permitan a hombres y mujeres del medio rural insertarse en proyectos viables y superar la pobreza.

El tomo II se titula, sugerentemente, *Nueva ruralidad, viejos problemas*, puesto que los coordinadores, María del Carmen Hernández y Carlos Javier Maya Ambía, plantean que el actual proceso de transformación de lo rural, en el que se conjugaron factores internos sumados a las tendencias de integración internacional, si bien perfiló nuevos escenarios como los ya descritos, también agudizó problemas estructurales de la agricultura que desde los años setenta se mostraba incapaz de continuar con la función que le tocaba en el modelo industrializador. La descapitalización del sector, el deterioro, cada vez más acelerado, de los recursos naturales, la expulsión cada vez mayor de fuerza de trabajo que no encuentra acomodo en el sector industrial y/o de servicios, son rasgos del campo mexicano que se manifestaban aun antes de la apertura y que se han agudizado en los últimos veinte años. Las respuestas de los distintos actores difieren; por lo general, los empresarios le están apostando a la asociación con agentes externos a la localidad. La unidad de producción campesina se ha vuelto más versátil, las dificultades actuales la han orillado a diversificar su capacidad de respuesta, haciendo cada vez más complejas sus relaciones con los sectores sociales y económicos que en principio le son ajenos. Es importante destacar la situación de los indígenas mexicanos, quienes tampoco han permanecido al margen y han desarrollado estrategias de sobrevivencia que comprenden la movilización armada, la organización social y la salida de sus comunidades tras la búsqueda de mejores condiciones de vida.

Las novedades en el sector rural están relacionadas con la apertura comercial que está vigente desde los ochenta (aun antes de la firma del TLCAN), que provocara la entrada masiva de productos agropecuarios, muchos de ellos producidos en condiciones más ventajosas, poniendo en franca vulnerabilidad a los productores internos, campesinos y empresarios. La competencia de la oferta externa tiene un fuerte impacto: cultivos tradicionales están siendo desplazados y, en algunos casos, sustituidos por nuevos productos destinados a abastecer segmentos de mercados específicos y de consumo suntuario. Productos antes beneficiados por los apoyos gubernamentales y las condiciones imperantes en un mercado interno cerrado y protegido enfrentan serias dificultades para sobrevivir y mantener su competitividad en un mercado cuyas reglas no se definen en función de las prioridades nacionales, sino conforme a las estrategias de expansión de las grandes corporaciones multinacionales, principales agentes de este proceso que a nivel internacional ha desencadenado una nueva división del trabajo en la agricultura.

Algunas regiones resultan útiles, en la lógica del mercado mundial de alimentos, por su posición geográfica o por su estructura productiva e institucional. La competencia por entrar a los circuitos de producción mundial adquiere una dimensión regional, pues es ahí donde algunos productores, básicamente los empresariales, y los gobiernos locales se organizan y definen estrategias para atraer inversiones extranjeras o estar en condiciones de atender nichos especiales en el mercado mundial. Otras regiones, en cambio, se ven marginadas, de manera drástica, de la integración internacional.

Esta nueva división internacional del trabajo, junto con el retiro del estado de muchas de sus funciones de regulación en la producción agropecuaria, se expresa a través de contratos, subcontratos o convenios entre los productores y las corporaciones transnacionales en los que los primeros aseguran la demanda de sus cosechas, obtienen crédito e insumos y las segundas aplican sus estrategias de ex-

pansión y flexibilización para concentrarse en las fases más lucrativas y de menores riesgos, ahorrando, de modo considerable, costos de inversión en capital fijo. Son convenios, por lo general, de corta duración, con productores, y en regiones compatibles con los intereses de las corporaciones en el momento.

Hace pocos años la ruralidad era entendida como el espacio de la producción agropecuaria, la cual se concebía como una construcción social residual, vestigio de una sociedad arcaica y rústica que debería evolucionar hacia un modelo urbano-industrial en un proceso unidireccional. No obstante, los acontecimientos descritos han puesto en evidencia la precariedad de estos enfoques. Por ello, los actuales estudios que aluden a la nueva ruralidad trascienden la visión sectorial y ponen énfasis en las relaciones complejas entre lo rural y otros sectores de la sociedad o, inclusive, con mercados urbanos internacionales. También, en el resguardo de los recursos naturales, que se ofrecen como espacios de esparcimiento y recreación en ambientes naturales y aportan elementos para el mantenimiento y desarrollo de la cultura.

La pesca, el turismo ecológico, la producción artesanal y el comercio son algunas de las actividades que los habitantes del medio rural han practicado en los últimos años como parte de sus estrategias de sobrevivencia, que muchas veces tienen lugar en sitios distantes de su comunidad, intensificando los tradicionales flujos migratorios. Estas actividades tienen repercusiones importantes: muchas veces los flujos migratorios abren un puente de contacto y transferencia con otros ámbitos culturales, sociales y económicos y la comunidad expulsora. Los flujos financieros, producto de la migración, se convierten en el motor de la reproducción de muchas comunidades rurales, aunque a veces migra toda la familia y se abandona definitivamente la tierra.

El volumen documenta algunas de esas experiencias, agrupándolas en tres temas: nueva ruralidad, migración y empleo y producción. Los ensayos referentes a la nueva ruralidad abarcan dos aspectos: la aclaración conceptual del término y la presentación de algunos refe-

rentes empíricos para dar testimonio sobre los cambios y situaciones inéditas en el espacio rural. Destacan las estrategias y formas de resistencia que desde las comunidades rurales van conformando los pobladores del campo en aras de defender su identidad y lograr una manera sostenible de desarrollo social. La mayor proximidad entre lo urbano y lo rural es también un signo distintivo de este proceso de cambio y adaptación y se expresa en las nuevas demandas de los pobladores del campo, desde el reclamo de servicios netamente urbanos hasta los apoyos a las actividades agrícolas, que se presentan también en los espacios ciudadanos más humildes y marginados.

En cuanto al empleo y la migración, se dan novedades a raíz de los fenómenos suscitados en la mecánica operativa y la conformación de los flujos humanos, a raíz de la internacionalización de los procesos productivos en la agricultura y la segmentación y flexibilización de los procesos de trabajo. Es de especial interés el impacto de las nuevas tecnologías sobre la estructura tradicional del empleo rural, así como la aparición de desempleados urbanos que incrementan la presión sobre estos puestos de trabajo y cuya existencia refuerza la idea de interacción más estrecha entre lo urbano y lo rural. Son también objeto de análisis las formas de organización de los migrantes para defender sus derechos y la vigencia de los derechos humanos en un escenario de sobreexplotación del trabajo, así como el papel de los intermediarios laborales o enganchadores, cuya efectividad en la regulación de la oferta y la demanda de trabajo descansa en una compleja red de relaciones diversas y en compromisos sociales y simbólicos que estos agentes logran establecer con los trabajadores asegurando su obediencia y disposición a las reglas establecidas por los contratantes.

En el aspecto productivo, el tomo II contiene trabajos que hacen referencia a los impactos de la integración de la agricultura mexicana al sistema agroalimentario internacional. Prevalecen los enfoques sobre desarrollo tecnológico y sus implicaciones en la estructura social de la producción, puesto que las respuestas, sobre todo empresaria-

les, a estas exigencias, dependen del posicionamiento de los productores en dicha estructura. Se analizan diversas experiencias de agricultura de contrato, enfatizando su forma de operación y las estrategias de las empresas consumidoras. Aparecen aquí los grandes consorcios lecheros en sus regiones de influencia, así como los ganaderos en pequeña escala.

El tomo III, *Acciones sociales públicas y privadas contra la pobreza*, coordinado por Ivonne Vizcarra Bordi y Boris Maraño, está dedicado a las acciones políticas, individuales y colectivas, en los ámbitos públicos y privados. Está dividido en dos grandes apartados: en el primero incurren los análisis de las acciones públicas institucionalizadas y en el segundo las acciones públicas que impulsan las organizaciones y los individuos (hombres y mujeres).

En ambos apartados está presente el tema de la justicia en la toma de decisiones que buscan elevar la calidad de vida de las poblaciones rurales en México. En esta búsqueda se plantean los debates en torno al desarrollo rural, los fenómenos concurrentes al desarrollo (como la pobreza) y se enfatiza la capacidad de los actores y actoras en la resolución de problemas sociales y el enfrentamiento con los conflictos. Los trabajos del tomo III coinciden en una ética sobre las acciones políticas y humanas que norman el orden social con responsabilidades públicas y privadas; ambos apartados se diferencian precisamente en el marco de las acciones que estructuran el orden social.

El contexto del primer apartado lo conforman las pautas neoliberales, la globalización y las reformas legales e institucionales que agilizan el TLCAN. Se apunta al reconocimiento de la multiperspectiva para conceptualizar la pobreza rural y se realizan propuestas para influir en el cambio institucional a través de la acción política colectiva. En los trabajos también se observa una tendencia a relacionar las intervenciones planeadas para combatir la pobreza rural con el proceso de humanización (género, clase y etnia) como una condición *sine qua non* del cambio con justicia social. Se trata de

estudiar los activos y poderes sociales, redes e instituciones locales de las familias rurales pobres, distinguiendo dos vías importantes generadoras de ingresos: una agrícola y otra laboral. Destaca la complejidad del capital social como fruto de la acción de los actores sociales, lo cual requiere necesariamente de arreglos institucionales.

En el esfuerzo de avanzar en la construcción del concepto de pobreza cobra importancia la noción de capital social, donde se destaca que reducir el concepto a un índice de productividad y de relaciones mercantiles y comerciales corre el riesgo de deshumanizarlo y aislarlo de procesos de desarrollo rural y reducción de la pobreza. Se recomienda aprovechar el capital humano de las mismas comunidades, ya formado, para actuar como promotor de los programas gubernamentales, así como fortalecer el capital social a través de acciones de autogestión, haciendo hincapié en reconsiderar las autonomías.

Otro esfuerzo en el primer apartado es el de la redefinición del concepto de calidad de vida, resaltando el papel que juegan las condiciones, los modos y las expectativas de vida de los pobres y redefiniendo las políticas sociales desde un ámbito sociocultural, tomando la comprensión y los significados de las formas de vida particulares de las poblaciones como centro de las acciones en materia de asistencia y seguridad social. Asimismo, se destaca el carácter de la pobreza como círculo vicioso, donde la política social, si bien es necesaria, al ser engendrada por el mismo sistema, resulta parcial, poco integral y no comprende la continuidad con otras esferas de la política económica.

El análisis de la pobreza se enriquece por la perspectiva de género y por la de etnia, que da mayor peso a los aspectos socioculturales y destaca las organizaciones tradicionales como estrategias eficaces para hacer frente a las necesidades de producción y reproducción social. De esta manera, el concepto de pobreza no se reduce al consumo de bienes y servicios, sino que es ampliado a las funciones simbólicas de reproducir la vida social según la etnia de pertenencia. Siguiendo esta

línea, hay análisis de los efectos de la inversión agregada (pública y privada) en el campo, planteando que las zonas agrícolas dependen cada vez más de los cambios del mercado global y no de la demanda interna, provocando fuertes flujos migratorios.

Están presentes los intentos campesinos de formar parte de la modernización rural, pese a la estigmatización y a veces prohibición de ciertas prácticas tradicionales, como la medicina herbolaria. En el caso de la relación salud-enfermedad, la modernización sanitaria, específicamente la reproductiva, en las comunidades rurales, socava la integridad de la población, pues las jóvenes son clientas de prácticas sanitarias «modernas» que transgreden el orden normativo de esas sociedades y las deshabilitan de tener alternativas de salud, pues la pérdida de un saber no es necesariamente su remplazo por el otro. De esta manera, la política de modernización sanitaria emprendida por el estado ha contribuido más bien a generar una relación de dependencia de los servicios de salud pública y nuevas formas de marginación que una apertura de oportunidades para el desarrollo humano.

En el segundo apartado se muestra un abanico de acciones sociales, presentes en organizaciones, acciones educacionales y culturales y en la conformación de identidades que se reivindican en su lucha por persistir, pese a los embates de los nuevos capitalismo, más voraces y menos conciliadores.

Los ensayos, en su mayoría, muestran impactos de las políticas de apertura establecidas en las distintas administraciones mexicanas desde los ochenta y las respuestas de los actores en términos políticos, organizativos, culturales, sociales, educativos e identitarios. Respuestas desiguales y germinales, pero que pueden contribuir a la formulación de alternativas desde abajo.

Las remesas de dinero proveniente de Estados Unidos se distinguen como un recurso fundamental para la sobrevivencia campesina con distintos destinos: consumo familiar, compra de terrenos, construcción de casas, uso productivo, compra de tierra, insumos, gana-

do, maquinaria. En algunos trabajos se encuentra muy debilitada la fuerza política de los ejidos, aunada a las estrategias de sobrevivencia en la agroindustria privatizada, como la azucarera. Dichas estrategias llegan, en algunos casos, a la autogestión de los ingenios por parte de los cañeros. Estas luchas también pasan por la acción organizada de los campesinos en torno a la tierra, el precio y la democracia, de manera que contribuyen a la desestructuración de las formas más tradicionales de poder y al proceso de construcción de ciudadanía.

Paralelamente, otros trabajos del tomo III registran el papel de la etnia en la construcción histórica de identidades, donde la configuración regional de poderes políticos es importante, así como la relación corporativa y conflictiva con el estado. Todo ello contribuye a matizar las ideas de dominio, subordinación y resistencia, tanto como la metáfora «desde arriba» y «desde abajo».

En este abanico de temas, cobra importancia real el papel de los agentes externos en los proyectos de desarrollo rural, en una reflexión en que no son sólo las deficiencias, la ignorancia y la corrupción los que llevan al fracaso, sino la mirada sociocultural distante de los valores y costumbres indígenas y campesinos. Asimismo, se considera también la necesidad de adecuar la capacitación de los profesionales rurales a las nuevas condiciones económicas, políticas, tecnológicas e institucionales imperantes desde los ochenta y abandonar el carácter compensatorio que tenía como objetivos tratar de suplir las insuficiencias del sistema educativo y apoyar las políticas de empleo y productividad.

También en el aspecto educativo aparece el flagelo del trabajo infantil en el medio rural como una traba a la educación formal desde la infancia. Se incluye el análisis de la potencialidad del maestro rural y la escuela para proyectos de educación ambiental en áreas deterioradas, con resultados diversos. La polémica de la educación pública en México como proyecto nacional, que incluye la posibilidad de integrar o destruir a la cultura tradicional campesina e indígena, tiene

también un papel relevante en el análisis de la educación en el medio rural. Siguiendo esta línea, la reflexión sobre experiencias de proyectos educativos alternativos en las comunidades indígenas también está presente.

No podía faltar en el estudio la consideración de los derechos humanos en el medio rural, en este caso, tratando dos problemas fundamentales y poco conocidos: el de la tercera edad y el de la religión. Aquí se destacan fenómenos de intolerancia religiosa y divergencia de religiones en una misma etnia. La reflexión conduce hacia la legitimación de un estado laico, pero también plural. En cuanto a la población de la tercera edad, se documenta el maltrato, sobre todo en condiciones de necesidad y profunda pobreza económica.

El conjunto de ensayos del tomo III conduce a preguntar al estado sobre su responsabilidad institucional en el futuro de las poblaciones pobres del campo mexicano, según sea su género, etnia, raza, edad y posición en la familia, reivindicando la necesidad de repensar las acciones sociales públicas y privadas.

En el tomo IV, con el título *Derechos étnicos y territoriales de la población indígena y campesina en México*, las coordinadoras Gabriela Kraemer Bayer y Martha Judith Sánchez Gómez inician con la reflexión acerca de que 2001 fue un año cumbre para el movimiento indígena en México. Ello, como una manifestación más de la tensión existente entre las etnias, el estado y la nación que ha estado presente, de manera permanente, en la historia de México después de la conquista, con el resultado de que, en lugar de unidad, lo que se manifiesta es una separación cada vez más notoria.

En 1994, con la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se vuelve a poner sobre la mesa este persistente problema. Desde esa fecha han ocurrido hechos relevantes para la vida de la nación, provenientes del antiguo conflicto de identidad y justicia referente a lo indígena. Una guerra con sus muertos, marchas multitudinarias para evitar una masacre, una ley dictada por el Congreso de la Unión para llevar la solución del conflicto por cauces

pacíficos, la creación de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), mesas de negociación, consultas a las bases indígenas, a la sociedad civil, un acuerdo firmado por representantes del estado mexicano y el EZLN (los llamados Acuerdos de San Andrés), innumerables desplegados de organizaciones nacionales e internacionales en favor del cumplimiento de los acuerdos, actos multitudinarios de apoyo a las demandas de los indígenas. Mientras tanto, masacres y desplazados en la zona de conflicto en Chiapas.

Llega un nuevo partido al poder, por primera vez en setenta años, entre otros factores, gracias a la movilización de la sociedad civil lograda por el EZLN. El presidente responde enviando la propuesta de modificación a la Constitución elaborada por la Cocopa y aceptada por todas las organizaciones indígenas, producto de una negociación y consulta a los interesados. Para manifestar su apoyo a esta iniciativa, los indígenas y miembros diversos de la sociedad civil se suman a una marcha convocada por el EZLN; «la marcha del color de la tierra», la llamaron. Al fin, después de un arduo debate entre congresistas e indígenas, se permite a representantes de estos últimos hablar ante el Congreso y los medios masivos, aunque los legisladores del gobernante Partido Acción Nacional se negaron a oír y escuchar. Después, los legisladores elaboraron una propuesta que poco tenía que ver con la de la Cocopa, por lo que el resultado del trabajo del Congreso fue rechazado por las organizaciones indígenas casi de inmediato y el diálogo con el EZLN quedó interrumpido hasta la fecha.

La reforma se aprobó en agosto de 2001. Tres semanas después, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) tenía ya 270 controversias constitucionales de los municipios indígenas de diferentes estados, la mayoría de Oaxaca, escritas en cinco toneladas de papel. Para febrero del siguiente año, la SCJN acumularía 300 controversias constitucionales en contra de la reforma en materia de derechos y cultura indígenas. Un mes después, 110 legisladores reconocían la necesidad de rediscutir la reforma indígena. Pese a ello, la SCJN decla-

ró improcedentes las controversias con el argumento de que el procedimiento de reformas y adiciones a la Constitución no es objeto de control jurisdiccional. La reforma rechazada por los indígenas continúa, por tanto, vigente hasta hoy.

Para las coordinadoras, este episodio representa sólo la punta del *iceberg* de una historia mucho más larga y compleja. Los indígenas de diferentes regiones del país lucharon por conservar su autonomía desde los primeros años después de la conquista. Lucharon por conservar su territorio, sus recursos naturales, y contra los excesivos tributos, con los medios que estuvieron a su alcance. A veces, era una lucha en el terreno legal; otras, ocupando las tierras por la vía de los hechos y otras más, recurriendo a la defensa violenta. Si las rebeliones contra autoridades despóticas fueron violentas, la represión no lo fue menos. En la mayoría de las regiones indígenas, las comunidades han logrado adecuar sus propias formas de gobierno a partir de una larga historia de imposiciones. En algunos casos se lograron modalidades de gobierno autónomo supralocal.

El tomo IV reúne una diversidad de acercamientos a la problemática campesina e indígena con tratamientos desde muy generales hasta estudios de caso minuciosos que contribuyen a evitar las explicaciones simplistas de un fenómeno de gran complejidad, expresión de comunidades mucho más vitales de lo que la intelectualidad urbana suele imaginar.

En el volumen se consideran dos aspectos básicos: la lucha por la autonomía y la lucha por la tierra y el territorio, que constituyen dos apartados. En el primero, el centro del debate y los protagonistas son sólo los indígenas. Es posible que este énfasis tenga algo de ilusión óptica, puesto que algunas conclusiones bien podrían tener aplicaciones en comunidades rurales sin una identidad étnica reconocida, nos plantean las coordinadoras de la compilación. Por ejemplo, la necesidad de preservar un componente identitario en las difíciles condiciones del migrante no es exclusiva de los indígenas. Lo mismo se puede

decir de la necesidad de una mayor autonomía y representación política. Es por ello que surge en uno de los ensayos la preocupación sobre la posibilidad de que la fuerza democratizadora que emana del movimiento indígena pueda rebasar el estrecho límite de los pueblos originarios.

Los artículos abordan desde temas más generales, como las necesarias reformas constitucionales y legales, el papel de la oportunidad política e ideológica en la aparición del movimiento indígena, la historia de la lucha de las organizaciones indígenas por la autonomía en México y América Latina, las diversas alternativas autonómicas presentadas y la propuesta de los Acuerdos de San Andrés. Otros trabajos enfocan distintos aspectos de la lucha por la autonomía en regiones específicas.

El segundo bloque del texto aborda un tema central que afecta a campesinos e indígenas por igual: la lucha por la tierra y el territorio. Abarcan desde los diversos cambios de la legislación en la dinámica agraria, en la posesión de tierras comunales indígenas, así como estudios de caso que permiten pensar grandes temas, como las virtudes de la propiedad privada *versus* la concentración de la tierra y el origen de los conflictos sociales con la necesaria presencia de la siempre inabarcable complejidad de los hechos concretos.

Con el título *Transformaciones del campo mexicano: una mirada desde los estudios de género*, las coordinadoras del tomo v, Paola María Sesia y Emma Zapata Martelo, nos hablan de que las voces de las mujeres en los estudios rurales no son nuevas; han estado siempre presentes, si bien por mucho tiempo fueron ignoradas o consideradas poco relevantes o inexistentes, aun por los investigadores. Pese a ello, desde los años setenta las mujeres se hacen visibles e irrumpen en la escena rural y urbana. En el medio rural asumen un papel protagónico como campesinas, migrantes, indígenas, promotoras rurales, trabajadoras en las maquilas, ejidatarias y activistas sociales.

En este volumen se recogen muchas de estas experiencias y se tratan los temas más diversos, utilizando metodologías que permiten escuchar las voces de las protagonistas. Los enfoques van de lo sociológico a lo etnográfico, de lo objetivo a lo subjetivo, de lo macro a lo micro, de lo público a lo privado.

Se vislumbran en este tomo las dinámicas, acomodos y repliegues de las mujeres y sus grupos domésticos en el espacio local o microrregional que han surgido como consecuencia de las grandes problemáticas que experimenta el agro en la actualidad: la pobreza, la migración, la baja rentabilidad de la producción campesina, el desempleo o subempleo, la explotación laboral, la ausencia o baja calidad de servicios básicos de salud y educación, el deterioro del ambiente y la sobrexplotación de sus recursos naturales, el despoblamiento rural, la inseguridad alimentaria y la discriminación y desigualdad social, cultural y genérica, entre otros temas. Desde la perspectiva de género, se tienen nuevas visiones sobre estos problemas. Las experiencias relatadas provienen de contextos regionales específicos que han influido en las relaciones entre los géneros y la construcción de identidades de mujeres y varones. Se escuchan voces extremadamente pesimistas, como las de mujeres que no han recibido tierra y analizan la destrucción de su medio, y voces fuertes de las mujeres indígenas, vertidas a lo largo de la Marcha por la Dignidad Indígena; voces sorprendidas cuando escuchan que las mujeres también tienen derechos humanos, o las reflexivas, que se dan cuenta de los múltiples cambios que hay que hacer en torno al grupo doméstico, la comunidad y el entorno para que puedan tener un nuevo papel en la vida socioeconómica, porque ya no quieren continuar invisibles; voces que dan cuenta de los procesos de cambio que han tenido los grupos domésticos y las mujeres protagonistas.

Todo lo anterior constituye el escenario donde viven y actúan las mujeres rurales de hoy, un escenario de enormes dificultades en la

supervivencia cotidiana, pero que también ofrece nuevas posibilidades y horizontes.

Los trabajos del tomo v hacen un aporte importante al conocimiento del sector rural y en especial de las mujeres y las relaciones entre los géneros. El volumen cubre ocho temas sobre género y ruralidad: *a)* medio ambiente y recursos naturales; *b)* derechos indígenas y multiculturalismo; *c)* organización y liderazgo; *d)* microfinanciamiento; *e)* manejo y uso del agua; *f)* salud, nutrición y alimentación; *g)* educación; *h)* globalización, migración y trabajo.

Respecto al medio ambiente y los recursos naturales, los trabajos desmienten una de las falacias que domina los programas de conservación, es decir, la idea de que las mujeres tienen una predisposición «natural» a la conservación y existe una relación «especial» de la mujer con la naturaleza. Se ignora así la división del trabajo por géneros y el hecho de que los intereses e incentivos ante el manejo de los recursos naturales difiere entre hombres y mujeres. Se destaca la visión social de la forestería comunitaria que tuvieron los programas de conservación y que en muchos casos trae consigo el debilitamiento de los mecanismos tradicionales nativos con que se mantenían los recursos naturales, las milpas y las selvas o los bosques. Las consecuencias del deterioro ambiental son diferenciadas para hombres y mujeres, pues mientras los primeros se preocupan por la falta de productividad de las tierras, a las segundas les preocupa la desaparición de fauna que anteriormente contribuía a la alimentación y la obtención de plantas útiles de las tierras comunes.

La presencia de las mujeres indígenas plantea una contradicción: el multiculturalismo reivindica los derechos colectivos de las minorías, mientras que el feminismo asume la crítica a todas las culturas patriarcales. En la introducción del tomo v, las coordinadoras discuten este aspecto.

Se resalta el papel de las mujeres indígenas del EZLN, cuyas voces comienzan a escucharse para apoyar las demandas de sus compañe-

ros, pero también para exigir respeto a sus derechos específicos, como la construcción de relaciones democráticas al interior de la familia, la comunidad y la organización, acceder a cargos y participar en asambleas comunitarias. Son voces que cuestionan los sistemas de impartición de justicia comunitarios, marcados por la desigualdad, que proponen su transformación.

También, se describen experiencias de grupos organizados de mujeres rurales donde destacan los procesos de empoderamiento individual y colectivo, la construcción de la ciudadanía, en la que propugnan por los derechos relacionados con la salud, el acceso a la tierra, la toma de decisiones en los espacios domésticos y la negociación con otros actores sociales. Entre los avances, aparecen la construcción de espacios colectivos, donde se impulsan los cambios, la desestructuración de los mecanismos de poder existentes en los sistemas de género que sostienen la opresión de las mujeres, la participación en luchas electorales municipales y la construcción de redes con otras organizaciones indígenas y de mujeres de la sociedad civil. Se ofrece una visión crítica e histórica de los proyectos de microfinanciamiento para mujeres, donde la obtención de recursos institucionales ha sido limitada y se incorpora a las mujeres en actividades poco rentables y dentro de los rubros tradicionales.

A pesar de la exclusión de las mujeres de los sistemas financieros formales, los estudios realizados señalan que, cuando han accedido a las pocas fuentes existentes, son excelentes pagadoras y los ingresos que obtienen los invierten en sus grupos domésticos. En los últimos años surgen los esquemas ahorro-préstamo, en donde los recursos para la inversión se obtienen de los ahorros de las mujeres. Aunque limitados en su alcance, porque los ahorros de las mujeres lo son, estos esquemas facilitan su empoderamiento, especialmente si se acompañan de procesos de capacitación, gestión y control de los recursos por parte de las mismas beneficiarias. De igual forma, obtienen formación para administrar, comercializar y darle prioridad a actividades

que vayan más allá de la supervivencia para generar ingresos que mejoren la calidad de vida de las microempresarias.

La problemática derivada del abasto, uso y manejo del agua también tiene cabida en el tomo v, donde se observan dos espacios simbólicos que son mutables durante los ciclos agrícolas. Las actividades ocupan espacios simbólicos de producción material y social con ritmos y tiempos diversos. Los cambios están relacionados con las transformaciones propiciadas por los movimientos migratorios, los procesos de reconversión productiva, la inserción de algunos productos al mercado regional, nacional e internacional, así como la intensificación del uso de los recursos naturales, en especial de tierra y agua. En cuanto al manejo del recurso, se destacan de manera específica los roles sociales que muchas veces son aceptados, sin cuestionarlos, por las mujeres.

Es destacable, en esta línea, el papel de las mujeres dentro del grupo doméstico como las encargadas de la salud, la alimentación y el bienestar de la familia. En este ámbito, la simple actividad de hacer tortillas adquiere un significado simbólico y una valoración cambiante, según las ideologías predominantes en la sociedad hegemónica, en la que los pueblos indígenas se insertan de una manera subordinada.

El análisis de salud y nutrición aporta interesantes hallazgos en cuanto a las inequidades étnicas, genéricas y generacionales que dan lugar al acceso diferenciado a los servicios de salud institucionales y a los alimentos disponibles, dando como resultado una morbilidad, también diferenciada, en ocasiones a nivel del grupo doméstico, sobre todo en situaciones de pobreza extrema.

El tema de la educación se aborda considerando cómo la población femenina ha pasado de una exclusión abierta de la educación formal en los siglos xix y xx a ser objeto de una discriminación mucho más sutil, pero manifiesta, en la escuela, donde las expectativas son mayores para los niños que para las niñas, tanto por parte de los maestros como de los padres de familia, a la vez que la exclusión no

ha desaparecido por completo, sobre todo en el medio rural empobrecido. Asimismo, la situación de pareja y de nivel educativo de las madres marca, de manera definitiva, la educación de las hijas, donde las madres solteras propician, en mayor medida, la posibilidad de que las hijas sean analfabetas, en comparación con los hogares donde están presentes el padre y la madre. Se encuentra también la relación directa entre un mayor nivel educativo y un comportamiento reproductivo más lento por parte de las mujeres rurales.

Respecto a la migración y el empleo, los análisis de género comprenden la relación entre la trayectoria laboral y el ciclo de vida, con ausencia de derechos, y la inserción en los eslabones peor pagados y más desprotegidos de diversas industrias, todo ello relacionado con la decisión de dar prioridad a la maternidad y el cumplimiento de las obligaciones conyugales. Lo anterior se da dentro de una mayor articulación entre lo rural y urbano, con la presencia de algunas industrias en comunidades rurales y la creciente pluriactividad de las unidades domésticas campesinas. La migración femenina, por su parte, ha estado presente desde hace décadas, así como la presencia de las mujeres en las labores agrícolas, con destinos migratorios cambiantes, debido a que las profundas transformaciones estructurales de la agricultura mexicana y estadounidense generan un fluctuante mercado laboral. En este contexto, está aumentando en importancia la ocupación femenina en el comercio y se detecta una mayor inequidad en las poblaciones indígenas migrantes en comparación con las mestizas.

No obstante la profunda transformación que han experimentado los estudios feministas desde los años setenta en México, Latinoamérica y el resto del mundo para llegar en la última década a la adopción de la perspectiva de género, llama la atención que ninguno de los trabajos presentados en el tomo V cubra dimensiones de la construcción de la masculinidad en relación con el medio rural. Parece que todavía prevalece una tendencia a seguir equiparando mujer con género, postura que ha sido criticada.

Es importante remarcar que la crisis agropecuaria, las sequías, la pérdida de rentabilidad de la producción agrícola, las expulsiones y atracciones migratorias, la agroindustria de exportación, las maquilas fronterizas, el deterioro ambiental, el agotamiento de los recursos naturales, las transformaciones en el papel del estado y, en general, los grandes cambios rurales que afectan a enormes extensiones del país son parte de la gran diversidad que presenta el México rural contemporáneo. En este *otro* México, estas problemáticas tan apremiantes deben tener, en algunos o muchos casos, repercusiones diferenciales entre hombres y mujeres en el empleo, la vida doméstica cotidiana, la supervivencia económica, las estructuras y dinámicas sociodemográficas familiares, las perspectivas de vida futura, la educación y las condiciones de salud, entre otros aspectos. Esto abre un campo inmenso de exploración, que representa un gran reto para quienes se interesen en el tema de la ruralidad.

Lo rural no es más (si es que alguna vez lo fue) lo inamovible y el universo cerrado concebido por enfoques tradicionales. El espacio rural está resultando mucho más dinámico de lo que se consideró y hoy día hay quienes postulan que debe ser el eje mismo de cualquier estrategia de desarrollo sostenible y con equidad. Su participación en la producción de alimentos y la preservación de los recursos naturales le confiere un lugar estratégico dentro de la economía nacional y el hecho de ser el asiento principal de los más pobres del país lo convierte en el centro del objetivo político de gobernabilidad del país.

Esta colección se inscribe dentro del esfuerzo que ha realizado la AMER desde hace varios años para asumir los retos de investigación y propuestas de alternativas que urgen en un país como México, donde la agricultura y lo rural han sido subordinados entre los grandes objetivos de la política económica y social. Ante ello, los investigadores agrupados en AMER le recuerdan a la nación que no puede haber un desarrollo social equitativo y sustentable sin una estrategia que valore el papel de este sector en la viabilidad de nuestro país.

INTRODUCCIÓN

GABRIELA KRAEMER BAYER¹MARTHA JUDITH SÁNCHEZ GÓMEZ²

El año 2001 fue una época cumbre para el movimiento indígena. Cualquiera que hoy intente narrar la historia de este movimiento tendrá que considerar los acontecimientos de ese año, los de 1712, cuando ocurre la rebelión de Cancuc, y los de 1848, cuando Yucatán es asolado por la Guerra de Castas.

Desde la reforma constitucional en materia indígena de 1992, el país entró en un proceso de redefinición acerca de quiénes son los integrantes de la nación. Si bien ése es un problema que nos ha acompañado a lo largo de nuestra historia, ha sido negado y, como dice Florescano³, «la perspectiva histórica nos muestra que la tensión entre las etnias, el estado y la nación es antigua y ha sido persistente en México. En diferentes momentos históricos, cada una de esas entidades reclamó autonomía e identidad propias, y generó una relación antagónica con las otras». El resultado ha sido que «en lugar de unidad entre el proyecto nacional y las etnias indígenas se manifestó una separación cada vez más honda» (2001: 394-395).

Lo anterior llevó a que en 1992 se pusiera en la mesa de discusión ese problema tan antiguo y persistente. Desde esa fecha, han ocurrido hechos relevantes para la vida de la nación. Una guerra con su muertos, marchas multitudinarias para evitar una masacre, una ley dic-

¹ Integrante de la Universidad Autónoma de Chapingo

² Miembro del Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM

³ Enrique Florescano, «Un conflicto de hoy y del futuro: las relaciones entre las etnias, el estado y la nación en México», en Julio Labastida y Antonio Camou (coords.), *Globalización, identidad y democracia*, UNAM/Siglo XXI Editores, México, 2001, p. 394-405

tada por el Congreso de la Unión para llevar la solución del conflicto por cauces pacíficos, la creación de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), meses de negociación, consultas a las bases indígenas y a la sociedad civil, un acuerdo firmado por representantes del estado mexicano y el EZLN, innumerables desplegados de organizaciones nacionales e internacionales a favor del cumplimiento de ese acuerdo y actos multitudinarios de apoyo a las demandas de los indígenas; mientras tanto, masacres y desplazados en la zona de conflicto. Un nuevo partido llegó al gobierno, en parte, gracias a la movilización de la sociedad civil, lograda por el EZLN. El presidente respondió enviando la propuesta de modificación a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, elaborada por la Cocopa y aceptada por todas las organizaciones indígenas, porque es producto de una negociación y una consulta a los principales interesados. Para hacer visible su apoyo a esas propuestas, los indígenas y miembros de la sociedad civil se sumaron a una marcha convocada por el EZLN: la marcha del color de la tierra la llamaron. Finalmente, después de un arduo debate entre congresistas e indígenas, se permitió a representantes de éstos últimos hablar ante el Congreso y los medios masivos, aunque los diputados del PAN se negaron a ver y a escuchar.

Después, los congresistas se pusieron a trabajar y elaboraron una reforma que tenía muy poco que ver con la propuesta de la Cocopa; entonces, el resultado del trabajo del Congreso fue rechazado por las organizaciones indígenas casi de inmediato y el diálogo con el EZLN fue interrumpido. El paso siguiente era discutir y aprobar en los congresos estatales las reformas a la Constitución propuestas por el Congreso de la Unión. De los 31 estados de la República, la mayoría votó en favor de la reforma rechazada por los indígenas, unos con mayoría simple y otros con mayoría calificada. Hubo dos entidades que ni siquiera convocaron a sus respectivos congresos para tratar el asunto. Entre los estados que votaron en contra de dicha reforma están

Oaxaca, Chiapas y Guerrero, que entre los tres reúnen en su territorio a la mayoría de la población indígena.

Antes de que se enviara al Congreso el cómputo de los votos de todos los estados, aquél consideró aprobada la reforma, la cual se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001. Tres semanas después, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) tenía 270 controversias constitucionales de los municipios indígenas de diferentes estados (la mayoría de Oaxaca), escritas en cinco toneladas de papel. Por otra parte, varias comunidades mazahuas, purépechas y nahuas del DF habían interpuesto amparos contra parte de la reforma. Para febrero del siguiente año, la SCJN acumularía 330 controversias constitucionales en contra de la reforma en materia de derechos y cultura indígenas. Los argumentos giraban en torno a fallas de procedimiento en la etapa de aprobación de la reforma por parte de los congresos estatales y, sobre todo, en relación con la falta de consulta a los pueblos indígenas, como lo exige el Convenio 169 de la OIT.

Un mes después, 110 legisladores reconocieron la necesidad de rediscutir la reforma indígena, porque «no dejó satisfechas a amplias franjas de la sociedad, especialmente a las comunidades indígenas»⁴. Muchas organizaciones no se pronunciaron ante la declaración pública de los legisladores, porque esperaban la reposición del procedimiento por un acto más contundente: el fallo favorable de la SCJN a las controversias presentadas por 330 municipios indígenas. Pero la SCJN, en septiembre de 2002, declaró improcedentes las controversias presentadas por los municipios indígenas. Se ahorró el trabajo de revisar las cinco toneladas de papel, y no admitió las pruebas testimoniales y periciales en materia de antropología, derecho internacional, derecho comparado y derecho indígena que presentaron algunos municipios, y su fallo negativo se basó en un argumento formal: «El procedimiento de reformas y adiciones a la Constitución no es susceptible de control

⁴ «Manifiesto de San Lázaro», *La Jornada*, 11 oct, 2001, p. 23

jurisdiccional, de acuerdo con el artículo 135 de la Constitución Política». La reforma rechazada por los indígenas es vigente hasta hoy.

Pero este episodio, que puede seguirse muy fácil revisando los periódicos nacionales, no es más que la parte visible, la punta del *iceberg* de un momento de una historia mucho más larga y compleja. Los indígenas del país lucharon por conservar su autonomía desde los primeros años después del contacto español. Pelearon por conservar su territorio y sus recursos naturales y contra los excesivos tributos con los medios que estuvieron a su alcance en cada caso y en los distintos momentos; a veces, era una lucha en el terreno legal, otras, ocupando las tierras por la vía de los hechos y, algunas más, recurriendo a la defensa violenta. Las rebeliones contra autoridades despóticas fueron, por lo general, violentas, pero no más de lo que fue la represión de las mismas.

Un tema también recurrente fue el autogobierno. En la mayoría de las regiones indígenas, las comunidades han logrado adecuar formas de gobierno propias a partir de una larga historia de imposiciones. Además, a lo largo de esta trayectoria de dominación, diversos pueblos en distintos momentos mantuvieron modalidades de gobierno autónomo supralocal; así, por ejemplo, varias comunidades de los altos de Chiapas lograron, en 1712, establecer por meses un gobierno religioso, civil y militar autónomo, cuyo centro fue Cancuc; los mayas establecieron, también, un gobierno autónomo durante las llamadas guerras de castas, en 1848; los zapotecos del istmo lucharon por la autonomía regional en varias ocasiones durante el siglo XIX, y lograron que, en 1853, el general Antonio López de Santa Anna decretara el Territorio Federal del Istmo de Tehuantepec; los yaquis, con muchas limitaciones, se consideran autónomos hasta hoy y, finalmente, en Chiapas, en este año, se inaugura una nueva modalidad de gobierno autónomo supralocal y supramunicipal: los caracoles.

Los pueblos indígenas defendieron lo que consideraron sus derechos, de acuerdo con la coyuntura económica, política e ideológica

del momento. Un momento álgido de la movilización en el medio rural reciente fueron los años setenta cuando la crisis en el campo se hizo evidente. Entonces, la lucha por la tierra y los servicios estaba en el centro de la agenda de la mayoría de las organizaciones campesinas o indígenas. Veinte años después, el carácter étnico de los movimientos resurge; la pelea, sin abandonar aquellos objetivos, es ahora principalmente por la autonomía, por conservar la lengua y la cultura y por el territorio. Esta transformación en cuanto a los objetivos, el ideario político, las estrategias y proyectos de organizaciones, comunidades y pueblos es el resultado de múltiples circunstancias muy difíciles de apreciar en toda su complejidad.

Al reunir en este tomo acercamientos a la problemática campesina e indígena con tratamientos muy generales y estudios de casos minuciosos, esperamos contribuir a evitar las explicaciones simplistas de un fenómeno de gran complejidad, que es expresión de comunidades humanas mucho más vitales de lo que la intelectualidad urbana suele imaginar.

Hemos dividido los artículos en dos bloques. El primero reúne los que tratan aspectos de la lucha por la autonomía indígena, con excepción del tema agrario y territorial. En estos trabajos, el centro del debate y los protagonistas son sólo los indígenas. Es posible que este énfasis pueda tener algo de ilusión óptica. Algunas conclusiones, que en los artículos de este apartado se refieren a pueblos o comunidades indígenas, bien podrían tener una aplicación en comunidades rurales sin una identidad étnica reconocida. Así, por ejemplo, la necesidad de conservar un referente identitario en las difíciles condiciones del migrante no es privativo del indígena. Todas las comunidades y sectores subordinados de la sociedad y no sólo los indígenas requieren de medios de expresión y de espacios de poder, y la radio de las localidades puede constituirse en unos muy poderosos. Asimismo, la necesidad de una mayor autonomía y representación política debe ser sentida por muchas comunidades rurales, independientemente de

su identidad étnica, y bien podría ser la causa de un resurgimiento de esa identidad. Esta ilusión «óptica» permite hacer el siguiente planteamiento: ¿por qué no pensar que, al igual que el movimiento feminista se transformó en uno de género que abarca hombres y mujeres y que la movilización ecologista logró fortalecer —junto con la preocupación por el entorno natural— a la solidaridad humana, la fuerza democratizadora que emana del movimiento indígena pueda rebasar el estrecho límite de los pueblos originarios?

Los artículos están ordenados de manera que los primeros abordan los temas más generales. Las necesarias reformas constitucionales y legales han sido discutidas por Magdalena Gómez. Miguel Ángel Sámano Rentería relata la historia de la lucha de las organizaciones indígenas por la autonomía en México y Latinoamérica de los últimos 30 años. Los trabajos de Heriberto Cairo Carou y Rosa M. de la Fuente Fernández, así como el de Saúl Velasco Cruz y Rosa de la Fuente Fernández discuten y contextualizan alternativas autonómicas propuestas en México y otras regiones del mundo. Por último, la investigación de José Manuel Ramos Rodríguez discute la propuesta, contenida en los Acuerdos de San Andrés, de apropiación por los usuarios de las radios locales, la cual el Instituto Nacional Indigenista ha impulsado a lo largo y ancho del país, que transmiten en lenguas indígenas.

Después, aparecen los aspectos de la lucha por la autonomía, los cuales se sitúan en regiones específicas. El primero aborda el tema de la participación política en Oaxaca y las razones por las que los líderes indígenas se orientan hacia la participación en los partidos políticos o en organizaciones apartidistas. El trabajo de Juan José Atilano Flores ejemplifica el proceso de flexibilización de las normas comunitarias debido a la tradición migratoria de los mixtecos a partir del caso de San Martín de Pera. El análisis de Carlos Rodríguez Wallenius aborda el territorio y la identidad desde la construcción sociocultural del territorio en la región de la costa chica de Guerrero. Por último, en esta sección, se incluye el trabajo de María Enriqueta Salazar, que se

orienta al análisis de la lucha por espacios autonómicos a partir de estudios de casos en Chiapas.

El segundo bloque que titulamos «Lucha por la tierra y el territorio» aborda un tema central que afecta a campesinos e indígenas por igual, aunque el tratamiento que le dan unos y otros difiera. El primer artículo, de Benjamín Hernández, trata el efecto de los cambios de la legislación en la dinámica agraria. El segundo, de Rosaria Ángela Pisa, aborda la forma en que los últimos cambios al artículo 27 constitucional logran afectar, también, la posesión de las tierras comunales indígenas. Los últimos cinco trabajos, de Phyllis Correa, Luciano Concheiro, Francisco Guízar, Violeta Núñez y Roberto Diego Quintana, estudian la dinámica agraria en comunidades indígenas y campesinas a modo de estudios de caso que permiten pensar grandes temas, como las virtudes de la propiedad privada *versus* la tendencia a la concentración de la tierra y el origen de los conflictos sociales con la necesaria presencia de la siempre inabarcable complejidad de los hechos concretos.

BM

BRF

CAS

Colomb

CERD

CEPAL

CFE

CIH

Cienfuegos

CIAC

CIYEF

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS Y ACRÓNIMOS
USADOS EN ESTE TOMO

AMER	Asociación Mexicana de Estudios Rurales
ACNUR	Alto comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
AJAGI	Asociación Jaliscense de Apoyo a Grupos Indígenas
AMNU	Asociación Mexicana para las Naciones Unidas
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía
ANPIBAC	Alianza Nacional de Profesores Indígenas Bilingües, Asociación Civil
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
ASA	Acuerdos de San Andrés
Asam	Asamblea de Autoridades Mixes
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
BM	Banco Mundial
BRP	Biosfera Río Plátano
CAM	Comisión Agraria Mixta
Celam	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEOIC	Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y El Caribe
CFE	Comisión Federal de Electricidad
CIUH	Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades
Ciismer	Centro Interdisciplinario de Investigación y Servicio para el Medio Rural
COAC	Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos
CIPPEO	Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca

CISA	Consejo Indio de América del Sur	IN
CMPI	Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas	IW
CMPIO	Coalición de Maestros y Promotores indígenas de Oaxaca	MI
CNC	Confederación Nacional Campesina	Ná
CNDH	Comisión Nacional de Derechos Humanos	OE
CNI	Congreso Nacional Indigenista	OI
CNPI	Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas	OI
COCEI	Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo	ON
Cococh	Coordinadora de Comercialización de Chiapas	ON
Cocopa	Comisión de Concordia y Pacificación	OP
Cohdefor	Corporación Hondureña de Desarrollo Forestal	PA
Corpi	Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central	PA
CROM	Confederación Regional Obrera Mexicana	PG
DAAC	Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización	PI
DH	Derechos Humanos	PII
EOP	estructura de oportunidad política	PII
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional	Pi
FCE	Fondo de Cultura Económica	
FIDA	Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola	PN
Fifonafe	Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal	Pr
Flacso	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales	
FNI	Foro Nacional Indígena	PV
GTPI	Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas	RA
GTZ	Agencia de Cooperación Internacional Alemana	RA
IEE	Instituto Estatal Electoral	RP
IIISEO	Instituto de Investigaciones e Integración Social del Estado de Oaxaca	Sé
IIS	Instituto de Investigaciones Sociales	SE
INDA	Instituto Nacional de Desarrollo Agrario	SE
INI	Instituto Nacional Indigenista	SR

Inmecafé	Instituto Mexicano del Café
IWGIA	Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas/ International Work
MIM	Movimiento Indígena Mexicano
Nafinsa	Nacional Financiera, Sociedad Anónima
OEA	Organización de los Estados Americanos
OIT	Organización Internacional del Trabajo
Omizach	Organización Mixe, Zapoteca y Chinanteca
ONG	organización no gubernamental
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPS	Organización Panamericana de la Salud
PA	Procuraduría Agraria
PAN	Partido Acción Nacional
PGR	Procuraduría General de la República
PI	poblaciones indígenas
PIDCP	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
PIDESC	Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
Pisrades	Programa de Investigación y Servicio en Regionalización Agrícola y Desarrollo Sustentable
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo
Procede	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titu- lación de Solares Urbanos
PVEM	Partido Verde Ecologista de México
RAN	Registro Agrario Nacional
RAP	regiones autónomas pluriétnicas
RPP	representación por partidos políticos
Segob	Secretaría de Gobernación
SEMIP	Secretaría de Energía, Minas e Industria Paraestatal
SEP	Secretaría de Educación Pública
Set	Servicios del Pueblo Mixe
SRA	Secretaría de la Reforma Agraria

TLC	Tratado de Libre Comercio
Uach	Universidad Autónoma de Chapingo
UAM-X	Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
UC	usos y costumbres
UCIRI	Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo
Ucizoni	Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo
UE	Unión Europea
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
Unesco	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Urecch	Unión Regional de Ejidos de Producción y Comercialización de la Costa Chica

DERECHO INDÍGENA Y CONSTITUCIONALIDAD

MAGDALENA GÓMEZ

El binomio enunciado en el título del ensayo nos habla de afirmaciones. Existe un derecho indígena al margen de que no haya sido históricamente reflejado en el orden constitucional latinoamericano, lo cual nos ubica, de entrada, en la distinción entre derechos históricos y derecho positivo, entendido éste como el que se incluye, de manera literal, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Así, hay que hacer algunas precisiones y distinciones necesarias. El proceso de juridicidad del derecho indígena, si bien no tiene un campo suficientemente desarrollado, puede analizarse con las herramientas teóricas del constitucionalismo, sobre todo si consideramos que partimos del supuesto histórico y político que ha prevalecido entre los pueblos indígenas en nuestra región: que sus planteamientos pretenden encontrar un espacio en el marco de los estados nacionales.

También, debemos advertir acerca de la necesidad de no confundir o subsumir el tema del derecho indígena en el espacio de la diversidad. Hoy en día, hay sectores que reclaman derechos específicos, como los movimientos sociales de las mujeres, los que reivindican la libertad de opción sexual, los que se refieren a las creencias religiosas, los que plantean un trato especial por criterios etarios —como ocurre con las personas adultas mayores—, entre otros. Si bien es cierto que tales movimientos y organizaciones se agrupan en colectividades, el ejercicio de los derechos que reclaman, es decir, la titularidad de los mismos siempre se individualiza. El caso de los pueblos indígenas es diferente, ya que, aunque también están incluidos en el

espacio de la diversidad, la naturaleza de los derechos que reclaman es colectiva, al igual que su titularidad.

Por otra parte, el multiculturalismo también se acerca a la cuestión indígena; sin embargo, de nueva cuenta, habrá que tomar nota de que esta problemática se está analizando en el marco de las oleadas migratorias, que demandan un trato acorde con su cultura de origen. Sin duda, estos fenómenos contribuyen al planteamiento de ciudadanías multiculturales, pero lo cierto es que, otra vez, debemos anotar que el campo indígena se vincula a este ámbito desde sus migrantes en el marco del ejercicio individualizado de los derechos.

El estudio y la conceptualización del derecho indígena han estado precedidos por diversos enfoques, entre los que destacan el planteamiento del llamado derecho consuetudinario indígena, la «costumbre jurídica» y/o los «usos y costumbres», expresiones que anuncian la subordinación del derecho indígena al nacional, predominantemente unicista y homogeneizador de la diversidad cultural. También, en última instancia, implican la recepción de un invitado de última hora: las normas recién llegadas al derecho nacional, que son simples adiciones que no lo cuestionan.

Si bien no pretendo estudiar, de manera exhaustiva, todos los elementos que impactan las demandas indígenas, es importante centrar el análisis en la necesidad de una reforma del estado y en la explicación de sus elementos constitutivos en contraste y en forma paralela al derecho indígena. Pueblo, territorio y soberanía —dice la teoría del estado— son los elementos que le son propios; pueblos, territorios y autonomía son los ejes de la demanda indígena. Esta aparente dicotomía no es casual si recordamos el origen histórico y la virtual precedencia de estos pueblos, hoy llamados indígenas, respecto de la constitución misma de los estados nacionales.

Después de recordar, a grandes rasgos, la trayectoria histórica de exclusión jurídica de los pueblos indígenas, abordaré los principales problemas presentes en la definición conceptual del derecho

indígena: el sujeto de derecho, la soberanía, la autonomía y la territorialidad. Por otra parte, me detendré en el planteamiento de la naturaleza colectiva de este derecho y en el vínculo que guarda con los derechos individuales, ofreciendo los principales argumentos de quienes se oponen a cualquier forma de reconocimiento colectivo, porque consideran que afecta, en nombre de la cultura, a las personas. Finalmente, concluiré con el tema del derecho internacional y su relación con el derecho interno, expresado a través del Convenio 169 de la OIT.

Así, pretendo sustentar la necesidad de impulsar, en estos tiempos de globalización, la reconstitución del estado, cuyo nivel, puesto en esos términos, no puede ser otro que el constitucional y el del cuerpo de principios, que reflejan derechos básicos y que definen y organizan a la nación pluricultural. Por ello, si se habla en términos constitucionales, tiene sentido discutir sobre derecho indígena en términos de principios constitutivos —como el derecho a la autonomía o la libre determinación—, lo que no tiene sentido es reducirlo al derecho a casarse conforme a los llamados «usos y costumbres». Los pueblos indígenas aparecen, en los hechos, defendiendo al estado frente a su tendencia al debilitamiento y al adelgazamiento. Sin embargo, se requiere de un estado fuerte para garantizar a los pueblos indígenas el ejercicio de sus derechos frente a los intereses hegemónicos políticos y económicos nacionales e internacionales.

En síntesis, las presentes reflexiones constituyen un esfuerzo crítico en el que el campo del derecho indígena se deslinda de concepciones reduccionistas, como el derecho consuetudinario o el acceso a la jurisdicción del estado, y de ideas racistas y discriminatorias, como las que pretende calificar, desde la cultura dominante, el estándar de derechos humanos individuales en los pueblos indígenas, o de aquellas que, en aras de la llamada unidad nacional, advierten acerca del peligro de una balcanización o desintegración de los estados. Dedicaré particular atención a desentrañar la naturaleza del derecho

indígena, en especial el concepto de derechos colectivos y el de su titularidad.

Espero mostrar que hay un campo propio para el derecho indígena, que se concretará en la medida en que se avance en la reforma del estado y en el orden jurídico que lo organiza.

LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE EL ESTADO Y EL DERECHO

En un breve panorama encontramos que a partir del momento de la conquista los pueblos indígenas han sufrido la permanente violación de sus derechos. A medida que avanzaba la sociedad colonial, la normatividad en poblados de los individuos originales de lo que hoy llamamos México disminuía a grandes pasos. Al ser incorporados, con violencia, a una nueva organización social, les fue expropiado su territorio, sus recursos naturales, su organización político-administrativa y su sistema de creencias; además, sobre los restos de lo que fuera su civilización, se construyeron formas de dominación que los subordinaban y expoliaban. Cobró así carta de legitimidad un régimen que se sustentó en la violación a los derechos individuales y colectivos de estos pueblos, hoy conocidos como indígenas⁵.

La ruptura del régimen colonial y el surgimiento del llamado orden jurídico nacional dieron paso al propósito liberal de formar una nación homogénea y un estado unitario con demarcaciones territoriales y administrativas frecuentemente sobrepuestas a unas sociedades que habían logrado mantener su carácter plural frente a la política y al derecho coloniales.

A partir del inicio de la vida independiente, las constituciones —la federal de 1824, la centralista de 1836 y las bases orgánicas de

⁵ Guillermo Bonfil, «Las culturas indias como proyecto civilizatorio», en *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, UNAM/Potrúa, 1991

1843— establecieron condiciones para acceder a derechos fundamentales, como el ejercicio de la ciudadanía, en sí mismas excluyentes de los indígenas, ya que estaban reguladas para los mexicanos que eran propietarios y que tenían acceso a «la cultura». Baste citar que el ejercicio del derecho requería de una renta anual fija y que tener la condición de sirviente doméstico era causa de suspensión del mismo. En las cartas fundamentales de las entidades federativas, encontramos requisitos, como saber leer y escribir o contar con un acta de registro civil, consideraciones que fueron suprimidas a partir de la constitución liberal de 1857.

Cabe señalar que si bien el orden constitucional postuló la igualdad y la homogeneidad como principios implícitamente excluyentes para los pueblos indígenas, dichos principios fueron objeto de regulación explícita a través de disposiciones secundarias, decretos y acuerdos de rango federal o local, que daban respuestas aisladas a problemas como el de la tenencia de la tierra y el combate a las incursiones de «tribus bárbaras» en la frontera norte del país. Dicha regulación ordenaba la creación de defensorías para indígenas, otorgaba permiso de caza a un pueblo determinado e incluía la creación de dependencias específicas, como la Dirección de Asuntos Indígenas, en 1946, y dos años después, el INI⁶.

HACIA EL RECONOCIMIENTO DEL DERECHO INDÍGENA

Hoy en día, encontramos procesos políticos con el liderazgo indígena y con una alianza cada vez mayor con otros sectores de la sociedad, en los cuales algunos pretenden ampliar los marcos normativos constitucionales y otros alcanzar la ratificación del Convenio 169 de la OIT o avanzar en su reglamentación a través de legislaciones secundarias.

⁶ Manuel Gamio *et al.*, *Legislación indigenista de México*, Instituto Indigenista Interamericano, ed. especiales, núm. 38, México, 1958, p. 198

En este inventario, destaca el esfuerzo por alcanzar un nuevo instrumento jurídico en el ámbito de la ONU que, aunque tenga carácter de declaración, se constituya en el gran paraguas doctrinario y jurídico para sustentar su respeto y aplicación. Este proyecto fue resultado del esfuerzo de 12 años de reuniones del grupo de trabajo que creó la ONU, en 1982, y contiene, en efecto, las reivindicaciones de los pueblos indígenas. En 45 artículos, expresa una concepción filosófica y jurídica, cuya columna vertebral son el reconocimiento del carácter de pueblo sin limitaciones⁷ y su derecho a la libre determinación (art. 3), como expresión de ésta la autonomía o el autogobierno, «en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el ingreso de personas que no son miembros, así como los medios para financiar estas funciones autónomas» (art. 31). El articulado gira en torno a cada uno de estos elementos.

En 1989, se aprobó el Convenio 169 de la OIT. Dentro de las posibilidades que éste ofrece, encontramos que su ratificación produce efectos jurídicos inmediatos para el orden interno en casi todo el sistema constitucional latinoamericano. Esta implicación, en términos del proceso de juridicidad, significa un avance, porque en dicho instrumento se asumen conceptos básicos relativos al ámbito de los derechos colectivos frente a la hegemonía de los derechos individuales. De esta naturaleza es el sujeto de derecho: el pueblo indígena se define en atención a su origen histórico y a la persistencia de todas o parte de sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, destacando en este concepto el principio básico de la autoidentificación.

⁷ Del tipo de las contenidas en el concepto del Convenio 169, que señala que la utilización del término pueblos no deberá entenderse en el sentido que se otorga a ese término en el derecho internacional.

Asimismo, el Convenio establece que el concepto de tierras debe comprender al de territorio, entendido como el hábitat.

El 26 de febrero de 1997, la CIDH dio un paso importante al aprobar un Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, el cual había sido acordado desde el 18 de noviembre de 1989, y cuya discusión está en proceso.

En América Latina, se han realizado sucesivas reformas constitucionales en: Nicaragua (1986), Brasil (1988), Colombia (1991), Paraguay (1992), Bolivia (1994) y Ecuador (1998). Estos países iniciaron el reconocimiento a los derechos originarios ligados a las tierras, como un paso necesario para garantizar la reproducción física y cultural en un concepto más amplio que el de la tenencia de la tierra. En el caso de Brasil, se estableció el acceso al uso y disfrute de los recursos naturales, tratándose de ríos y lagos, señalando que en el caso de los recursos energéticos o minerales la exploración o explotación en tierras indígenas requiere de la aprobación del Congreso de la Unión, el cual escuchará a los pueblos afectados. Colombia, Bolivia y Ecuador incorporaron, de manera directa, los conceptos de pueblo indígena, territorio y formas especiales de jurisdicción, abriendo, en el caso de Colombia, el espacio para la representación política indígena en el Senado. En menor rango y profundidad, se ubican las reformas de Costa Rica (1977), México (1992), Panamá (1972, revisadas en 1983), Perú (1993), Argentina (1994) y Guatemala (1998); en el caso de Chile, se emitió una ley sin reforma constitucional (1993). En las modificaciones, se tiende a destacar el reconocimiento a la naturaleza pluricultural de las naciones y a ofrecer garantías para ejercer y fortalecer la identidad. Salvo la reforma de México, todas ellas hacen una declaración expresa del carácter inembargable e inalienable de las tierras y los territorios⁸.

⁸ Bartolomé Clavero, *Indigenous Right and Colonial Culture in México: O'Reilly's Constitutional Theorem*, 1995 (en prensa); cfr. Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional*, Siglo XXI Editores, México, 1994

En México, el vacío jurídico constitucional en esta materia se empezó a cubrir con la ratificación, en 1990, del Convenio 169 de la OIT y con la reforma al párrafo primero del artículo cuarto constitucional el 28 de enero de 1992, en el cual si bien se reconoce el carácter pluricultural de la nación mexicana, se relega y delega en la ley la protección y promoción del «desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social», con lo cual se le quita fuerza a los derechos que requerirían reconocimiento directo en la Constitución. Por otra parte, el enunciado de derechos omite el de la autonomía, los derechos políticos y los relativos al sistema interno de regulación de conflictos, entre otros.

En el plano constitucional, en la frac. vii del nuevo artículo 27, se indica que «la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas»; además, la Ley Agraria declaró en su artículo 106 del capítulo sobre la comunidad que «las tierras que corresponden a los grupos indígenas deberán ser protegidas por las autoridades en los términos de la ley que reglamente el artículo 4 y del segundo párrafo de la frac. vii del artículo 27 constitucional»; ley que, por cierto, no existe.

Por otra parte, en los conflictos del orden penal, hasta fechas muy recientes, se procesaba a los indígenas en un idioma que no entendían y sobre hechos que en su comunidad suelen tener otra valoración. En la actualidad, se cuenta con nuevos elementos procesales, como la posibilidad del traductor o del peritaje cultural; sin embargo, aún no se aplican lo suficiente en la práctica judicial.

De la misma manera que podemos reconstruir la trayectoria de la juridización de las demandas de los pueblos indígenas, se ha ido gestando en los estados nacionales de América Latina un inventario defensivo que, en aras de la eufemística unidad nacional y soberanía, expresa una creciente cerrazón ante la necesidad de cambiar la naturaleza del orden jurídico y de dar entrada como principio constitutivo al de la pluriculturalidad. Hay, sin duda, mucha ignorancia, prejuicio y discriminación, pero sobre todo conciencia de la contradicción que

entraña para las aspiraciones neoliberales y globalizadoras el compromiso de reconocer a unos sujetos de derecho, que demandan autonomía constitucional para decidir los asuntos fundamentales relacionados con la vida de sus pueblos. En el contenido de la demanda indígena, destaca la inserción en la vida política nacional, el acceso al uso y disfrute de los recursos naturales y la posibilidad de participar en la toma de decisiones sobre los proyectos de desarrollo⁹. Como vemos, no se trata de demandas culturalistas ni susceptibles de reducirse al folclor inofensivo de los usos y costumbres o a la contratación de maestros que hablen lengua indígena. Por ello, se ha planteado que se requiere una reforma del estado.

En dicha perspectiva, no sólo se requiere avanzar en el proceso reglamentario de las normas constitucionales vigentes, sino transformar la política de los estados para que su política nacional y económica excluya medidas que afectan a los pueblos indígenas. Tal es el caso de los acuerdos multilaterales que contravienen las economías tradicionales, al abrir los territorios indígenas a la inversión nacional e internacional; los acuerdos son justificados por la adopción de modelos económicos «neoliberales» o «globalizantes». Así, se ha señalado: «¿es válido que un estado convenga con otros en acuerdos multilaterales proyectos que atentan contra el derecho de los pueblos indígenas, incluso en países que, como Colombia, los reconocen en su Constitución?»¹⁰.

LA CONSTITUCIONALIDAD PENDIENTE

Si uno de los problemas que expresa la crisis del derecho es un distanciamiento entre la realidad social y su apego a la letra de la norma,

⁹ Floriberto Díaz Gómez, «Principios comunitarios y derechos indios», *México Indígena*, núm. 25, dic, 1988, p. 32-37

¹⁰ Gabriel Muyuy, senador indígena, opinión expresada en el Seminario Internacional de Expertos sobre el Régimen Constitucional Indígena, Villa de Leyva, Colombia, jul, 1995

en el caso indígena, ante la ausencia de normas, dicha crisis es doble. La ficción jurídica de una sociedad homogénea no se puede sostener más; ahora, corresponde al estado asumir una propuesta de reconstitución para dar cabida a nuevos sujetos de derecho, los cuales han mantenido su legitimidad y han carecido de legalidad.

Habermas¹¹ incursiona en la teoría jurídica crítica, y propone que reconozcamos que no hay derecho sin validez, pero tampoco hay derecho sólo con validez. Para él, la validez deberá ser la suma concomitante de los principios de legalidad y legitimidad; ahí, donde concurren ambos, nacerá la validez. Por lo tanto, desecha la tesis clásica de validez formal kelseniana.

La valoración del ordenamiento jurídico, como ordenamiento condicionado en su validez y, por tanto, en su existencia a través del principio de efectividad, es fundamental para comprender el significado real del derecho, en general, y del derecho constitucional, en particular.

En contraste, si recordamos que el concepto típico con el que nace el estado moderno es el de legalidad y la autoridad sólo puede hacer lo que la ley le permite, entonces, a los particulares les queda el espacio de lo que la ley no les prohíbe; veamos qué pasa con nuestro campo de estudio.

No es un secreto que los pueblos indígenas han practicado formas de jurisdicción, es decir, han «administrado justicia», y ésta es una función exclusiva del estado. Han establecido normas y sanciones, sin tener facultad legislativa reconocida; el hecho de que dichas reglas y castigos no hayan sido escritos o formalizados no los exime de su naturaleza jurídica. También, han gobernado a sus pueblos a través de un sistema de cargos; por lo tanto, históricamente, han subsistido en la ilegalidad. A juicio del derecho, las comunidades indígenas no tienen atribuciones para tales actos ilegales realizados por particulares a los que les está expresamente prohibido ejercerlas.

¹¹ Jürgen Habermas. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en la teoría del discurso*. Trotta, Valladolid, 1998.

Justamente, ése es el meollo del asunto. Las funciones—cada vez más disminuidas—ejercidas por los pueblos indígenas son de naturaleza pública y no simples actos privados de particulares. Por ello, su reconocimiento requiere modificaciones de fondo en el orden jurídico. Lo interesante para nuestro ensayo es tomar nota de que el espacio jurídico ocupado por los pueblos indígenas ha carecido de validez. Precisamente en pro del reconocimiento a su derecho legítimo es que se ha desatado el proceso de juridicidad de la última década¹².

Para ilustrar lo que está en juego con ese reconocimiento, nos atenemos a la reflexión planteada por Bartolomé Clavero en el sentido de que debemos partir de que el silencio de la ley también es ley, y analizarla no sólo por lo que dice, sino por lo que calla. Como sabemos, tratándose de pueblos indígenas en América Latina, hasta hace una década, la ley prácticamente lo había callado todo.

En la base del planteamiento indígena, está el criterio de precedencia histórica, es decir, el señalamiento de que el origen de lo indígena se ubica aun antes de la creación misma del estado. Por ello, resulta muy sugerente el enfoque de Habermas, quien sustenta que no es el derecho el que crea la legitimidad, sino que es la legitimidad la que crea derecho. Visto así, el derecho indígena, al insertarse en el

¹² Cfr. Magdalena Gómez, *Derechos indígenas (lectura comentada del Convenio 169 de la oit)*, 2ª ed., INI, México, 1995; «Las cuentas pendientes de la diversidad jurídica: el caso de las expulsiones por motivos religiosos», ponencia presentada en el Coloquio Orden Jurídico y Formas de Control Social, El Fortín, Veracruz, jul, 1992, elaborada a partir de la audiencia pública organizada por el congreso del estado de Chiapas en torno a la propuesta de tipificar el delito de expulsiones (consultar memoria publicada por el Congreso, jun, 1992); «Defensoría jurídica de presos indígenas», *Entre la ley y la costumbre*, IIDH-III, San José, 1990; «La fuerza de la costumbre indígena frente al imperio de la ley nacional», IIDH, San José, oct, 1990; «Donde no hay abogado» (coautora), INI, México, 1990; «Derecho consuetudinario indígena», *México Indígena*, núm. 25, 1987; «La juridización de los indígenas ante la nación mexicana», *Revista Justicia y Paz*, núm. 25, 1992; *Derecho indígena* (coord.), AMNU-INI, México, 1997. Además, comparar con varios trabajos, entre los que destacan el discurso de ingreso a la Academia Mexicana de Derechos Humanos (jun, 1995), la ponencia presentada en el Seminario Latinoamericano sobre Constitución y Derecho Indígena, realizado en Villa de Leyva, Colombia (jul, 1995), y los artículos: «El derecho Indígena, entre la ignorancia y el prejuicio», publicado en una primera versión en *La Jornada del Campo*, núm. 3, may, 1996, «La pluralidad jurídica y la jurisdicción indígena», *El Cotidiano*, UAM, may, 1996 y «El derecho indígena en la antesala de la constitución», *Economía Informa*, UNAM, sep, 1996

texto constitucional, obtiene reconocimiento por lo que no se trataría de la creación de derechos nuevos.

Este criterio debe destacarse, porque el espacio jurídico indígena ha sido objeto de sucesivos despojos, en ocasiones, en nombre de derechos adquiridos por terceros. Y, en tales situaciones, el derecho deberá prever mecanismos para definir en qué casos hay prevalencia del interés jurídico indígena. En todo caso, éste sería un ejemplo de las implicaciones del reconocimiento tardío a los pueblos indígenas y de la responsabilidad que el estado debería asumir.

En el extremo de quienes rechazan el derecho indígena, está la posición que tiende a considerar una especie de inamovilidad de los principios que sustentan el orden jurídico. Algunos afirman que siendo proporcionalmente minoritaria la presencia indígena, ésta debe adaptarse al orden jurídico «de las mayorías», expresado en el constitucionalismo vigente. Este enfoque ha sido planteado en estos términos:

Entonces, el gran reto que tenemos delante es encontrar los principios rectores de la reforma indígena, que resulten compatibles y armónicos con las decisiones jurídico-políticas fundamentales de nuestra Constitución; decisiones que se han edificado desde 1814, es decir, se trata de principios que no pugnen con la idea de la soberanía nacional, el reconocimiento y tutela de los derechos humanos, el control efectivo del poder público y su distribución, el sistema de la democracia representativa, el régimen republicano, el sistema federal, la supremacía constitucional y sus controles, la separación entre el estado y las iglesias y la existencia de un estado de derecho, en donde las autoridades sólo pueden hacer lo que les está permitido y los gobernados todo, excepto lo que les está expresamente prohibido.

Estoy absolutamente convencido de que es posible encontrar las mejores fórmulas que permitan impulsar el desarrollo indígena, impedir la discriminación, garantizar la autonomía, reconocer derechos específicos, hacer a los indígenas verdaderamente justiciables y redimir

su pobreza dentro de los marcos fijados por las mencionadas decisiones jurídico-políticas fundamentales del estado mexicano¹³.

Antes de esta declaración, el mismo jurista había señalado, a propósito de la reforma de 1992 al artículo cuarto constitucional: «Nunca se pensó en la adición constitucional, como el cambio de los principios jurídico-políticos fundamentales del estado mexicano, ni se pretendió hacer una reforma que nada dijera para que todo siguiera como antes»¹⁴.

En otras palabras, los juristas positivistas se niegan a asumir la más elemental de las implicaciones de lo que Alain Finkielkraut se plantea:

¿Qué es una constitución? ¿Acaso no es la solución del siguiente problema? Dada la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de una determinada nación, hallar las leyes que le corresponden. No es un problema que puedan resolver las personas con la exclusiva ayuda de sus fuerzas; es en cada país el paciente trabajo de los siglos.

Al ser el hombre la obra de su nación, el producto de su entorno, y no al revés como creían los filósofos de las luces y sus discípulos republicanos, la humanidad debe declinarse en plural, que no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra¹⁵.

Ya veremos si el problema es diseñar fórmulas novedosas, que en la actualidad las hay, en las constituciones de Bolivia y Colombia o si debemos cuestionar conceptos y principios que están en la base de nuestra cultura constitucional dominante. Por ejemplo, el reconoci-

¹³ El entonces presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, doctor Jorge Madrazo Cuéllar, expresó esa opinión en la consulta nacional convocada por el Congreso de la Unión y la Secretaría de Gobernación (5 ene, 1996).

¹⁴ Jorge Madrazo Cuéllar, «La adición al artículo cuarto constitucional», en *Modernización del derecho mexicano*, Porrúa, México, 1994

¹⁵ Alain Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Editorial Anagrama, 1987, p. 17-18

miento a los pueblos indígenas implica otorgarles un *status* de derecho público como entidades políticas con derechos colectivos diferentes a los que están destinados a ejercerse por los individuos; por lo tanto, el principio de generalidad de la ley no puede tener aplicación. Igual sucede con el concepto de soberanía que en el sentido tradicional, clásico, se refiere a la soberanía externa frente a otros países y que en el caso de los pueblos indígenas la soberanía implicaría territorialidad y espacio donde se ejerce el poder político: la libre determinación. El propio caso de las jurisdicciones, hasta ahora reconocidas en otros países, no puede valorarse con la lógica de los principios constitucionales tal y como están, porque entonces existiría implicación de derecho privado y de justicia entre particulares en un asunto que debe ubicarse en el derecho público y en el nuevo derecho constitucional de la pluriculturalidad. La complejidad del problema se allana, en parte, si empezamos por asumir que los llamados principios jurídicos fundamentales del estado mexicano deben transformarse.

PROBLEMAS PRESENTES EN LA DEFINICIÓN DEL DERECHO INDÍGENA

Las nuevas normas constitucionales que incorporen los derechos de los pueblos indígenas tendrían que constituirse en palanca para promover un derecho de naturaleza pluricultural que evite la tentación de segregar y marginar a estas colectividades a través de normas y mecanismos apartados de la sociedad global.

En este sentido, resulta importante precisar:

- 1) El *status* de la nueva normatividad. Definir, muy claro, si se trata de un derecho subordinado o uno soberano en su esfera de acción y competencia.
- 2) La fuente u origen del derecho. Definir si es un derecho «nuevo», creado y otorgado por el estado, como una concesión, o si es

se s
indí
la a
con
pro
ñala

L
a
p
c
l
t
n
s
d
ir
tu

3)

¹⁶ Inf
nació
a 4. 1

uno inherente, histórico y, por lo tanto, reconocido en atención a que es anterior a la creación del estado actual. Esto tendría múltiples implicaciones; por ejemplo, en caso de conflicto, para la definición de los territorios ancestrales.

A este respecto, en el informe conocido como Martínez Cobo, se sostiene que una característica fundamental de los pueblos indígenas es la continuidad histórica con los territorios que ocupan en la actualidad, pese a cualquier enajenación que se hubiese realizado con anterioridad (consideración que se retoma en el art. 27 del proyecto de declaración que prepara la ONU). Dicho informe señala:

Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el territorio de un país, total o parcialmente, en el momento en que llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico, provenientes de otras partes del mundo y que los dominaron y los redujeron por medio de la conquista, asentamiento u otros medios a condición no dominante o colonial. Viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora bajo una estructura estatal en que se incorporan, principalmente, características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población¹⁶.

- 3) La naturaleza. Deberá definirse el carácter colectivo de estos derechos y el reconocimiento de los pueblos indígenas como titulares de los mismos para que a partir de ellos se puedan garantizar los de tipo individual para sus miembros.

¹⁶ Informe preparado por el relator especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, José R. Martínez Cobo (E/CN: 4/Sub.2/1986/7 y add.1 a 4. L. 566, pág. 34)

- 4) Los límites. Se definirá si estos derechos deberán respetar los fundamentales y se mantendrán dentro del estado nacional.

La precisión de estos aspectos permitirá sustentar el derecho a la autodeterminación y al ejercicio de la autonomía y el autogobierno para los pueblos indígenas en el marco del estado de la pluriculturalidad.

PUEBLOS INDÍGENAS COMO SUJETOS DE DERECHO

En la visión clásica, el concepto de pueblo coincide con el elemento físico —individuos que forman el pueblo—, al cual se le reconoce por ordenamientos estatales y por derechos y deberes que califican el *status* de ciudadano. No se plantea que este concepto concuerde con el ámbito del derecho público internacional y que para el derecho interno un pueblo, por ejemplo el mexicano, pueda albergar a diversos pueblos.

Cuando se habla de los destinatarios de la protección, preservación, desarrollo y promoción de derechos indígenas, de inmediato se plantea la interrogante acerca de cómo definir quiénes son indígenas, problema resuelto internacionalmente y, en concreto, en el Convenio 169 de la OIT, que dicta obligaciones para el estado mexicano (art. 1):

1. El presente convenio se aplica:
 - a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos, total o parcialmente, por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.
 - b) los pueblos son considerados indígenas por el hecho de descender de comunidades que habitaban en el país o en una

región geográfica a la que pertenecía el país en la época de la conquista, de la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales. Cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.
3. La utilización del término «pueblos» en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional¹⁷.

En este caso, la definición del sujeto está clara; en este artículo, no se dejó a los estados miembros de la OIT, que ratificaron el convenio, la facultad de decidir qué entenderían por pueblos. El numeral tres aclara lo que ha sido preocupación fundamental de los estados: el uso del término «pueblos» no significa, de manera alguna, autodeterminación política ni separación del estado nacional. Por otra parte, el artículo cuarto constitucional recupera el uso de la expresión «pueblos indígenas».

Hasta aquí, nos atenemos al concepto del Convenio 169 por constituir una obligación jurídica para el estado mexicano. Sin embargo, debemos anotar que en el seno de la ONU, la definición del concepto de pueblo indígena es un tema abierto a debate en el contexto de la elaboración de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas.

¹⁷ La presidenta-relatora del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, Érica Irene Daes, presentó una nota en torno a los criterios que podrían aplicarse al examinar el concepto de pueblos indígenas en su 13º periodo de sesiones (24-28 jul, 1995). Sugirió considerar las propuestas del Informe Martínez Cobo, el artículo primero del Convenio 169 de la OIT y los elementos que estableció el Mundial en su directriz operacional 4.20 en 1991 (E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/3).

Banco Mundial, *Operational Directive 4.20*, sep, 1991

Respecto al concepto de pueblo indígena es necesario fortalecer el criterio de autoidentificación que si bien tiene un origen histórico previo a la constitución de los llamados estados nacionales, se ha dicho, y con razón, que

No es un problema de historia; no vamos a hacer la arqueología de los pueblos y recurrir para ello a los especialistas en culturas precolombinas; ¿por qué establecer parámetros absurdos de identificación colectiva? En esa lógica, los mestizos más difícilmente podrían responder a la categoría de habitantes originales. Se creen a salvo, porque han creado la ficción de que su existencia deriva de la constitución de los estados nacionales¹⁸.

AUTONOMÍA INDÍGENA Y SOBERANÍA

Un atributo del estado es la «soberanía» suprema, originaria e incondicionada por otros poderes; todo lo cual supone la cualidad del origen del estado, en cuanto a que éste se considera como ente capaz de autojustificarse y, por ende, no deriva de otro ente. Es claro que su no derivación y su origen han de entenderse en sentido jurídico y no histórico, en cuanto a que, históricamente, son numerosos los ejemplos de estados que derivan de un acto de voluntad de otras naciones (concesión unilateral de independencia o determinación que viene de un tratado internacional)¹⁹.

También, este concepto tiene su correlato en el ámbito internacional, mientras que la soberanía interna del estado se articula en cierto número de «potestades soberanas», que tienen por objeto las homónimas actividades de los órganos que ejercen el poder: legislati-

¹⁸ Ian Chambers, citado en la presentación del libro *Derecho indígena*, AMSU-INSI, 1997.

¹⁹ Giuseppe de Vergottini, *Derecho constitucional comparado*, Espasa-Calpe, México, 1985.

vo, ejecutivo y judicial, y que se expresan de acuerdo con la forma de gobierno establecida: federal o centralista. El primer órgano se ocupa, según un criterio material, en la producción de normas; el segundo, de conseguir finalidades concretas colectivas; y el tercero, de asegurar el respeto y la reintegración de las normas violadas, especialmente en casos de conflictos de intereses entre sujetos.

Recordemos que el concepto de soberanía, en el sentido tradicional y clásico, se refiere a la soberanía externa frente a otros países. Es importante comentar estos aspectos a fin de colocar el debate en sus justos términos. El Convenio 169 de la OIT y el documento que contiene los Acuerdos de San Andrés²⁰ presuponen la inserción de nuevos derechos en el marco del estado nacional, y plantean la reforma de éste para dar cabida en el orden jurídico al concepto de pluriculturalidad. Ello entraña reconocer que, además de los derechos relativos a las personas, existen derechos colectivos relativos a un nuevo sujeto de derecho llamado «pueblo indígena».

El Convenio 169 de la OIT si bien no establece, de manera explícita, el derecho a la libre determinación, sí lo presupone, al señalar, desde su inicio, la necesidad de que los pueblos controlen sus instituciones propias dentro del marco del estado en que viven; también, asienta los principios de participación y consulta en la toma de decisiones y el control «hasta donde sea posible» sobre su desarrollo social y cultural. Esta normatividad internacional ha sido asumida por nuestro país, al ratificar dichos instrumentos jurídicos.

El ejercicio de este derecho fundamental está relacionado con la demanda de autonomía y autogobierno como condiciones básicas para el desarrollo de los pueblos indígenas. La autonomía y el autogobierno no son otra cosa que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales de acuerdo con la cultura y bajo unas reglas pactadas

²⁰ Acuerdo sobre derecho y cultura indígena, Ejército Zapatista de Liberación Nacional y Gobierno Federal, 16 feb, 1996, y memoria sobre la consulta nacional realizada por los poderes ejecutivo y legislativo, may, 1996

con el estado, que dan contenido a la autonomía, es decir, se trata de la posibilidad de que se reconozca el sistema de regulación y sanción que han venido aplicando los pueblos indígenas.

En el caso de América Latina, y en particular en nuestro país, no se ha planteado la intención de los pueblos indígenas de separarse de los estados nacionales. Lo que exigen es el reconocimiento a sus derechos históricos como pueblos; demandan que el perfil de nuestras naciones refleje a todo nivel la diversidad cultural, entendida ésta en el más amplio sentido, donde cultura comprende maneras diferentes de organización social, económica, política y de administración de justicia y de valores, así como cosmovisión y relación con la naturaleza diversas.

Mucho se ha señalado en el sentido de que la autonomía indígena generaría la balcanización del país; baste recordar que ésta se refiere a la fragmentación de determinadas entidades continentales en unidades políticamente diferenciadas. Este proceso ha estado muy ligado a la descolonización, cuyos efectos en términos de las creaciones de pequeños estados nuevos y frágiles han dado lugar a otros procesos de dominio por parte de potencias poderosas que se insertan en los estados formalmente libres, pero económicamente dependientes.

Llama la atención que uno de los aspectos más destacados, como el gran peligro, de la propuesta indígena en materia constitucional sea la interpretación de la posible ruptura de la unidad nacional y de la soberanía; sin embargo, poco se ha analizado acerca de la necesidad de que la reforma indígena camine de la mano con el fortalecimiento del federalismo, entendido en su significado más profundo: el constitucional, el que está formado en ese plano y que fue producto de enconadas contiendas en el México del siglo XIX; aquél que sigue como asignatura pendiente en el logro de un auténtico estado de derecho. Las preocupaciones que con escándalo se aducen en nombre de la nación entrañan el temor de que la sociedad asuma en serio la práctica del sistema federal constitucional y el ejercicio de la soberanía.

nía interna de las entidades federativas, y se retome, para el caso del municipio, la vieja demanda de fortalecer sus facultades y competencias.

En el marco del federalismo constitucional, se pueden encontrar espacios de confluencia para la identidad pluricultural de la nación. Si bien, como hemos anotado, los consensos alcanzados en los Acuerdos de San Andrés no implican territorializar la autonomía, la Constitución otorga facultad al Congreso de la Unión para «admitir nuevos estados en la Unión Federal» (art.73, frac. I), «formar nuevos estados dentro de los límites de los existentes (para lo cual establece requisitos)» (art.73, frac. III) y «arreglar, definitivamente, los límites de los estados, determinando las diferencias que entre ellos se susciten sobre las demarcaciones de sus respectivos territorios»²¹. También, encontramos que las constituciones locales establecen la posibilidad y el procedimiento de la remunicipalización; entonces, podemos preguntarnos si desde la perspectiva oficial, ¿es anticonstitucional pedir que se aplique la Constitución?

A efecto de ilustrar la demanda indígena, es conveniente citar los aspectos centrales que han sido planteados para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas, el derecho a la libre determinación en el marco del estado nacional y, como expresión de ésta, la autonomía:

- a) Ejercer el derecho a desarrollar sus formas específicas de organización social, cultural, política y económica
- b) Obtener el reconocimiento de sus sistemas normativos internos para la regulación y la sanción, en tanto no sean contrarios a las garantías individuales y a los derechos humanos, en particular, los de las mujeres
- c) Acceder, de mejor manera, a la jurisdicción del estado

²¹ Estas facultades tienen sus antecedentes en las constituciones federalistas de 1824 y 1857.

- d) Acceder, de manera colectiva, al uso y disfrute de los recursos naturales, salvo aquéllos cuyo dominio corresponda a la nación
- e) Promover el desarrollo de los componentes de su identidad y patrimonio cultural
- f) Interactuar en los niveles de representación política, de gobierno y de administración de justicia
- g) Concertar con otras comunidades de sus pueblos o de otros la unión de esfuerzos y coordinación de acciones para la optimización de sus recursos, para el impulso de sus proyectos de desarrollo regional y, en general, para la promoción y defensa de sus intereses
- h) Designar, con libertad, a sus representantes comunitarios y a los que están en los órganos de gobierno municipal en conformidad con las tradiciones propias de cada pueblo
- i) Promover y desarrollar sus lenguas, culturas, costumbres y tradiciones políticas, sociales, económicas, religiosas y culturales

Como vemos, este conjunto de elementos no suponen afectación de la soberanía estatal; sin embargo, uno de los argumentos más reiterados en contra del derecho indígena es el que dice que se podría vulnerar la integridad del estado, la unidad de la nación y su soberanía.

La demanda de autonomía no implica separatismo. Los indígenas quieren ser mexicanos, pero sin sacrificio de su ser indígena. Siendo evidente que no se cuestiona el dominio eminente del estado sobre el territorio nacional, en el fondo se utiliza, casi de manera escandalosa, este argumento para negar el derecho a la autonomía.

AUTONOMÍA Y TERRITORIALIDAD

Hablar de territorio en cuanto elemento constitutivo del estado, significa señalar el ámbito estatal dentro del cual se mueve el pueblo y

donde está vigente el ordenamiento jurídico estatal y, al mismo tiempo, un particular objeto físico del poder estatal con relevancia diversa en el ámbito internacional e interno. En este último caso, se ubica el concepto de territorio indígena como el hábitat en el cual se desarrolla la cultura de cada pueblo, independientemente de que exista o no continuidad territorial.

Recordemos que uno de los derechos colectivos inherentes a la vida de los pueblos indígenas es el relativo al territorio y el acceso al uso y disfrute de sus recursos naturales. El territorio es un concepto clave en la delimitación y reconocimiento de los derechos de estos pueblos; se refiere al espacio geográfico que se encuentra bajo la influencia histórico-cultural y al control político de un pueblo, lo que permite tomar decisiones en lo relativo al conjunto de los recursos naturales para definir cómo se usan y cómo se dispone de ellos. Ya hemos señalado que estos pueblos cuentan con conocimientos ancestrales y que el territorio está asociado a su vida ritual, creencias y lugares sagrados; incluso, su organización social se relaciona con la ocupación y distribución adecuada de los recursos naturales. Es importante aclarar que la territorialidad no es un derecho meramente simbólico o espiritual: al tener esta dimensión lo tiene, ante todo, material.

Este concepto está definido en el párrafo 2 del artículo 13 del Convenio 169, que señala que la utilización del término «tierras» deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados «ocupan o utilizan» de alguna manera. La propiedad y posesión se refiere, por tanto, a las tierras y no al territorio; ocupación y utilización es sinónimo de uso y disfrute. Siendo éste el significado del territorio para la preservación y el desarrollo de los pueblos indígenas, resulta clara su distinción con la mera tenencia de la tierra. Existe una fragmentación legal en cuanto a recursos naturales, mientras que los pueblos los asumen de manera integral. Así, encontramos la Ley Agraria, por un

lado, y la Minera y Forestal, la de Aguas y la de Equilibrio Ecológico, por el otro.

Reconocer la autonomía, como un derecho colectivo de rango constitucional, cuyo sujeto es el pueblo indígena, requiere de una noción flexible de territorialidad, que implica continuidad o discontinuidad, permanencia o movilidad. Ésta puede ser una alternativa ante la inviabilidad política de lograr el reconocimiento absoluto de los territorios históricos, dada la situación actual, donde dichos territorios han sido ocupados o sobrepuestos con sujetos de derecho distintos a los originales, los cuales han creado o adquirido derechos sobre los mismos. Podríamos sustentar la preminencia del derecho de los pueblos indígenas, pero ello no superaría el peligro de una confrontación civil.

La autonomía que reclaman los pueblos indígenas se sustenta en el derecho a la libre determinación, establecido en el Pacto Internacional de Derechos Políticos y en el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU. Es la autonomía un derecho que puede garantizar la libre determinación en el marco del estado nacional; expresión que indica inclusión y no exclusión, participación y no reservación.

Esto nos permite caracterizar a la territorialidad como:

1. El espacio para el ejercicio del derecho a la autonomía a fin de garantizar el fortalecimiento y desarrollo de los pueblos indígenas en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales. Es decir, la territorialidad se reconoce por el estado a partir de sus facultades soberanas y con base en el espíritu del Convenio 169 de la OIT, como un elemento consustancial al reconocimiento del derecho a la autonomía.
2. Se refiere a los territorios que en la actualidad ocupan los indígenas, lo cual incluiría, también, aquellos espacios donde parte

significativa de estos pueblos se ha asentado de manera permanente (los migrantes en Baja California, por ejemplo).

3. La territorialidad se ejerce en el marco del estado nacional (es decir, con apego a las normas que acotan este derecho) por estar reservada a la nación de manera exclusiva, como es el caso del subsuelo, limitante explícitamente contenida en el Convenio 169 de la OIT (art. 15, párr. 2).

LA JURISDICCIÓN INDÍGENA COMO EXPRESIÓN DEL PRINCIPIO DE PLURALIDAD JURÍDICA

Pretendo analizar las implicaciones del principio de pluralidad jurídica a fin de ofrecer reflexiones acerca de su relación con la jurisdicción indígena y con los problemas para su ejercicio y su reconocimiento en el complejo proceso hacia un nuevo orden jurídico que exprese la pluriculturalidad.

Es común que el discurso desde el estado plantee que las normas de derecho indígena deben «armonizarse» con la Constitución; con ello, el mensaje implícito es que la carga de la armonización corre a cuenta de los conceptos sustantivos del derecho indígena. Por ejemplo, para no afectar o contradecir al orden jurídico, no hablamos de jurisdicción para pueblos indígenas, sino de «sistemas normativos» o de «consideración de usos y costumbres al dictar resoluciones jurídicas». De esta manera, la «armonización» consiste en reducir la jurisdicción indígena a la simple resolución de asuntos menores: «el robo de gallina» al que hemos hecho mención en otros trabajos.

En síntesis, armonizar para trivializar cuando normalmente la armonización no se hace en los principios constitucionales, sino en su reglamentación. Es clara la resistencia a ubicar al derecho indígena como una suerte de derecho constitucional de la pluriculturalidad. Una concepción así llevaría a revalorar a la pluriculturalidad misma y

a rebasar su sentido «folclorista» restringido que, en materia de «costumbres», pretende enlistarla y «codificarla» como antes se hacía con las fiestas o los trajes, promoviendo ahora una variante que podemos considerar «folclorismo jurídico».

Resulta necesario precisar en qué consistiría este principio y cuál sería su relación con la jurisdicción indígena. El asunto no es trivial, debemos abordarlo o, en todo caso, intentar su precisión toda vez que puede tocar extremos. Si lo asumimos como el reconocimiento a tantos órdenes jurídicos como pueblos indígenas existen, estamos presuponiendo que la relación de los pueblos indígenas con el orden jurídico nacional es, en todos los casos, impuesta y que su ideal es vivir en sus dinámicas internas con escaso o nulo contacto con el orden jurídico nacional. Por otra parte, con esta posición estaremos suscribiendo la tesis de que debe existir una normatividad para indígenas y otra para los que no lo son, con lo cual pierde sentido la argumentación en torno a la necesidad de promover la modificación de la naturaleza misma del orden jurídico y la reforma del estado.

Es necesario subrayar que tratándose del orden jurídico de la pluriculturalidad estamos frente a un proceso político que expresa al movimiento de los pueblos indígenas y a sus reivindicaciones en materia de reconocimiento de derechos anteriores a la creación misma del estado. Al mismo tiempo, nos encontramos ante el desafío de cuestionar los principios del orden jurídico excluyente de la diversidad, el cual cada vez con mayor frecuencia demanda nuevas categorías y conceptos; también, dicho sea de paso, una exigencia de todos, del conjunto de la sociedad, es una profunda transformación ética e ideológica, que nos permita combatir las caras de la discriminación hacia los pueblos indígenas y el racismo, del cual hemos sido partícipes.

En este proceso y con el interés de dar cuenta de situaciones que no se han visto reflejadas en el orden jurídico, hemos recurrido a conceptos que, en última instancia, continúan subordinando al derecho

indígena. Es el caso de la utilización de las expresiones «usos y costumbres», «costumbre jurídica» e incluso «derecho consuetudinario».

En contraste, el concepto de «pluralismo legal» se ha utilizado con el ánimo de romper con la visión de las expresiones mencionadas y de promover el reconocimiento de sistemas alternativos al del orden jurídico nacional; incluso dicho concepto se ha relacionado con experiencias no indígenas de resolución alternativa de conflictos como una respuesta a la ineficacia de los sistemas nacionales de administración de justicia. La tesis implícita de esta posición es que, ante la crisis del estado, requerimos menos estado y más sociedad en lugar de plantear la necesidad de su profunda reforma. Así, de manera mecánica, vemos que se ha puesto atención al sistema normativo de resolución de conflictos del medio indígena, suponiendo que se trata de una simple jurisdicción en el sentido que la entiende el derecho tradicional, y olvidando que en el medio indígena se resuelven los conflictos como uno más de los múltiples factores que integran a una cultura y una identidad y que el indígena que acepta los veredictos de la jurisdicción indígena lo hace por la previa e histórica voluntad de mantenerla.

De esta concepción proviene la confusión entre pluralismo jurídico y jurisdicción indígena, en la cual pluralismo jurídico significa asumir la diversidad de los sistemas de resolución de conflictos. Con ello, se reducen las potencialidades de un principio que debe permear todas las disposiciones jurídicas del orden nacional que se reconozca pluricultural.

JURISDICCIÓN INDÍGENA, RECONOCIMIENTO A SISTEMAS NORMATIVOS DE RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS INTERNOS

Contrariamente a su caracterización como «costumbre jurídica», «usos y costumbres» o «derecho consuetudinario», estos sistemas normati-

vos cuentan con elementos fundamentales. Afirmar que existe derecho indígena significa reconocer sus principales componentes:

- a) Existen órganos, por lo general pluripersonales en cada pueblo, con facultades expresas y reconocidas por el propio pueblo. En nuestro país, encontramos este espacio en el sistema de cargos ahora estratégicamente relegado al ámbito aparentemente religioso, donde ya se presentan serias contradicciones; recuérdese el caso de las expulsiones en Chiapas por motivos en apariencia religiosos y uno de cuyos trasfondos está en la crisis de cohesión y consenso en los mecanismos de control social propios de las poblaciones indígenas.
- b) Los indígenas tienen reglas de conducta de cumplimiento obligatorio, las cuales han sufrido variaciones y adaptaciones, pero son asumidas con cierto grado de consenso por los pueblos en su compleja relación con un estado y una sociedad que los ha ignorado y que les ha infiltrado el componente de deslegitimación, al considerar que el derecho válido es el de afuera y que el de adentro sería el ilegal. Esta dicotomía ha originado numerosos conflictos, crisis y excesos en las comunidades, los cuales en ocasiones atentan contra los derechos humanos universales.
- c) En este derecho también existen normas de coacción y sistema de sanciones que, en general, ha mantenido el objetivo de reconducir y reintegrar a la colectividad al individuo transgresor de las normas comunitarias.
- d) Son normas cuya flexibilidad está muy relacionada con su naturaleza oral; además, contienen principios generales sobre los que se resuelven conflictos concretos. La falta de codificación y su naturaleza de principios generales han permitido acumular una enorme experiencia y habilidad para aplicar y mantener las normas propias.
- e) Este sistema de administración de justicia puede considerarse como base de instancia final en casos menores y de primera

instancia jurisdiccional en casos graves, dejando a las autoridades externas la posibilidad de resolver en apelación siempre y cuando se introduzcan reformas que permitan la consideración de los elementos culturales que incidieron en los hechos materia del litigio, como uso del traductor en lengua indígena, peritajes de autoridades tradicionales, testimoniales de la comunidad, entre otros.

Se habla, con gran preocupación, que estas propuestas implican una reforma al poder judicial o que se trata de un poder judicial indígena; quienes así lo consideran olvidan que el aparato de administración de justicia está, en la actualidad, en una de sus crisis más profundas, que sus propósitos de impartir justicia no han sido alcanzados, que, tratándose del ámbito penitenciario, los resultados han sido contrarios a la readaptación a la sociedad y que sobre todo en el caso de los indígenas su paso por la cárcel ha sido, históricamente, un camino sin retorno a la comunidad. Hay voces que consideran que se debe ser profesional del derecho para administrar justicia y se olvidan que, hasta ahora, nuestro orden jurídico constitucional no ha pedido tal requisito a los encargados de hacer las leyes, es decir, se puede ser miembro del Congreso de la Unión, diputado y senador, sin habilidades profesionales expresas en la ciencia jurídica y desde ahí modificar la Constitución. Sin embargo, no se puede ser juez en la comunidad con jurisdicción y competencia jurídicamente reconocidas por más que exista una experiencia histórica que valida dicha práctica.

Con base en lo señalado, parecería conveniente el reconocimiento constitucional al derecho indígena y a su sistema normativo; con ello si bien se establecería una excepción al artículo 21 constitucional, que señala: «la imposición de las penas es propia y exclusiva de la autoridad judicial», ésta se justifica en razón de que la autorregulación no se refiere sólo a conflictos internos, sino a todo el espacio comunitario,

lo que ha sido y es elemento fundamental para la supervivencia de estos pueblos. El reconocimiento constitucional otorgaría validez jurídica a las decisiones comunitarias y estatus de derecho público, con lo cual quedaría claro que la justicia indígena no es una entre particulares, como se ha señalado.

Ahora bien, somos conscientes de que no se puede dotar de jurisdicción ilimitada a comunidades con diferente grado de cohesión y distinto nivel de legitimidad en la práctica de normas comunitarias. Se debe regular el ejercicio del poder jurisdiccional comunitario para prevenir y sancionar los casos de violaciones a los derechos individuales, que no han sido históricamente consustanciales a los pueblos indígenas y que cuando se han presentado han sido resultado de las crisis de sus mecanismos de cohesión y control social en un marco creciente de escasez de recursos; los ha generado el propio vacío constitucional y la ausencia de reconocimiento como pueblos.

A este respecto, es necesario señalar que el capítulo del Convenio 169 que aborda el tema, lo hace desde el punto de vista de esta segunda situación, es decir, sugiere normas posibles para hacer más efectivo el acceso de los indígenas a la jurisdicción del estado, y señala que deberán tomarse en consideración las costumbres o preferirse los mecanismos de sanción propios de las comunidades, entre otras consideraciones, pero no asume que un estado de derecho moderno debería incluir, en toda implicación, la posibilidad de otorgar jurisdicción a los pueblos indígenas desde la base, desde el plano comunitario.

La regulación de los sistemas normativos indígenas se haría conforme a los siguientes criterios:

- a) Las comunidades acreditarían a sus autoridades ante el municipio, las demás instancias y niveles de gobierno y las autoridades judiciales correspondientes.
- b) Ámbito espacial y material de competencia en asuntos de interés colectivo o de naturaleza pública. Las comunidades in-

c)

d)

e)

f)

dígenas, a través de sus autoridades, resolverían los conflictos que se presenten en su ámbito espacial, sean o no indígenas los involucrados cuando se trate de conflictos que afectan, de manera directa, el interés colectivo, salvo que dichas autoridades decidan trasladarlos a las autoridades externas que correspondan en razón de la materia de que trate el conflicto o en razón de que se consideren delitos tipificados como graves.

- c) Opción de jurisdicción en asuntos individuales o privados. Si se trata de conflictos que afectan intereses individuales de las partes sean o no indígenas y de hechos que tuvieron lugar en la comunidad, se entenderá que optan por la instancia indígena, al solicitar su intervención, y que se obligan a acatar la resolución correspondiente. Las autoridades decidirán, en todo caso, si aceptan la intervención en este tipo de conflictos o si lo remiten a la autoridad externa.
- d) Las resoluciones comunitarias internas tienen el nivel de primera instancia, y se presume su carácter de cosa juzgada si en un plazo determinado no se presenta inconformidad con ellas ante las autoridades competentes, según la materia de que se trate.
- e) En todos los casos, se conserva la posibilidad de apelación. Los tribunales ordinarios de primera instancia, según la materia de que se trate, sustanciarán, en calidad de apelación, las causas que en un plazo determinado les remitan los inconformes con una resolución comunitaria. La autoridad judicial deberá trasladarse a la comunidad donde sucedieron los hechos para recoger testimonios de manera directa, y obtener la declaración de las autoridades indígenas, a la que se le dará el carácter de «informe justificado».
- f) Los asuntos o conflictos internos que deriven en delitos graves se juzgarán fuera de la comunidad. Existen razones para esta limitación:
- Las comunidades indígenas tradicionalmente han transferido ese tipo de asuntos en virtud de que, por lo general, va

precedido de una secuencia de conflictos previos, en los cuales se ha intentado conciliar y no se ha logrado restablecer la cohesión social. La reincidencia es un factor que se castiga con gran severidad, porque suele evidenciar desconocimiento o rebeldía a la estructura de gobierno en una comunidad.

- En la actualidad, hay problemas muy graves que están penetrando a las comunidades, como los delitos contra la salud. Las autoridades indígenas han expresado que corresponde al estado enfrentar estas situaciones, y brindar protección a las comunidades, siempre de común acuerdo con las autoridades de estos lugares.
- g)* Cuando se trate de conflictos que involucren a una o más comunidades de uno o más municipios, se establecerá un jurado colegiado con representación de las autoridades de todas ellas, siempre que se trate de conflictos que involucren el interés colectivo de uno o más pueblos indígenas.
- h)* Obligación de no evitar la instancia comunitaria cuando se trate de un conflicto colectivo que se presente de manera directa ante un tribunal externo, sin que la comunidad lo haya conocido o decidido declinar la competencia. En ese caso, la autoridad externa deberá declararse incompetente para que se reponga la instancia comunitaria.
- i)* Delegación de competencia en favor de la comunidad por parte de autoridades externas. En ciertos casos de delitos graves, como el homicidio imprudencial, se podrán delegar a la comunidad siempre que ésta manifieste su acuerdo o así lo solicite.
- j)* Recurso de revisión para las autoridades comunitarias frente a la instancia superior que hubiese desechado o modificado su resolución comunitaria. Éste sería uno de los efectos del reconocimiento de la comunidad indígena como entidad de derecho público y daría personalidad jurídica para representarla.

El espíritu de este conjunto de reflexiones y propuestas, que demandan discusión, es colocar a la iniciativa del lado de los pueblos indígenas para que ellos definan si participan en ella o no (con sus modalidades). No debemos perder de vista que este proceso de juridicidad pretende contribuir al fortalecimiento de los pueblos indígenas y, con ellos, de la nación a la que aspiramos con un estado de derecho que reconozca, propicie y promueva la pluriculturalidad.

DERECHO INTERNACIONAL Y DERECHO INTERNO: CONVENIO 169 DE LA OIT

En la arena del debate relativo a estos temas, se olvidan, con frecuencia, las importantes distinciones existentes entre el derecho público interno y el derecho internacional público. A partir del concepto de soberanía del derecho internacional clásico, se deduce la prohibición de inmiscuirse en los asuntos internos de un estado internacionalmente reconocido. En la carta de Naciones Unidas, se establece esta prohibición, pero con ella entra en conflicto el desarrollo de la protección internacional de los derechos humanos. El principio de no intervención ha sido vaciado, ante todo, por la política de derechos humanos de los últimos decenios.

En la actualidad, el único instrumento internacional vigente es el Convenio 169. Su impacto no se ubica sólo en el ámbito del derecho interno, sino que tiene una dimensión de obligación normativa en el derecho internacional. Su ratificación implica la obligación de que el estado firmante cumpla con todas sus disposiciones y asegure que en el orden jurídico interno no haya leyes en contra. Esto incluye a la Constitución. Es decir, el orden interno debe adaptarse a la normatividad internacional y no a la inversa. Es novedoso, y se está sustentando en la ort, que si el Convenio 169 es una norma que protege los derechos humanos pueda aplicarse en los estados que no lo

han ratificado. Esta tesis aún no tiene formalización en el derecho internacional.

Por otra parte, se plantea, cada vez con mayor frecuencia, la necesaria conexión del derecho internacional con el derecho interno y las implicaciones políticas y económicas derivadas del reconocimiento al derecho indígena como parte del sistema de derechos humanos. Se trata de la regla de interconexión, como principio emergente del derecho internacional, según la cual cualquier omisión respecto a la normatividad internacional puede legítimamente justificar sanciones internacionales en otros campos o sectores. De ahí la necesidad de distinguir entre los efectos de un acto en derecho interno y los que tiene el mismo hecho en derecho internacional, ya que los sujetos son diferentes y el marco también es distinto. Así, se abre paso la propuesta del cumplimiento de normas internacionales de derechos humanos como un referente de legitimidad para el conjunto de los instrumentos y organismos internacionales.

Dentro de las posibilidades que ofrece el Convenio 169, encontramos que su ratificación produce efectos jurídicos inmediatos para el orden interno en casi todo el sistema constitucional latinoamericano. Esta implicación, en términos del proceso de juridicidad, significa un avance, porque, como ya señalamos, en este instrumento se asumen conceptos básicos relativos al ámbito de los derechos colectivos frente a la hegemonía de los derechos individuales. De esta naturaleza es el sujeto de derecho: el pueblo indígena se define en atención a su origen histórico y a la persistencia de todas o parte de sus instituciones sociales, culturales y políticas, destacando en el principio básico de la autoidentificación. Asimismo, establece que el concepto de tierras debe comprender al de territorio, entendido como el hábitat. Sus limitaciones están dadas por la naturaleza de un Convenio que, siendo internacional, debe perfilar criterios tan generales que permitan su adaptación a las situaciones de los países integrantes de la OIT.

El Convenio 169 ha sido ratificado en este orden: Noruega (1990), México (1990), Colombia (1991), Bolivia (1991), Costa Rica (1993), Paraguay (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Dinamarca (1996), Guatemala (1996), Holanda (1998), Fiji (1998) y Ecuador (1999). Argentina y Austria lo confirmaron, pero no lo han depositado en la OIT.

La aplicación del Convenio ha sido muy errática y enfrenta resistencias en los países que lo han corroborado, frente al creciente proceso de apropiación política por parte del movimiento indígena, que demanda su concreción. Un indicador de estas diversas posiciones lo encontramos en nuestro país: México fue el primero de América Latina que lo ratificó²² cuando aún no se reformaba su Constitución para incluir la pluriculturalidad, motivado por un afán coyuntural de recuperar terreno e imagen frente a la inminente celebración del «quinto centenario» y por el propósito de preparar las condiciones ante el Congreso de la Unión para que aprobara la iniciativa de reforma constitucional que se venía discutiendo desde un año antes y que el ejecutivo envió el 7 de diciembre de 1990. Así, sin consultas a los interesados, el Senado de la República dictaminó que «el presente Convenio no contiene disposición alguna que contravenga nuestro orden constitucional ni vulnere la soberanía nacional».

Falta mucho por alcanzar para el pleno cumplimiento del Convenio. Hasta ahora, el gobierno federal ha fijado la posición de informar a la OIT a partir de los programas gubernamentales, sin profundizar el marco constitucional y legal y sin establecer mecanismos reales de consulta y participación en abierta violación al Convenio 144 de la OIT, también ratificado por nuestro país, que establece la consulta tripartita entre representantes del gobierno, de los empleadores y de los trabajadores sobre las memorias de aplicación de los convenios (art. 5, inciso d).

²² Dictamen de la comisión de Relaciones Exteriores, 2ª sec. (26 jun, 1990), formalizado el 3 de agosto de 1990 y registrado el 4 de septiembre de 1990

La lectura de las memorias enviadas a la OIT por el gobierno mexicano nos ofrece un retrato fiel de la política indigenista, que ubica a los pueblos indígenas más como objetos de asistencia social que como sujetos de derecho. A ocho años de la vigencia del Convenio 169, no han modificado dicha política, diseñada conforme al contenido del paternalista Convenio 107, que fue sustituido por el 169.

Para analizar las posibilidades de aplicación del referido Convenio, hay que distinguir la dimensión de su impacto en el derecho internacional frente a la relativa en el derecho interno. En el primer plano, encontramos que la OIT tiene sus mecanismos de control y que su propia constitución establece las posibilidades de entablar una queja o una reclamación por su falta de aplicación.

Dichos mecanismos tienen limitaciones, en virtud de que, no obstante su integración tripartita (empleados, patrones y estados miembros), el organismo internacional responde, en última instancia, a las posturas y presiones de los estados miembros.

Dos ejemplos significativos de dicha postura los encontramos en la referencia que en junio de 1998 hizo el comité encargado de abordar la reclamación de la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas al Consejo de Administración de la OIT para que se declarara terminado el procedimiento:

El comité no pretende pronunciarse sobre la resolución de conflictos individuales sobre las tierras en virtud del Convenio, ni hacer recomendación al Consejo de Administración en este sentido. El comité considera que su cometido fundamental consiste, más bien, en asegurarse de que se han aplicado los medios apropiados para la resolución de estos conflictos y de que se han tomado en consideración los principios del Convenio y no en tratar los problemas que afectan a los pueblos indígenas y tribales.

Así, de tajo, el comité asumió la validez de la argumentación formal que presentó el gobierno mexicano y no dio oportunidad a que dicha

información fuese contrargumentada por los reclamantes. Aunado a este planteamiento oficial, funcionarios de la OIT expresaron que en la medida en que se entablen reclamaciones de este tipo más complicado será presionar al gobierno mexicano acerca de la situación de dichos pueblos.

Sin embargo, el derecho internacional no se agota en los mecanismos internos de la OIT. Existe el derecho de los tratados y el Convenio de Viena, ratificado por nuestro país. Dicho Convenio establece en su artículo 27 que una parte no podrá invocar las disposiciones del derecho interno como justificación para el incumplimiento de un tratado. También, existe en el artículo 29 de la Convención Americana de Derechos Humanos la disposición de que deberá considerarse el contenido de otros tratados celebrados por el país signante de la Convención (lo cual puede utilizarse ahora que se aceptó la jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos). Ahí, se puede alegar el contenido del Convenio 169 de la OIT o del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos bajo el principio jurídico de interconexión y de universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos.

La otra dimensión que debe analizarse es la del impacto del Convenio 169 en el derecho interno. Conforme al artículo 133 constitucional, su ratificación lo hace formar parte de la ley suprema, lo cual implica que tiene el mismo rango que el resto de la legislación federal emanada de la Constitución y que las legislaciones estatales deberán atenerse a su contenido.

En la jerga jurídica, esto se traduce en las expresiones de *si* es autoaplicativo o heteroaplicativo. Al respecto, cabe señalar que, conforme al Convenio de Viena, el Convenio 169 debe aplicarse sin mediación. Ahora bien, esto es válido para el documento y, en especial, para su capítulo de tierras y territorios, redactados en términos dispositivos a diferencia de otras normas, cuyos textos establecen la obligación de tomar medidas legislativas.

Por último, en los entretelones de la confrontación política con el gobierno federal, se ha planteado la preocupación en lo tocante a la posibilidad de que el Convenio 169 sea denunciado y, con ello, deje de tener vigencia en nuestro país. Los 10 años reglamentarios para promover tal medida, previa consulta a las otras partes integrantes (Convenio 144, art. 5), se cumplieron el 5 de septiembre de 2001.

En conclusión, dicha problemática nos dice que debemos superar la fase de utilización política programática, que ha sido muy importante, y pasar a la judicialización del contenido del Convenio, es decir, a su utilización en juicios. No hay jurisprudencia al respecto, salvo una sentencia, en la cual un magistrado del tribunal unitario agrario en el estado de Chiapas decidió enfocarse en su particular interpretación del mandato del Convenio para desatar un proceso de conciliación comunitaria, promovido desde el aval de su autoridad y no desde la autoridad del pueblo indígena.

En síntesis, podríamos anotar que así como se ha señalado que en derecho interno se deben producir cambios que modifiquen su lógica y superen la tendencia a las adiciones o «parches» normativos, en derecho internacional se requiere un ejercicio similar en sus normas, instituciones y prácticas.

EL DERECHO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: SU NATURALEZA COLECTIVA

De la amplia gama de asuntos polémicos en torno al derecho indígena, me interesa abordar su naturaleza colectiva, pues, a mi juicio, constituye la piedra de toque para fundamentar la demanda de su incorporación plena al orden constitucional vigente.

Así, partimos de la idea de que el reconocimiento a los pueblos indígenas implica otorgarles un *status* de derecho público como entidades políticas con derechos colectivos diferentes a los que están destinados a ejercerse por los individuos, cuyos derechos son de naturaleza

difusa, porque su titularidad no puede ser individualizada. Estos derechos tienen como fuente el principio de legalidad, en la medida en que son formalizados en el orden jurídico y no entrañan violación al principio de igualdad, pues éste implica que a cada cual en igualdad de circunstancias reguladas por la ley se aplique la misma norma. Así, los principios de igualdad y de legalidad pueden muy bien expresar el derecho a la diferencia.

A estas alturas, podemos preguntarnos: ¿por qué hablar de derechos individuales y distinguirlos así de los derechos colectivos? ¿No bastan los primeros universales para incluir a los segundos? Sigamos cuestionando. Existiendo hoy en día consenso sobre los derechos humanos universales, ¿se da la misma situación en torno al llamado derecho colectivo, al derecho indígena?

Como sabemos, la concepción clásica de los derechos humanos define como su destinatario o destinataria a la persona. Así lo podemos constatar en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Situación que se refleja, de manera similar, en la Declaración Americana y en el Pacto de San José. Hay, así, derechos humanos básicos para toda persona, independientemente de su género, raza, lengua o religión; son derechos universales, derechos iguales. Esta concepción ha sido ampliada del plano de los derechos civiles y políticos al de los económicos y sociales, es decir, al contexto necesario para que se respeten y ejerzan los derechos inherentes a todo ser humano.

Siendo así la situación jurídica respecto a los derechos individuales, abordaremos, enseguida, la dimensión colectiva, es decir, la que se refiere a los derechos cuyo reconocimiento y ejercicio son necesarios para garantizar la existencia misma de los pueblos indígenas. Entre los derechos, el fundamental se refiere al territorio, entendido éste como el espacio donde los pueblos ejercen control político y pueden decidir de acuerdo con su cultura. Existe un reclamo de jurisdicción que

hasta ahora han rechazado los estados nacionales en México y América Latina con el argumento de que dicho reclamo atenta contra su integridad y soberanía. Por ello, se ha insistido en reducir o en circunscribir este derecho al del uso de la tierra, como espacio productivo, cuya explotación puede realizarse en forma individual o colectiva, siempre en el marco del derecho privado por antonomasia: el de propiedad. Se puede aceptar la posibilidad de luchar por tener más o menos extensión de tierra, pero no se admite que un pueblo tenga autoridad, capacidad de decisión.

Es a partir del derecho territorial que un pueblo puede ejercer el derecho a la propia cultura y a la posibilidad de mantener y desarrollar su relación con la naturaleza, sus expresiones artísticas, sus creencias, su historia misma y su versión de la historia. A través de las lenguas, se expresa este sistema de conocimientos, valores, mitos y ritos propios. Sin embargo, hemos de anotar que también en este terreno se ha reflejado el etnocidio: numerosas lenguas han desaparecido o están en vías de extinción ante una política que ha impulsado el uso extensivo del español como lengua dominante.

Otro aspecto fundamental de los derechos colectivos de los pueblos indígenas es el relativo al ejercicio de formas propias de organización social y política. Estos pueblos tienen normatividad propia, formas internas de control social, sistema de cargos, mecanismos y procedimientos que en conjunto les han permitido mantener, con mayor o menor fuerza, la vida comunitaria.

Los pueblos indígenas no son los únicos cuyos derechos tienen naturaleza difusa. Dentro de una nueva generación de derechos, como el derecho a la paz, al medio ambiente sano o el relativo a los consumidores, encontramos que se trata de regular la protección de derechos de naturaleza difusa que atañen a colectividades, pero cuyo ejercicio tiene implicaciones distintas a las de los pueblos. La diferencia entre los derechos de estas colectividades y los derechos colectivos de los pueblos indígenas se muestra cuando observamos que en el

primer caso si bien sus titulares genéricos tienen un interés común, la titularidad concreta se actualiza cuando inician acciones para exigir un cumplimiento y los resultados de dicha acción se aplican a quienes la impulsaron y no al total de los integrantes de dichas colectividades abstractas.

En el caso de los pueblos indígenas, en tanto titulares de los derechos colectivos, ello ocurre cuando ejercitan una acción, ya sea interna o frente al estado, para ejercer un derecho propio o exigir su respeto. Los efectos de su acción impactan al conjunto de sus integrantes, independientemente de su relación con los hechos concretos que motivaron la acción. Además, en el primer caso, un grupo de personas puede reunirse, de manera circunstancial, para demandar el respeto a un derecho difuso y su «asociación» termina en el momento en que concluye el proceso iniciado, con independencia de sus resultados; en el segundo, los integrantes de un pueblo indígena tienen una relación histórica, permanente y continua, al compartir una cultura común que no se agota en el momento en que ejercen acciones para exigir sus derechos.

Así, tenemos que un grupo de ciudadanos se forma para demandar a una empresa que está contaminando el agua de un río y lo hace en virtud de que se está afectando un derecho de carácter difuso—como el que se refiere al medio ambiente sano—, cuya violación se actualiza ante los hechos concretos, sin que por necesidad se afecte, de forma particular, su vivienda, interés o derecho privado. Cuando concluye dicha acción, sin importar su éxito o fracaso, la agrupación de ciudadanos rompe con su asociación jurídica temporal. En cambio, si un pueblo indígena demanda a la misma empresa por la contaminación de un río que cruza su territorio y afecta su hábitat, los efectos de la resolución que se obtenga involucran a todos los integrantes del pueblo, independientemente de que no todos ellos tengan su vivienda en la orilla del río y consuman agua del mismo. El pueblo indígena, a través de sus autoridades legítimas, se constituye en el titular de unos derechos

que no pueden ser individualizados y que, sin embargo, afectan a todos los miembros del mismo en tanto se garantice o vulnere el derecho de cada uno a mantener una cultura propia y diversa.

LA FALSA DISYUNTIVA ENTRE DERECHOS INDIVIDUALES Y DERECHOS COLECTIVOS

A la demanda por el reconocimiento de derechos a los pueblos indígenas suele responderse que la Constitución contiene un avanzado capítulo sobre garantías fundamentales para todos los individuos, incluidos, por supuesto, los indígenas. Por lo tanto, pedir reconocimiento de derechos diferentes es cuestionar el principio de universalidad, crear regímenes de excepción inaceptables y derechos especiales, establecer una discriminación positiva y, en última instancia, vulnerar uno de los pilares del orden jurídico. Todo ello sería válido si se plantearan derechos para los indígenas en tanto personas. Sin embargo, se está buscando el reconocimiento constitucional a una realidad social que permanece a contrapelo de la pretensión de homogeneidad y de igualdad. Los pueblos indígenas persisten, han practicado y practican formas de organización social y política y cuentan con culturas diferentes que, por lo demás, están en nuestras raíces como nación. Ninguna de las llamadas garantías individuales permite la adaptación a estos derechos colectivos, a estos derechos de pueblo, a este nuevo sujeto jurídico.

Según la doctrina clásica, a cada derecho individual corresponde una acción individual y el titular del derecho es el de la acción; en este caso, se trata de derechos cuya titularidad es difusa, porque no puede ser individualizada. Por ejemplo, todos los integrantes de un pueblo son sujetos del mismo derecho; todos tienen su disponibilidad y, al mismo tiempo, no pueden contrariarlo, porque violarían los derechos de todos los otros miembros del pueblo. Por ello, su violación o desconocimiento acaba por condicionar el ejercicio de los derechos individuales tradicionales.

Por ejemplo, cuando se impide a los pueblos indígenas el acceso a sus lugares sagrados, se viola el derecho colectivo del pueblo y el de libertad de creencias de los individuos que lo integran.

Se ha dicho que al plantear la diferencia como la reina de los valores indígenas, ya nada se puede debatir²³. Diríamos lo mismo del planteamiento de la igualdad, la homogeneidad y la exclusividad de los derechos individuales. Por ello, consideramos que polarizar unos derechos sobre los otros es una falsa disyuntiva. Para los pueblos indígenas, el reconocimiento a sus derechos colectivos es la mejor forma de garantizar el ejercicio de sus derechos individuales, los que también consideran irrenunciables y de los que históricamente han sido privados.

El señalamiento de que los derechos colectivos nunca estarán por encima de los individuales se ha convertido en dogma y en lugar común; esta limitación establece la prevalencia del derecho individual sobre el colectivo, lo que en la práctica puede traducirse en otorgar el derecho de veto a cualquier miembro de la comunidad. Esto no significa que se postule la supresión de los derechos individuales, simplemente se apela a que los casos de atropello deberían juzgarse jurisdiccionalmente y a evitar la generalización y descalificación de toda una cultura a partir de este tipo de hechos, que también se presentan en el mundo no indígena²⁴.

CONTRA EL DERECHO INDÍGENA DESDE LA DEFENSA TEÓRICA DEL INDIVIDUO

Malestar en la cultura. Está claro que nadie, actualmente, desenfunda su revólver cuando

²³ Federico Reyes Heróles, «Los indígenas, el reto pendiente», *Enfoque*, 14 abr, 1996

²⁴ Fernando Escalante, «Larraínzar: un acuerdo políticamente correcto», *Vuelta*, núm. 232, mar, 1996; «¿Usos y costumbres?», *Vuelta*, núm. 233, abr, 1996

oye esa palabra. Pero cada vez son más meros los que desenfundan su cultura cuando oyen la palabra «pensamiento».

ALAIN FINKIELKRAUT

Los argumentos contrarios al derecho indígena que esgrime Estados encuentran eco en planteamientos teóricos que con la ley de la defensa del liberalismo y los derechos individuales niegan posibilidad de espacio a los derechos colectivos. Veamos, en recuento breve, los argumentos que sustentan estas posturas.

Finkelkraut plantea, con fuerza, una tesis que permea planteamientos teóricos, los cuales ponen en duda la racionalidad jurídica contenida en la propuesta de considerar al reconocimiento de derechos colectivos al lado de los individuales. Y subraya «al lado» o «encima de» o «por debajo de». La objeción tiene su origen en una tendencia muy eurocéntrica de equiparar la problemática del multiculturalismo con la situación de América Latina, donde existen colectividades que funcionan como tales y cuyo origen es anterior a la creación misma del estado.

Extrapolando, y sobre todo generalizando, expresa:

¿En una determinada cultura, se infligen castigos corporales a los delincuentes, la mujer estéril es repudiada y la adúltera condenada a muerte, el testimonio de un hombre vale como el de dos mujeres, la hermana sólo obtiene la mitad de los derechos sucesorios entregados a su hermano, se practica la escisión, los matrimonios mixtos son prohibidos y la poligamia autorizada? Pues, bien, el amor al prójimo ordena, expresamente, el respeto de esas costumbres.

No obstante, precisamente contra el derecho de primogenitura, costumbre fuertemente arraigada en el suelo del viejo continente, instituyeron los derechos del hombre justamente a expensas de esa cultura. El individuo europeo ha conquistado, una tras otra, todas las libertades; y, por último, en términos más generales ciertamente

la crítica de la tradición constituye el fundamento espiritual de Europa, pero eso es algo que la filosofía de la descolonización nos ha hecho olvidar, persuadiéndonos de que el individuo sólo es un fenómeno cultural²⁵.

Quienes más se acercan a la realidad, que buscan reconocimiento constitucional, son Charles Taylor²⁶ y Will Kymlicka²⁷.

Taylor recurre a la ética y a los conceptos de lo bueno y lo justo para argumentar su propuesta comunitarista, la cual sustenta la necesidad de garantizar el aseguramiento de las identidades colectivas, incluso cuando entran en contradicción con el derecho universal, a iguales libertades subjetivas. Pone en tela de juicio la neutralidad ética del derecho y por eso espera del estado de derecho, en caso de necesidad, el activo fomento de determinadas concepciones de la vida buena. Para ello, sostiene, se requieren normas y políticas que consideren las diferencias culturales.

Kymlicka, por su parte y ante esta posible contradicción, habla de que el reconocimiento comunitario requiere de un nuevo pacto social, en el cual sus titulares se comprometan a imponer restricciones internas para la protección individual y el estado acepte la protección externa para garantizarles a las comunidades el derecho a la toma de decisiones e impulse políticas compensatorias que tiendan a abatir la desigualdad en que han sido colocadas estas colectividades. Éste sería el caso de la limitación, aceptada en materia indígena, en el sentido de que el ejercicio de la autonomía no debe implicar violación a derechos humanos, en especial los de las mujeres.

Por eso, sin duda, el individuo permanece, en el sentido de Will Kymlicka, como el portador de los correspondientes «derechos de pertenencia cultural»; de ahí se derivan, en la dialéctica entre la igualdad

²⁵ Alain Finkelkraut, *op. cit.*, p. 109-110

²⁶ Charles Taylor, *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, FCE, México, 1993

²⁷ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989

jurídica y la igualdad fáctica, amplias garantías de estatus, derecho de autoadministración, servicios de infraestructura, subvenciones, et cétera.

Habermas, quien plantea un nuevo concepto de validez —basado en la legalidad y en la legitimidad—, sorprende con su incongruencia cuando prioriza el enfoque más convencional de la teoría jurídica de los derechos individuales para rechazar el planteamiento de los derechos colectivos.

Es muy interesante observar cómo las hegemonías ideológicas imponen su mirada al espacio jurídico en el libro de dicho autor, *La inclusión del otro*²⁸, con un tono de promoción a la igualdad de derechos, y ponen límites a la inclusión. Parecen decirnos que se incluyan a las personas, pero se cierre el paso a sus culturas, al afirmar que con la sustitución del argumento biológico por el culturalista el racismo no ha sido eliminado y ha regresado, simplemente, a la casilla de salida. Destacan que en el momento en que se devuelve a otro hombre su cultura se le quita su libertad. Reivindican que una «política de reconocimiento», que debe asegurar una coexistencia en igualdad de derechos a las subculturas y formas de vida en el interior de la misma comunidad republicana, tiene que arreglárselas sin derechos colectivos ni garantías de supervivencia.

Los derechos fundamentales liberales y sociales tienen la forma de normas generales que se dirigen a los ciudadanos en su calidad de «seres humanos» (y no sólo como miembros de un estado). A pesar de que los derechos humanos se hagan efectivos en el marco de un ordenamiento jurídico nacional, fundamentan en ese marco de validez derechos para todas las personas y no sólo para los ciudadanos. Se preguntan si una teoría de los derechos, elaborada en términos individualistas, puede hacer justicia de las luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades colectivas.

²⁸ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Editorial Paidós, México, 1999, p. 190-191

¿No exige el reconocimiento de las formas de vida y tradiciones culturales que están marginadas un tipo de derechos colectivos que hagan estallar en pedazos nuestra tradicional autocomprensión del estado democrático de derecho, la cual está cortada con base en el patrón de los derechos individuales y que en este sentido es «liberal»²⁹? No se necesita, por tanto, que la coexistencia en igualdad de derechos de los grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos, cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un estado democrático de derecho serían innecesarios y cuestionables desde un punto de vista normativo.

No hay derecho alguno sin la autonomía privada de las personas jurídicas; por consiguiente, sin derechos fundamentales que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos no habría, tampoco, medio alguno para la institucionalización jurídica de las condiciones bajo las cuales los individuos en su papel de ciudadanos podrían hacer uso de su autonomía pública. Habermas apela a Locke, Rousseau y Kant para anotar que en la filosofía y en la realidad constitucional de las sociedades occidentales se ha ido implantado un concepto de derecho que a la vez debe tener presente la positividad y el carácter garantizador de la libertad propios del derecho coactivo.

Habermas no cierra la puerta a lo que llama «el problema de las minorías “nacidas”, que puede aparecer en todas las sociedades pluralistas» y que se agudiza en las sociedades multiculturales, pero considera que cuando éstas se organizan como estados democráticos de derecho siempre se ofrecen caminos para el precario objetivo de una inclusión «sensible a las diferencias»: la repartición federal de poderes, un traspaso o descentralización de competencias estatales especificadas funcionalmente, ante todo la autonomía cultural, los derechos específicos de grupo, políticas para la igualación y otros

²⁹ Cfr. Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Editorial Paidós, México, 1999

mecanismos para la protección efectiva de las minorías. De este modo, todos los ciudadanos que participan en el proceso democrático cambian en determinados territorios o en determinados campos de la política, sin que resulten afectados los principios de dicho proceso. Es claro para este autor que la coexistencia en igualdad de derechos en comunidades étnicas, grupos lingüísticos, confesiones y formas de vida no se puede comprar al precio de la fragmentación de la sociedad.

Concluye su argumentación señalando que el derecho moderno en su conjunto hace valer el principio general de que está permitido todo lo que no está, de manera explícita, prohibido. Con ello, nos regresa al punto de partida de este artículo. Expreso mi diferencia con su planteamiento a partir de su tesis sobre la validez: los pueblos indígenas, titulares de un derecho que no ha sido reconocido, han violado, históricamente, la legalidad para defender su legitimidad.

LOS PUEBLOS INDIOS DE MÉXICO Y SU INCLUSIÓN AL DESARROLLO EN EL SIGLO XXI

MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA³⁰

INTRODUCCIÓN

Este trabajo versa sobre la necesidad de incluir a los pueblos indios de México, como sujetos sociales, al proyecto de desarrollo nacional de cara al siglo XXI, pero desde su propia perspectiva de proyecto de desarrollo autogestionario, en la cual la autodeterminación y la autonomía juegan un papel determinante en la construcción de un futuro de estos pueblos.

Históricamente, los pueblos indios de América Latina han estado excluidos de la sociedad «nacional», a la cual podemos considerar en la mayoría de los casos como mestiza. Los pueblos indios se mantienen en un atraso económico, social y cultural, debido a una situación de subordinación que los ha marginado y les ha negado las posibilidades de su desarrollo por una política etnicista y, en algunos casos, hasta racista, que ha considerado a los indígenas como menores de edad o como personas y pueblos atrasados en todos los aspectos.

La alternativa que se vislumbra a futuro de un proyecto de desarrollo rural regional, integral y sustentable debe contemplar a todos los actores sociales; entre ellos están los pueblos indígenas —como sujetos del desarrollo—, pero en la perspectiva de la autogestión, la cual tiene que ver con el proyecto de autonomía indígena, que ha sido

³⁰ Profesor e investigador del Departamento de Sociología Rural y de la maestría en desarrollo rural regional de la Uach y coordinador de la Línea de Investigación de Cuestión Étnica y Autogestión Indígena del PISRADES-CIISMER de la Uach

planteado por el movimiento indígena latinoamericano y, en el caso de México, por la movilización indígena nacional, como sujeto social, dentro de su propio proyecto político de autodeterminación.

Esto es un reflejo de la tendencia general que se está dando en América Latina en las organizaciones indígenas que luchan por sus propias demandas y que exigen a las sociedades latinoamericanas la transición a la construcción de los estados pluriculturales y plurinacionales, donde los pueblos indios deben ser tomados en cuenta en la planeación y en los beneficios del desarrollo, promovidos por los estados «nacionales» y por el proceso de globalización mundial, que se conoce como neoliberalismo, el cual es excluyente de los pobres y de las minorías y pretende ser homogenizador.

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS COMO ACTORES Y SUJETOS SOCIALES

Podemos afirmar que los movimientos indígenas en América Latina aparecen en la escena política como actores y sujetos sociales hace 25 años cuando las organizaciones indígenas latinoamericanas empezaron a luchar por sus demandas, las cuales se desprendieron de las movilizaciones sociales que tuvieron auge en el subcontinente en los años setenta y un carácter clasista de lucha. A los indígenas se les consideraba con poco potencial revolucionario; las fuerzas políticas de derecha y de izquierda los consideraban como actores pasivos y conservadores, renuentes al cambio. Para las primeras, eran un factor social que frenaba el desarrollo hacia la modernidad capitalista; para las segundas, constituían un obstáculo para impulsar el socialismo revolucionario.

Para algunos antropólogos, los pueblos indígenas constituían una minoría sociológica cuando se decía que son «un gran contingente poblacional autóctono con una estructura sociocultural que le es

propia y que si bien forma una sociedad claramente definida, en el caso de América Latina, carece de representación política propia, es decir, como tal en la sociedad nacional en cuyo territorio habita»³¹. Este concepto de «minoría» fue acuñado por la sociología marxista latinoamericana para referirse a grupos subordinados por una sociedad nacional³².

En América Latina, existen alrededor de 400 grupos lingüísticos o étnicos y suman 42 millones de seres humanos de 20 países diferentes, excluyendo a Estados Unidos y El Caribe, según datos de la OEA; sin embargo, estas colectividades étnicas no están representadas en la OEA, porque ésta sólo considera como miembros a los estados nacionales o etnias nacionales. Lo mismo sucede en la ONU, donde los pueblos indígenas también están excluidos y donde los países occidentales imponen su hegemonía en el nivel mundial³³. En algunas naciones latinoamericanas, la población indígena es mayoritaria frente a la mestiza, como en Bolivia y Guatemala, pero en la mayoría de las naciones es una comunidad minoritaria, como en México, donde sólo representa el 10% de la población total, en la actualidad, 100 millones de habitantes. Esto quiere decir que una cuarta parte de la población indígena latinoamericana se concentra en México.

Desde nuestro punto de vista, denominar a los pueblos indígenas latinoamericanos, considerando sólo su participación demográfica, como «minorías», «grupos», entre otros conceptos, es una forma de discriminación social que justifica la actitud de los estados nacionales de tratar a estos sujetos sociales de una manera despectiva y de forma paternalista o asistencialista, sin considerarlos como lo que en realidad son: pueblos y naciones para evitar las tendencias segregacionistas en un estado nación supuestamente homogéneo.

³¹ Nemesio Rodríguez y Edith Subie, citado por Marie-Chantal Barre, 1983, p. 21

³² Gilberto López y Rivas, 1988, p. 43-53

³³ Miguel Alberto Bartolomé, en Leticia Reina, 2000, p. 165

Nosotros preferimos hablar de los pueblos indios como sujetos sociales que toman la forma de actores sociales en la medida en que adquieren cuerpo los movimientos y las organizaciones indias en América Latina. El Primer Encuentro de Pueblos Indios de América del Sur se dio en San Bernardino, cerca de Asunción, Paraguay, del 8 al 14 de octubre de 1974; ahí, se constituyó el Primer Parlamento Indio Americano con pueblos indios de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay y Venezuela.

En octubre de 1975, se integró el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas (CMPI) en Port Alberni, Canadá, con la participación de 260 pueblos indios de Argentina, Australia, Bolivia, Canadá, Colombia, Ecuador, Finlandia, Groenlandia, Guatemala, México, Nueva Zelanda, Nicaragua, Noruega, Panamá, Paraguay, Perú, Suecia, Estados Unidos y Venezuela. En esta primera reunión mundial, se aprobaron resoluciones referentes a los derechos económicos, políticos, culturales y a la conservación de tierras y recursos naturales.

Poco tiempo después, en enero de 1977, se realizó en Panamá el Primer Congreso Internacional Indígena de América Central con la participación de pueblos indios de Costa Rica, El Salvador, Honduras, Guatemala, México, Nicaragua y Panamá; en esa reunión, se conformó el Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (Corpi). Luego, en marzo de 1981, en Michoacán, México, esta organización se transformó en una Coordinadora Regional de Pueblos Indios, por razones ideológicas y políticas³⁴. Esto significó un avance en la organización del movimiento indio en Centro América, la cual se encaminaba a la toma de conciencia étnica.

En marzo de 1980, se creó el Consejo Indio de América del Sur (CISA) en una reunión convocada por el CMPI, el Movimiento Indio Peruano y la Asociación Indígena de la República de Argentina. En esta junta, se manifestaron dos tendencias políticas del movimiento

³⁴ Marie-Chantal Barre, 1983, p. 155-156

indio: la marxista y la indianista. Se impuso la última, encabezada por Bolivia (MITKA), y apoyada por los pueblos indios de Perú, Ecuador, Argentina y Colombia, mientras que la tendencia marxista derrotada estaba representada por los pueblos indios de Brasil, Chile y Venezuela. Esto se explica, de cierta manera, porque en el primer bloque la población es, mayoritariamente, indígena, mientras que en el segundo bloque esa comunidad es minoritaria.

En septiembre de 1981, se realizó en Ginebra, Suiza, la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre los Pueblos Autóctonos y la Tierra en el marco del decenio contra la discriminación racial, declarado por la ONU; en el cónclave participaron 130 delegados indígenas de las tres américas (Norteamérica: Estados Unidos y Canadá; Centroamérica y Suramérica, representadas por el Corpi y el CISA, respectivamente). Se formaron cuatro comisiones para analizar: 1) el derecho de propiedad de los pueblos autóctonos, los acuerdos y los tratados internacionales, la reforma agraria y la tenencia de la tierra; 2) la filosofía autóctona y la tierra; 3) las sociedades transnacionales y sus efectos sobre los recursos y las tierras de los pueblos autóctonos; y 4) el impacto del incremento del arsenal nuclear sobre la tierra y la vida de los pueblos autóctonos. El tema de la autodeterminación fue una cuestión central de discusión durante la Conferencia y la principal demanda enarbolada³⁵.

El propósito de hacer el recuento de las primeras reuniones y la formación del movimiento indio en América Latina nos lleva a observar el surgimiento de la ideología del indianismo, que se confrontaría con las ideologías occidentales, entre ellas la del neoliberalismo, para reivindicar demandas económicas, políticas, civilizatorias y culturales propias, las cuales llevan a la toma de conciencia de la identidad india en el continente³⁶, que, para nosotros, es la etnicidad como forma de ideología política de las organizaciones y movimientos indígenas.

³⁵ Marie-Chantal Barre, 1983, p. 159-161

³⁶ *Ibidem*, p. 161

LA ETNICIDAD EN LOS ESTADOS NACIONALES EN
AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XXI

Mucho se ha discutido en los últimos tiempos sobre el concepto de etnicidad; sin embargo, hay interpretaciones sobre ella, sin que se haya llegado a un acuerdo. Susana Devalle la define así: «La etnicidad, por tanto, debe verse como un proceso, cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias específicas de un pueblo dado. Aun más, el desarrollo de procesos étnicos y de clase en la misma formación social se añade a la complejidad de la naturaleza procesal de la etnicidad. La articulación de estos dos procesos —etnicidad y clase— y sus contradicciones sólo llega a aprehenderse al observarse la dimensión histórica en la cual tienen lugar»³⁷. Es decir, la etnicidad se determina como proceso sociohistórico de un pueblo en un lugar y tiempo determinado.

Gilberto Giménez retoma la definición de Fredrik Barth (1976): «La etnicidad, que es producto del proceso de identificación, puede definirse como la organización social de la diferencia cultural». Pero esto lo lleva a definirla como la toma de conciencia de los sujetos sociales que buscan una identidad que los haga diferentes de los demás, la cual se contrapone a otro sector de la sociedad. En el caso de las identidades étnicas, se trata de distinguirse de la cultura nacional occidentalizada, según Hecht (1993), citado por Giménez³⁸. Lo importante aquí es que los sujetos sociales, en este caso los pueblos indígenas, cuando toman conciencia de sí mismos y lo hacen como un elemento que los distingue y los dignifica han llegado a través de la identidad y de la toma de conciencia a la etnicidad. Cuando sucede lo anterior, es posible que se dé la lucha para lograr la igualdad y ejercer el derecho a la diferencia, la cual tendría que ser respetada por los demás.

³⁷ Susana Devalle, en Leticia Reina, 2000, p. 38

³⁸ Gilberto Giménez, en *ibid.*, p. 59

Otra cuestión importante es la que señala Giménez cuando dice que en la actualidad el estado no corresponde a su nación y, por lo tanto, no se puede hablar de los estados nacionales, porque la mayoría de ellos son multinacionales, multiétnicos o la combinación de ambos. Las etnias constituyen naciones desterritorializadas, es decir, han sido despojadas de sus territorios originales y actúan como una colectividad cultural minoritaria; además, son marginales y discriminadas³⁹.

Esto nos lleva a cuestionar el carácter y la composición de los estados nacionales, los cuales se oponen al desmembramiento territorio-nación ante el surgimiento de las identidades étnicas. Esto es lo que ha llevado a luchar a los pueblos indígenas por la dignidad y por sus derechos, entre ellos el de la autonomía, que surge del reconocimiento de la identidad propia. Esto significa el rompimiento con el proceso de etnización o con el proceso impuesto de homogeneización, ejercido por los grupos dominantes en el estado sobre las identidades minorizadas, es decir, sobre las identidades étnicas⁴⁰.

En la actualidad, es evidente que la nación moderna no es homogénea sino plural, porque tiene que ver con los procesos de la etnicidad histórica en cada uno de los países, lo que nos lleva a la multiculturalidad. Por eso Natividad Gutiérrez señala que el resurgimiento de la etnicidad en el estado nación es producto de la modernidad cuando las identidades étnicas emplean las tecnologías avanzadas para fortalecer, enriquecer y reconstruir su etnicidad. Gutiérrez propone que el estado pluricultural debe promover el desarrollo de la gran comunidad multicultural que permita las diferencias y practique la tolerancia como una forma de reconstruir los estados nacionales actuales⁴¹.

Miguel Alberto Bartolomé nos hace pensar sobre la contradicción actual de que a las identidades étnicas se les llame nación o nacionalidades, ya que lo anterior entra en paradoja con la concepción

³⁹ *Idem*, p. 50-53

⁴⁰ *Idem*, p. 66

⁴¹ Natividad Gutiérrez, en Leticia Reina, 2000, p. 96 y 98

decimonónica del estado en América Latina, que era concebido como homogéneo en el nivel cultural y político. También, el autor señala que «las identidades étnicas no son esenciales sino históricas y cambiantes, ya que se realizan dentro de los procesos sociales de identificación. Precisamente, la multiétnicidad es lo que da vida a lo étnico, puesto que lo manifiesta como una categoría identitaria diferenciada y confrontada con otras categorías posibles»⁴².

La presencia de las identidades étnicas es lo que hace diversas y plurales a las naciones; por ende, se generan problemas y contradicciones sociales. Bartolomé indica que las posiciones etnocéntricas y neocoloniales de intolerancia y discriminación aún se siguen manifestando en América Latina a pesar de que ha habido cambios en las legislaciones para reconocer el carácter pluricultural de los estados. La paradoja fundamental se centra entre la diversidad y la homogeneidad de las sociedades plurales. El nacionalismo indio parte de su condición étnica, valorando su propia identidad como sujeto colectivo activo con un pasado, presente y futuro en los procesos sociohistóricos. El procedimiento de construcción de la nacionalidad indígena es vasto y complejo, apunta Bartolomé, como proceso de comunicación⁴³.

Bartolomé destaca que «las etnias son “operadoras” de los procesos civilizatorios en la medida en que cada una de ellas es portadora, creadora y reproductora de las grandes tradiciones civilizatorias del área que hoy conocemos como América Latina»⁴⁴. Esto es importante para tratar de entender los procesos culturales en los momentos actuales, ya que la diversidad cultural es lo que hace que no sean homogéneos los estados, pero la diversidad no es plenamente reconocida de manera formal, es decir, no hay un reconocimiento de los actores portadores de estas

⁴² Miguel Alberto Bartolomé en *ibid.*, 2000, p. 153 y 155

⁴³ *Idem*, p. 162-163

⁴⁴ *Idem*, p. 165

culturas, que son los pueblos indígenas y que son negados por el estado nación. El reconocimiento de las pluralidades dentro de las instancias políticas estatales permitiría las negociaciones plurales para lograr este reconocimiento de las diferencias étnicas, lo que llevaría a una nueva relación entre los pueblos indios y el estado nación⁴⁵.

Viendo el escenario de la arena de lucha política, los movimientos etnopolíticos se incrementarán por sus propias demandas para obligar a los estados nacionales a aceptar su presencia como sujetos sociales, políticos y culturales. Las sociedades multiétnicas y pluriculturales tendrán que dar cauce a estas demandas culturales y políticas; además, se debe dar una nueva relación de los estados nacionales con los pueblos indios para aceptar las diferencias y convivir, de una manera civilizada, en una perspectiva futura en la construcción de la sociedad multicultural. La perspectiva de las sociedades plurales ante la globalización hegemónica debe contemplar a todos los sectores sociales, entre ellos los indígenas, para construir proyectos socioculturales colectivos⁴⁶.

Lo que hemos tratado hasta aquí es la importancia que juega el concepto de la etnicidad, vista desde diferentes puntos de vista, que apuntan en un sentido de la diversidad cultural, la cual se manifiesta en América Latina con la presencia de los pueblos indios, los cuales hacen que nuestro continente sea multicolor y polifacético. Es evidente que ante el avance modernizador de la globalización los estados nacionales se ven debilitados para salvaguardar la trasnochada soberanía en la medida en que el neoliberalismo avasalla todos los ámbitos de la vida cotidiana en nuestros países. Ante esto, los llamados grupos étnicos, identidades étnicas o, más propiamente, pueblos indios de Latinoamérica han tomado conciencia para decir «no» al proceso de homogeneización, y reivindican a través de la toma de conciencia

⁴⁵ *Idem*, p. 166

⁴⁶ *Idem*, p. 167-168

de su propia identidad el derecho a la diferencia y a la diversidad para construir un mundo plural, multicolor y más humano.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN MÉXICO Y LA REFORMA DEL ESTADO

Es indudable que el movimiento indígena nacional tiene su origen en el Congreso Indígena, realizado del 13 al 16 de octubre de 1974 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y organizado por el gobierno y el Comité Fray Bartolomé de las Casas. Al evento, asistieron cientos de delegados de la región maya (entre ellos, tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles), y se discutieron problemas agrarios y de racismo, las malas condiciones del trabajo asalariado y la necesidad de estructuración para la comercialización. En el Congreso, se acordó pedir precios justos para las productos, educación y el respeto a las costumbres y a la medicina tradicional.

En 1975, se realizó en Pátzcuaro, Michoacán, el Primer Congreso de Pueblos Indígenas, organizado por la CNC, el INI y la SRA. En la reunión, se creó el Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI), cuya estructura de base serían los consejos supremos que cada etnia tendría, los cuales se basarían en consejos locales que estarían en cada una de las comunidades. La tarea del CNPI era controlar los movimientos indígenas y mantener la corporativización de la población indígena. Al Congreso asistieron 54 etnias de las 56 reconocidas de manera oficial. Éstas expusieron una serie de demandas que iban desde problemas de tenencia de la tierra hasta aspectos de educación y cultura. En la Carta de Pátzcuaro, «los indios reclamaban su derecho a la autodeterminación de sus propios gobiernos y a organizarse, según sus tradiciones»⁴⁷.

⁴⁷ Marie-Chantal Barre, 1983, p. 125

Dos años más tarde, en 1977, se realizó el Segundo Congreso del CNPI en Santa Ana Nichi, Estado de México, donde se acordó promover el desarrollo de las poblaciones indígenas «con la participación plena de las comunidades indígenas en su propio desarrollo» (el llamado etnodesarrollo). Después, se organizó el Tercer Congreso del CNPI en la ciudad de México, en julio de 1979, donde se cuestionó el desarrollo capitalista, el cual deteriora la ecología y los recursos naturales de los pueblos indígenas⁴⁸. El CNPI, creado desde arriba, no fue incondicional al gobierno mexicano, sino que mantuvo una actitud crítica, como cuando se manifestó en contra de la Ley de Desarrollo Agropecuario, promulgada en 1981⁴⁹.

La Alianza Nacional de Profesores Indígenas Bilingües (ANPIBAC) se creó, en 1976, con 22 mil maestros y promotores bilingües de todo el país. Su primer congreso lo realizó hasta octubre de 1980 y la organización, al igual que la del CNPI, creada desde arriba, fue tomando un discurso crítico. En el Primer Encuentro de Maestros Bilingües, en 1979, la ANPIBAC reconoció la responsabilidad etnocida de los maestros, al contribuir a la extinción de la cultura y la lengua indígenas, utilizando a la lengua para la castellanización. El Encuentro propuso reorientar la educación para contribuir al desarrollo y la identificación étnica de los pueblos y promover la organización cultural y política de los mismos. La ANPIBAC se pronunció, en junio de 1980, en la declaración de las organizaciones indígenas de América por una educación bilingüe-bicultural que favoreciera la liberación de los pueblos indios⁵⁰.

En octubre de 1980, se realizó en la región mixe de Oaxaca el Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes. Se reunieron 13 delegados de diferentes etnias de México y de Centroamérica del Corpi. Se discutió, entre otras cosas, el problema de la tenencia y explotación de la tierra, de los recursos naturales y de la represión

⁴⁸ *Idem*, p. 125-126

⁴⁹ *Idem*, p. 127

⁵⁰ *Idem*, p. 129 y 130

del movimiento indígena. El II Encuentro de Organizaciones Independientes de México, Centroamérica y El Caribe se celebró en Cherán Asticurín, Michoacán. El objetivo del encuentro era reagrupar a las organizaciones indígenas independientes en el nivel nacional con las centroamericanas y caribeñas. Así, surgieron dos movimientos indios en México: el oficial y el independiente (del gobierno), pero a diferencia de las movilizaciones de Perú y Bolivia, en México, no reivindicaban la toma del poder, y la demanda de autonomía no estaba en el orden del día, pues las demandas agrarias eran más urgentes en esos momentos⁵¹.

La movilización india en México reaparecerá, como actor político, en 1992, con motivo de los 500 años de colonización y explotación, ya que el movimiento indígena se sumó al latinoamericano Quinientos Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. México, en 1991, ya había ratificado el Convenio 169 de la OIT, y se había modificado el artículo 4º constitucional para reconocer que México era una nación pluricultural, basada en la existencia de diferentes pueblos indígenas. Además, se proponía respetar las lenguas, culturas, usos, costumbres y formas de organización social de estos pueblos. La modificación constitucional entró en vigor el 28 de enero de 1992 con la aprobación del Senado de la República y su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*⁵².

Las organizaciones indígenas, con las modificaciones al 4º constitucional, se abocaron a discutir en torno a la ley reglamentaria. Por su parte, el movimiento indígena retomó la demanda de los territorios autónomos. Dentro de la movilización indígena, se venía discutiendo el planteamiento de la autonomía y el derecho a la autodeterminación. La rebelión indígena del EZLN el 1º de enero de 1994 fue una sorpresa para todo el mundo, incluso para los mexicanos, porque detrás de los encapuchados aparecía el rostro indígena de México, los más

⁵¹ *Idem*, p. 133-135

⁵² M. Cristina Oemichen, 1999, p. 162

olvidados, en el sentido político, económico, social y cultural⁵³. La propuesta de la autonomía indígena tomaría impulso a partir de la rebelión zapatista y, sobre todo, de la construcción de las regiones autónomas en Chiapas⁵⁴.

La rebelión zapatista tuvo repercusiones en el nivel nacional y regional, ya que en Chiapas se encontraban dispersas más de 250 organizaciones campesinas e indígenas, las cuales se habían creado durante las dos décadas anteriores: los setenta y ochenta. Estas organizaciones se dieron a la tarea de crear una agrupación estatal, la cual respaldaría las demandas zapatistas promulgadas en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, y así impulsaría el «zapatismo civil». Así, se creó en febrero de 1994 el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC). El organismo tendría como objetivo discutir un programa social y político en torno a la construcción de la autonomía en Chiapas. Margarito Ruiz señala: «En ese momento, el reconocimiento a nuestro derecho a la autonomía indígena era una demanda que gozaba ya de cierto consenso entre numerosas organizaciones indígenas de la entidad, aunque, ciertamente, no eran la mayoría. En su asamblea programática del 16 de febrero de 1994, el CEOIC se pronunció por el establecimiento de un régimen autonómico para los pueblos indígenas de la entidad»⁵⁵.

En Chiapas, se constituyen las regiones autónomas en los hechos. En una reunión, celebrada por el CEOIC el 12 de octubre de 1994, se declara la autonomía de los pueblos indígenas. Así, se constituyen, después, las regiones autónomas pluriétnicas (RAP), impulsadas por el Frente Independiente de Pueblos Indios y miembros de la CIOAC. Las RAP formarían los consejos parlamentarios (indígenas); éstos tendrían la intención de asumirse como gobiernos y como poder legislativo y

⁵³ Margarito Xib Ruiz, en Marcos Matías, 1999, p. 49-50

⁵⁴ M. Cristina Oehmichen, 1999, p. 192

⁵⁵ Margarito Xib Ruiz, *ibid.*, p. 54

ejecutivo autónomo. La figura «parlamentario» se arraigó en las comunidades, pero también hay consejos regionales; la suma de ellos llevaría a la creación del Parlamento Estatal, cuya tarea sería elaborar una nueva constitución para los chiapanecos⁵⁶.

Otras organizaciones que se abocaron a la discusión de la autonomía eran las que se orientaban a la autonomía comunal y las que se encaminaban a la autonomía regional. En las primeras, tenemos a los Servicios del Pueblo Mixe; en las segundas, está la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA)⁵⁷, constituida, principalmente, por organizaciones indígenas de Chiapas, Guerrero, Puebla y otros estados. La agrupación mixe se proponía construir una autonomía a partir de las comunidades, partiendo de un proceso de identidad étnica para reconocer la etnicidad en el nivel comunitario. La propuesta de la ANIPA era crear un cuarto nivel de gobierno, situado entre el municipio y los gobiernos estatales, es decir, las regiones autónomas, aunque después la ANIPA retomaría, también, la autonomía en el nivel comunitario para constituir las regiones plurales⁵⁸.

La demanda de autonomía se haría realidad en los Acuerdos de San Andrés, firmados el 16 de febrero de 1996 entre el EZLN y el gobierno federal mexicano, los cuales reconocen el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas y que ésta se plasmaría en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para garantizar el derecho a la libre autodeterminación. La propuesta fue discutida antes en el Foro Nacional sobre Derechos Indígenas al que convocó el EZLN, el Movimiento Indígena Nacional y, sobre todo, las organizaciones impulsoras de la autonomía indígena. En diciembre de ese mismo año, la Cocopa presentó una iniciativa de ley para enviarla al Congreso de la Unión. Esta ley se mostró a las partes en conflicto, y fue aprobada por el EZLN, pero

⁵⁶ *Idem*, p. 59

⁵⁷ La ANIPA se creó en una asamblea realizada el 10 y 11 de abril de 1995 para proponer modificaciones a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos con el fin de que se reconocieran los derechos de los pueblos indígenas de manera cabal.

⁵⁸ M. Cristina Oehmichen, 1999, p. 193

rechazada por el gobierno federal, argumentando que no se podía aceptar por la manera en que se trataba el asunto de la autonomía indígena.

CONGRESO NACIONAL INDÍGENA, ACTOR POLÍTICO Y SOCIAL DEL MOVIMIENTO INDIO

A raíz del Foro Nacional sobre Derechos y Cultura Indígena, convocado por el EZLN en enero de 1996, surgió la propuesta de crear una organización en el nivel nacional para coordinar al movimiento indígena nacional. Con tal propósito, se realizó una reunión preparativa del Congreso Nacional Indígena (CNI) en julio de 1996 en Aguascalientes, Oventic, Chiapas. En octubre de ese mismo año, se llevó a cabo el Primer Congreso Nacional Indígena en la ciudad de México, al cual asistió, como representante del EZLN, la comandante Ramona; con lo anterior, el EZLN pasaba a ser miembro fundador del CNI, cuyo lema fue *Nunca más un México sin nosotros*. A este Primer Congreso, asistieron 250 delegados de 60 organizaciones indígenas, y se acordó luchar por los tres niveles de autonomía: comunal, municipal y regional⁵⁹.

Durante el Tercer Congreso del CNI, que se realizó en Nurío, Michoacán, del 2 al 4 de marzo de 2001 y al cual asistieron cerca de mil delegados de la mayoría de las 62 etnias del país, se hizo una declaración que se refiere al «reconocimiento constitucional de nuestros derechos colectivos». Este Congreso coincidió con la Marcha por la Dignidad de los Pueblos Indígenas, realizada por la comandancia general del EZLN y cuyo principal objetivo era la aprobación de la Ley Cocopa, ya que el presidente de la República, Vicente Fox, la retomó en diciembre de 1996, y la envió al Congreso de la Unión para su discusión y aprobación.

⁵⁹ M. Cristina Oehmichen, 1999, p. 194

El Congreso Nacional Indígena celebrado en Nurío, Michoacán, respaldó totalmente al EZLN en las demandas de la marcha; las principales eran el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el derecho a la autodeterminación y a la autonomía indígena. Delegados del Congreso se unieron a la marcha zapatista y llegaron a la ciudad de México, con el fin de pedir en el Zócalo, ante un público de más de 100 mil personas de la llamada «sociedad civil», el apoyo para lograr la aprobación de la Ley Cocopa en el Congreso de la Unión. Se solicitó la máxima tribuna del Congreso de la Unión para exponer los puntos de vista ante los legisladores y para que se diera entrada a la ley enviada por el presidente Fox.

Los legisladores del Senado de la República se negaron a recibir a la comandancia general del EZLN y a permitirle usar la tribuna para exponer sus puntos de vista; caso contrario fue el de la Cámara de Diputados, que acordó por votación, apenas mayoritaria con apoyo del PRD y el PRI, que el EZLN hiciera uso de la tribuna. El 28 de marzo, el EZLN, junto con miembros del CNI, fue a la Cámara: un hecho histórico, a tal grado que en el encabezado de un periódico de circulación nacional lo resaltó así: «Hoy, los indios en la Cámara»⁶⁰¹. La voz del movimiento indígena nacional representado por el CNI y el EZLN se dejó escuchar en el recinto parlamentario y las televisoras transmitieron dicho acontecimiento en directo; se creó una gran expectativa ante la posible aprobación de la Ley Cocopa, la cual se basaba en los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y contemplaba elevar a rango constitucional la autonomía indígena.

A pesar de la gran movilización de la sociedad civil apoyando a la marcha zapatista, y de que se haya logrado lo insólito de dar la palabra a los pueblos indios ante la Cámara de Diputados, los legisladores no quisieron hacer caso a las demandas de estos pueblos, y se aprobó una Ley en Materia de Derechos Indígenas, que es contraria al espíritu

⁶⁰¹ «Día histórico; la cita con legisladores a las 11 horas», *La Jornada*, 28 mar, 2001 (primera plana)

de los Acuerdos de San Andrés y que nada tiene que ver con la iniciativa de ley elaborada por la Cocopa y enviada por el presidente. La aprobación de esta «ley indígena» se dio un mes después de la comparecencia de los indígenas ante la Cámara, el 25 de abril de 2001. La Ley en Materia de Derechos Indígenas se discutió en los congresos de los estados que componen el país; en algunos, fue rechazada, sobre todo en aquéllos donde la población indígena es significativa, como Chiapas y Oaxaca; sin embargo, en la mayoría de las entidades fue aprobada para que se siga manteniendo el *status quo* prevaleciente en el país.

La reciente Conferencia del Milenio de los Pueblos Indígenas, celebrada en Panamá con la presencia de 75 pueblos indios de todo el mundo, se pronunció en oposición a la reforma constitucional mexicana en materia indígena, porque va en contra de los intereses de los pueblos indios; también, pidió tomar en cuenta el Convenio 169 de la OIT, que es ley suprema, según la propia Constitución de México en su artículo 133. La Conferencia consideró, además, que la Ley aprobada es discriminatoria, ya que cancela conceptos como «pueblo», «territorio» y «derechos autonómicos», y minimiza el derecho de los pueblos indígenas a la participación política⁶¹.

A pesar de todo, las reformas constitucionales en materia indígena fueron promulgadas el 15 de agosto de 2001 en el *Diario Oficial de la Federación*, pero hay una serie de controversias constitucionales interpuestas pidiendo la abrogación de dichas modificaciones.

EL FUTURO DEL MOVIMIENTO INDIO EN AMÉRICA LATINA Y EN MÉXICO. LAS PERSPECTIVAS DE UN ESTADO PLURICULTURAL Y MULTIÉTNICO

Hace tiempo que las organizaciones indígenas latinoamericanas han echado mano de los organismos internacionales para denunciar las

⁶¹ Rosa Rojas, «Rechaza la Conferencia del Milenio la reforma en México sobre cultura y derechos indígenas», *La Jornada*, 12 may, 2001, p. 8

injusticias sociales, económicas, políticas y en materia de derechos humanos que los estados nacionales ejercen en contra de ellas para mantener a pueblos indios subordinados y discriminados. Marcos Matías Alonso nos describe esto en una compilación de artículos y declaraciones en el nivel internacional sobre las demandas de los pueblos indios y anexa una serie de resoluciones hechas por la ONU sobre los pueblos indígenas⁶².

También, se han creado redes y organizaciones indígenas en el nivel internacional, que han tratado de influir en la política mundial y en los países donde interactúan. Un ejemplo es la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas-Tribales de los Bosques Tropicales y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)⁶³. Un foro importante es, sin duda, el Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas (GTPI) de la ONU en Ginebra, Suiza, que se reúne cada año para discutir problemas agendados que afectan a los pueblos indígenas del mundo.

En opinión de Pierre Beaucage, «los interlocutores principales de los pueblos indígenas son los estados nacionales y el diálogo-contienda tiene dos frentes principales: un frente internacional, que es el de los acuerdos y foros que se han multiplicado en los últimos tres decenios, y múltiples frentes nacionales, donde los movimientos se enfrentan con los aparatos de los distintos estados nacionales»⁶⁴. La construcción de una autonomía real en el ámbito económico, político y cultural en el caso de México es viable, ya que están dadas las condiciones por los elementos que señala Beaucage, como los Acuerdos de San Andrés, la formación del Congreso Nacional Indígena y las reformas constitucionales en algunos estados de la República, como Oaxaca, entidad que reconoce el nombramiento de autoridades municipales por usos y costumbres⁶⁵.

⁶² Marcos Matías, 1999

⁶³ Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1996

⁶⁴ Pierre Beaucage, en Leticia Reina, 2000, p. 299

⁶⁵ *Idem*, p. 319

Stavenhagen resume las demandas actuales de los movimientos etnopolíticos de América Latina: reconocimiento de la identidad étnica y de los derechos colectivos y comunitarios y representación política específica en órganos de gobierno. Además, señala: «Las tensiones y los posibles conflictos se producen cuando el modelo cultural hegemónico en un estado nación ignora o niega la existencia de colectividades o comunidades heteróclitas y cuando éstas, por ello mismo, desean afirmar su existencia, preservar o recordar su identidad o, simplemente, exigir el derecho a tenerla. Para ello, requieren del reconocimiento público, social, cultural, geográfico que puedan considerar como propio»⁶⁶.

Los estados latinoamericanos han flexibilizado su postura frente a los pueblos indígenas y han prometido respetar los derechos de éstos, como los sociales y económicos, lograr la igualdad jurídica y realizar políticas de desarrollo en favor de estos pueblos, pero la mayoría de las veces han sido promesas sin cumplir. Es indudable que en las dos últimas décadas se han dado cambios en las constituciones políticas de América Latina, las cuales reconocen a los pueblos indígenas como colectividades con derechos propios, pero a pesar de las modificaciones constitucionales y legislativas no ha habido un cambio real de la situación de estos sujetos colectivos. Las demandas principales del movimiento indio son: «formas de organización social, la utilización de sistemas normativos propios (usos y costumbres), la vinculación específica con la tierra y el territorio, etcétera. Los pueblos indígenas de América Latina reclaman sus derechos colectivos ante el estado nacional»⁶⁷.

La autodeterminación de los pueblos indígenas es una demanda del movimiento indio latinoamericano. La mayoría de las organizaciones plantea una autonomía regional o local, pero ninguna plantea la separación del estado nacional; se ve como una nueva relación de los

⁶⁶ Rodolfo Stavenhagen, en Leticia Reina, 2000, p. 339-340

⁶⁷ Rodolfo Stavenhagen, *ibid.*, p. 341-342

pueblos con el estado. Según Stavenhagen, «negar la autonomía, como expresión de los pueblos, es negar a los pueblos indígenas uno de los derechos humanos fundamentales, incluso el de ser considerados como "pueblos"»⁶⁸.

En la actualidad, se habla de la sociedad pluricultural y multiétnica en todos los países de América Latina; esto conlleva al «nuevo concepto de ciudadanía multicultural», a desterrar el colonialismo interno existente en nuestros países y a lograr una democracia participativa y representativa. La ciudadanía multicultural en América Latina debe cumplir sus promesas de reconocer, con plenitud, a los pueblos indígenas con todos sus derechos, ya que no sólo se trata de respetar los derechos individuales sino también los colectivos en el marco del estado. Esto implica un nuevo concepto de lo que debería ser la nación. Stavenhagen concluye: «La ciudadanía multicultural, en cuanto a pueblos indígenas se refiere, deberá tener dos puntos de referencia esenciales: la unidad del estado democrático y el respeto de los derechos humanos individuales al interior de las colectividades y unidades autonómicas que se establezcan. La ciudadanía multicultural sólo puede construirse en la práctica democrática, el diálogo, la tolerancia y el respeto mutuo»⁶⁹.

En las recientes reformas constitucionales hechas en México, no se respetan los derechos colectivos de los pueblos indígenas, ya que sólo se establece «el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público»⁷⁰. Esto es una forma de discriminación del estado, al considerar que los pueblos indios no son sujetos de derecho. El tipo de autonomía que se reconocerá será discutida en cada una de las entidades federativas y se debe establecer en cada una de las constituciones estatales el reconocimiento en el nivel comunitario, no en el ámbito de pueblos ni de regiones. En dichas modificaciones, tampoco se reconocen los territorios autónomos ni la autodeterminación.

⁶⁸ *Idem*, p. 342-343

⁶⁹ Rodolfo Stavenhagen, en Leticia Reina, 2000, p. 344-345

⁷⁰ Artículo 2º, frac. viii de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos

CONCLUSIONES: LA NECESARIA INCLUSIÓN DE LOS PUEBLOS INDIOS AL DESARROLLO

Hemos tratado de demostrar en esta ponencia que los pueblos indios eran los sujetos sociales olvidados de la historia y de la sociedad nacional cuando se dio el proceso de surgimiento del nacionalismo en cada uno de los países de América Latina. Después, fue el intento de su integración y, finalmente, el tratar de manipularlos para corporativizarlos y controlarlos. El movimiento indio surge en los años setenta del siglo xx, como actor político. En la medida de la toma de conciencia de la identidad étnica, se trasciende hacia la etnicidad, y se crea la expectativa de un desarrollo propio.

Los pueblos indígenas de América Latina han aportado a lo largo de la historia al desarrollo de los estados nacionales conocimientos, tradiciones y costumbres, los cuales han enriquecido la cultura hispanoamericana y mundial. Hemos presentado los momentos en que la movilización indígena fue adquiriendo conciencia de su identidad y ha exigido que se vea a los indígenas como sujetos sociales diferentes; éstos han exigido su derecho a un desarrollo propio, el cual se les ha negado, de manera sistemática, por razones de estado o por un indigenismo asistencialista que se ha empeñado en mantener a los indígenas subordinados. El discurso político de los estados nacionales ha sido de preocupación por los pueblos indígenas, pero poco se ha hecho para que se logre el desarrollo económico, político, social y cultural que se ha pretendido desde arriba.

Estamos ante una coyuntura de la globalización, en la cual las identidades regionales y locales empiezan a ser formas de resistencia ante los procesos de homogeneización cultural. Por más que se insista en que todos los hombres tenemos los mismos derechos, en las realidades sociales concretas no es así. Tenemos que partir de la realidad de las sociedades complejas latinoamericanas y aceptar las diferencias. Si damos este primer paso, el segundo es que no puede haber

derechos iguales para sujetos desiguales; por lo tanto, los pueblos indígenas tienen derecho a ser diferentes y a ser reconocidos, pero como pueblos, es decir, como colectividades sociales y culturales con una identidad étnica que le es propia.

Si aceptamos que puede haber diferencias, incluso hasta en los sistemas normativos y jurídicos, entonces estaremos creando las bases para el surgimiento de las nuevas sociedades del siglo XXI, que tienen que ser multiculturales y pluriétnicas. Por lo tanto, el estado debe tener este carácter diverso y multicultural. La diversidad cultural de los pueblos indígenas de América Latina y de México es lo que se opone a la globalización cultural. Por eso, los estados nacionales deberían apoyar iniciativas que permitan la autodeterminación y la autonomía de estos pueblos para que puedan lograr su propio desarrollo autogestionario y podamos crear sociedades de nuevo tipo, las llamadas *ciudadanías multiculturales latinoamericanas y mexicana*.

Podríamos concluir que los pueblos indios de América Latina y de México tienen un futuro como pueblos en la medida en que se les reconozca y se les apoye como tales. La emancipación de los pueblos indios tiene que ser fundamentada en su organización política y en su etnicidad, pero los pueblos no podrán lograr esto solos. La mayoría de las sociedades nacionales de nuestros países es mestiza con excepción de Guatemala y Bolivia, por lo cual los ciudadanos que componemos las sociedades complejas latinoamericanas tendremos que coadyuvar a estos cambios para lograr un estado democrático real y para que se dé una participación ciudadana que defina el futuro de nuestras naciones y países en el contexto de la globalización homogenizante.

Por lo anterior, reiteramos que los pueblos indios poseen derecho a ser diferentes, a tener sus propios sistemas normativos, a tener recursos y territorios propios, a tener tierras para producir y a tener sus formas de gobierno; además, tienen derecho a la autonomía y la autodeterminación y a ejercerlas en regiones o localidades determinadas.

El movimiento indio latinoamericano y mexicano ha mostrado que ha adquirido madurez a lo largo de los años de lucha para que los indígenas sean reconocidos como pueblos. En el caso de México, fue necesario que el EZLN empuñara las armas para hacer reflexionar al estado mexicano sobre si realmente estábamos arribando al primer mundo o todavía había cuestiones pendientes que resolver, como el desarrollo de los pueblos indios —como sujetos y actores sociales—.

Los estados nacionales tendrán que tomar en cuenta a los pueblos indios en sus programas de desarrollo y tienen que cambiar su política asistencialista por una que permita el desarrollo de los sectores de la sociedad multinacional que hoy integramos. No hay una vía para el desarrollo sino muchas; es cuestión de ponerlas en práctica y que sean los propios sujetos sociales los que las realicen.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRE, Chantal-M., *Ideología indigenista y movimientos indios en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1983
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Pueblos Indígenas, Bosques y Biodiversidad, «Los pueblos indígenas y la agenda global del medio ambiente», IWGIA, doc. 19, Copenhague, 1996
- LÓPEZ Y RIVAS, G., *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, Editorial Cuicuilco/ENAH, México, 1988
- MATÍAS ALONSO, M., *Voces indígenas en los foros internacionales*, INI/Plaza y Valdés, México, 1999
- OEHMICHEN BAZÁN, M. C., *Reforma de estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, IIA-UNAM, México, 1999
- REINA, L. (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS-INI/Porrúa, México, 2000

DOCUMENTOS

- Dictamen en materia indígena: iniciativas de reformas constitucionales propuestas por el Senado de la República, aprobadas el 25 de abril de 2001 en México, DF

Es

ALO

L

espe

la de

esos

anti

(Ar

los c

esta

nes

lo c

ha s

a lo

crá

el r

qu

rel

71 F

72 F

nac

fue

Ca

EXPLORANDO LA AUTONOMÍA CULTURAL COMO SOLUCIÓN
A LOS CONFLICTOS ÉTNICOS: APORTACIONES AL CASO MEXICANO

HERIBERTO CAIRO CAROU
ROSA MARÍA DE LA FUENTE FERNÁNDEZ⁷¹

La forma de comunidad política todavía hegemónica en la modernidad, el estado nación, ha venido sufriendo numerosos cuestionamientos que, paradójicamente, se agravan de forma especial desde su generalización formal a casi todo el mundo con la descolonización que se produjo tras la Segunda Guerra Mundial. Uno de esos cuestionamientos viene marcado por los nuevos movimientos antisistémicos que sacan a la luz la revolución «mundial» de 1968 (Arrighi, Hopkins y Wallerstein, 1989: 97 y s.) y, en particular, por los de los grupos étnicos. Esto ha supuesto que las *intelligentsias* de los estados nacionales lleven a cabo una búsqueda incesante de soluciones que permitan reducir la conflictividad y politización etnocultural, lo que se ha llamado «el manejo de la diferencia», que muchas veces ha sido presentado como el objetivo de potenciar y otorgar centralidad a los valores de la igualdad y de la ciudadanía de los sistemas democráticos, como garantes de la salvaguarda de todos los individuos en el marco del estado nación.

En este ensayo, nos centraremos sólo en las soluciones políticas que han tendido a reducir la conflictividad política etnocultural en relación con las minorías nacionales⁷²; de manera que el conflicto se

⁷¹ Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid

⁷² En este ensayo, entendemos por minorías nacionales a comunidades que se consideran naciones sin estado y a las que se piensan descendientes de los pueblos originarios, que fueron conquistados y colonizados. Hemos tratado los matices en torno a esta cuestión en Cairo y de la Fuente (2003).

plantea en términos de un grupo que se autodefine en función de criterios étnicos. Es, también, en función de ellos a partir de los cuales dicha agrupación plantea demandas políticas, sociales, culturales y económicas a un estado nación.

Así, el objetivo del presente trabajo es analizar las dificultades que presenta la autonomía territorial y las alternativas que ofrece la autonomía cultural, seguir la discusión en la literatura científica y pasar revista a las experiencias existentes, porque consideramos que el debate que se produjo en México a mediados de la década de 1990 formó parte del cuestionamiento político y territorial hacia el estado nación del que hablábamos en un principio. Aunque finalmente se reconoció un determinado modelo de autonomía territorial⁷³, consideramos que es fundamental para continuar el debate y enriquecerlo tener en cuenta experiencias y contextos teóricos por más alejados que se piense que estén, pero no como soluciones *pret-a-porter*, sino como muestras de análisis teóricas junto con sus concreciones respecto a problemas de orden similar. En este sentido, no se pueden sobrestimar las posibilidades que otorga la autonomía territorial para resolver el conflicto étnico, ni tampoco dejar de tener en cuenta las limitaciones inherentes a una autonomía cultural.

No pretendemos, desde luego, «ilustrar» desde Europa a los mexicanos y mucho menos a los pueblos indígenas sobre una realidad que conocen mucho mejor que nosotros sino «problematizar», a partir de teorías y experiencias de otros países y de la discusión sobre la autonomía en México, que en ocasiones discurre demasiado «ligada» al referente de los procesos de autonomía territorial, los cuales desde los años setenta se vienen desarrollando en Europa.

⁷³ El rechazo de las organizaciones indígenas mexicanas a la Ley de Derechos y Cultura Indígena, aprobada en 2001, supuso una progresiva despolitización del rico debate teórico y político que sobre esta cuestión se estaba produciendo en México. Por otro lado, en la práctica, el modelo de autonomía plasmado en la Ley está poco o nada desarrollado por lo que aún es pronto para evaluar su impacto, objetivo sin duda muy interesante para un futuro próximo.

En cualquier caso, en esta ponencia, las referencias a experiencias autonómicas europeas y de otros lugares no parten de una creencia de que sólo desde esta perspectiva pueden ser analizadas las movilizaciones y demandas de los pueblos indios, sino del interés de aportar líneas de discusión y debate en torno a la problemática de las relaciones etnia territorio y etnia identidad. Dejamos claro desde el principio, y en eso coincidimos con Eller (1999: 5), que no hay una relación unívoca entre cultura y etnicidad, sino que la etnicidad es la politización de la diferencia. Así, un grupo étnico se construye en función de la politización de la diferencia cultural, social y, en algunos casos, espacial a través de la acción colectiva. Por ello, «no importa tanto saber si un grupo étnico existe realmente o definir qué es realmente un grupo étnico, sino que la etnicidad se ha convertido, de nuevo, en una parte central del discurso social y de la competición social [...], convirtiéndose en atractivo para todas las clases de colectividades» (Eller, 1999: 8), lo que lleva a cambios discursivos, como los que protagonizan las poblaciones negras en Colombia o los afroamericanos en Estados Unidos. Éstos reivindican, ya en los noventa, sus derechos en función de la etnicidad y la diferencia de origen, el desplazamiento forzoso y la identidad diferenciada con anterioridad a su llegada a las tierras americanas. Incluso plantearon demandas junto a otros grupos étnicos, como la campaña de Quinientos Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, en 1992, con discursos lejanos a los de los movimientos que luchaban por acceder a la ciudadanía plena en décadas anteriores.

1. LA AUTONOMÍA COMO SOLUCIÓN A LOS CONFLICTOS ÉTNICOS: AUTONOMÍA TERRITORIAL Y AUTONOMÍA CULTURAL

Kymlicka y Norman (2000), en un reciente volumen compilado de artículos sobre las soluciones del conflicto étnico desde la filosofía

política, retoman la clasificación de McGarry y O'Learly sobre las acciones o métodos para manejar la diferencia y reducir el conflicto étnico⁷⁴, reconociendo al final que la mayor parte de los científicos sociales, tras analizar empírica y teóricamente los modelos, en la actualidad aboga por una de estas tres opciones: autonomía territorial, autonomía no territorial o cultural e integración multicultural, como posibles soluciones. La justificación que aportan para sustentar esta afirmación es su contrastada experimentación, con relativo éxito, en países democráticos durante décadas, incluso siglos. Sin embargo también estos autores señalan que «las demandas de los pueblos indígenas, de los migrantes transnacionales, africanos y americanos, y de otros grupos no pueden fácilmente ser solucionadas por los mecanismos tradicionales» (Kymlicka y Norman, 2000: 16). Nos atreveríamos afirmar, ya de partida y a modo de hipótesis, la necesidad de superar los límites convencionales de los mecanismos tradicionales, de combinarlos y de explorar los caminos poco transitados: ser audaces. Aquí, nos concentraremos sobre las soluciones que se suelen agrupar con la rúbrica de «autonomía».

La mayor parte de los análisis teóricos en torno a la autonomía ha señalado que en la pluralidad de casos en los que se ha utilizado como mecanismo de resolución de conflictos dificulta encontrar una definición que logre abarcar la multitud de experiencias (Lapidoth, 1993: 33; Heintze, 1998: 2). Sin embargo, uno de los elementos fundamentales que caracteriza a todos los ejemplos de autonomía es que se trata de un régimen que garantiza ciertos derechos a una parte específica de la población de un estado en virtud de sus características, las cuales difieren de la mayoría de la población. Pero en la mayoría

⁷⁴ Para McGarry y O'Learly, la clasificación de las formas macropolíticas de regulación del conflicto étnico se dividiría en dos grandes grupos: 1. Métodos para eliminar las diferencias: a) genocidio, b) transferencias forzadas de población, c) partición o secesión y d) asimilación. 2. Métodos para manejar las diferencias: a) control hegemónico, b) autonomía territorial, c) autonomía consociacional o poder compartido, y d) integración multicultural (citado en Kymlicka y Norman, 2000: 12).

los casos, un régimen de autonomía implica el reconocimiento de una independencia parcial de la influencia del gobierno central o nacional en un área o región (Heintze, 1998: 2).

1.1 La autonomía territorial

Hay un acuerdo común en torno a la clasificación de las experiencias en dos rubros principales: autonomía territorial y autonomía cultural. Respecto a la primera, Lapidoth indica que la autonomía política territorial es un arreglo que busca garantizar a un grupo, que difiere de la mayoría de la población en un estado, pero que constituye la mayoría en una región específica, un medio por el cual expresar su identidad diferenciada (1996: 33). Se trata, entonces, de un régimen jurídico-político relativamente diferenciado del general que se aplica en una parte o región del estado. El principio de territorialidad rige y hace inteligible el arreglo.

Los modelos históricos de autonomía territorial en Europa han sido resultado, fundamentalmente, de tres procesos: *a)* la lucha, sin éxito, por la construcción de estados por parte de comunidades que comenzaron a imaginarse o reimaginarse la nación en el siglo XIX en Europa; esta pelea conduce a modelos de compromiso con el estado preexistente en el siglo XX (por ej., Cataluña o País Vasco, en España, y Escocia o Gales, en el Reino Unido); *b)* la gestión del problema de las minorías nacionales en Europa central (por ej., Vojvodina o Kosovo, en la República Serbia); y *c)* la utilización por los bolcheviques de la autodeterminación nacional para lograr apoyos a su proyecto revolucionario (las hoy Repúblicas de Georgia o Armenia, pero también Birobidzhan o Yakutia).

La evolución de las autonomías territoriales de las «naciones sin estado» en Europa ha seguido el modelo de los estados nacionales en un doble sentido: las autonomías han adoptado la misma forma de

territorialidad y han mimetizado sus símbolos y funciones; además, tampoco han sido una solución definitiva. El debate sobre el federalismo asimétrico⁷⁵ en España (véase Fossas y Requejo, 1999), que reconocería niveles de competencias —según si la comunidad autónoma es «histórica» o no—, no ha hecho más que empezar y las fuerzas nacionalistas defienden, cada vez con más insistencia, esta solución.

Hans-Joachim Heintze va más allá en su definición sobre la autonomía territorial cuando señala como uno de los requisitos para poner en la práctica la autonomía territorial el que el grupo en cuestión viva en un área definida, esto es, en un territorio bien delimitado en el que constituye mayoría. Y como consecuencia de ello, todos los habitantes que viven en esa área son sujetos de ese *status*, mientras que miembros de este grupo que viven fuera de ella no disfrutan de él. Esto lo define como «falsa autonomía nacional» (*fake national autonomy*) (Heintze, 1998).

1.2 La autonomía cultural

Por otro lado, según Lapidoth (1996: 33), la autonomía cultural es un atributo político de una comunidad, cuyos miembros están conectados por características individuales, como la conciencia étnica o el lenguaje, sin relación a su localización en el estado. Este tipo de autonomía es «no territorial» por utilizar la expresión de Coakley (1994), y se basa en el principio jurídico-político de «personalidad».

Los precedentes históricos de la autonomía no territorial se encuentran en rasgos de algunos estados tradicionales, como el Imperio

⁷⁵ «El sistema federal asimétrico ideal sería un sistema compuesto por unidades políticas que corresponderían a diferencias de interés, carácter y composición, que existiesen dentro de la sociedad en su conjunto. El sistema federal asimétrico sería un sistema en el que [...] las diversidades en la sociedad general encontrarían expresión política a través de gobiernos locales con diverso grado de autonomía y poder» (Tarlton, 1999: 29).

Otomano —que permitía un grado importante de automanejo de sus asuntos en los *millets* reconocidos a minorías religiosas en materias como el culto, la educación o los procedimientos de derecho civil—, o en regiones del Imperio Austro-Húngaro —por ejemplo, en Transilvania hasta 1867, la vida política se organizaba de tal forma que se aseguraba la participación de los miembros de las naciones existentes (magiares, szekels, sajones y, al final, rumanos), que tenían representación separada en la dieta—.

Los ejemplos contemporáneos de autonomía cultural pura son más difíciles de encontrar que los de autonomía territorial, pero, según Coakley (1994), hay casos que más o menos se ajustan al modelo entre los estados con minorías indígenas o entre los de gobierno consociacional. Entre los primeros, cita a Nueva Zelanda, Canadá⁷⁶ o Noruega (respecto a los samis), y Bélgica o Líbano serían ejemplos de los segundos.

Mientras uno de los requisitos previos para la reglamentación de un régimen de autonomía territorial es el de definir el ámbito territorial en el cual la población a la que se va a beneficiar con el régimen de autonomía es mayoría, en el caso de la autonomía cultural, el derecho de salvaguarda de las diferencias culturales no está vinculado a la localización territorial de los pertenecientes a un grupo étnico o comunidad cultural diferenciada. La limitación que suele señalarse para la autonomía cultural es que normalmente es capaz de salvaguardar sólo derechos culturales.

1.3 ¿Modelos excluyentes o complementarios?

Estas dos modalidades de autonomía no son excluyentes, y la posibilidad de explorar soluciones mixtas, si así se establece, puede significar

⁷⁶ Aunque este caso es controvertido y no consideramos que sea un buen ejemplo de autonomía cultural.

el que un miembro de una comunidad étnica o cultural diferenciada goce de autonomía territorial si reside en una determinada región y de autonomía cultural si habita en un ámbito territorial diferente. Como señala Coakley (1994: 311), entre la pura autonomía personal y la pura autonomía territorial existen una serie de posibilidades mixtas. Por eso, como hace notar Safran, no es tan fácil hacer una distinción entre autonomía territorial y no territorial. La primera se referiría a «la concesión de autoridad jurisdiccional formal dentro de una entidad política más amplia, como un estado. La segunda, a propuestas parciales de resolución que he denominado autonomía “funcional”». El problema es que

Todas las autonomías tienen una dimensión «espacial». La idea de territorialidad está sugerida por la existencia de redes de instituciones de tipo cultural, educativo, social, comercial y/o religioso que atienden las necesidades particulares de las minorías étnicas. Iglesias, mezquitas, sinagogas, centros culturales, establecimientos comerciales y sedes de partidos y asociaciones funcionan como imanes que atraen a los miembros de una comunidad étnica, les ofrecen sus servicios y contribuyen todos juntos a crear un territorio funcional (2002: 20).

Al margen de la escasa claridad con que Safran (no) distingue entre espacialidad de los hechos sociales y territorialidad de los mismos, sí es cierto que existe una dificultad intrínseca para distinguir en la práctica unos modelos que no existen. En cualquier caso, sus razonamientos acerca de la cuestión no se alejan tanto de los que hemos visto: «Allí donde los grupos étnicos se encuentran ampliamente dispersos, la autonomía solamente puede ser funcional» (Safran, 2002: 20).

En cuanto a experiencias concretas de autonomía mixta (cultural y territorial), quizás la más importante es la de Bélgica, de la que nos ocupamos más adelante.

1.4 El debate de la autonomía en México

Desde La Conquista, pueden encontrarse en México heterogéneas experiencias de autonomía desde abajo, en el sentido de autogobierno con mayor o menor grado de independencia en asuntos internos, no siempre legalmente definida. Esto es consecuencia de la incapacidad de ejercer el dominio territorial político por parte de las autoridades coloniales o independientes y de la necesidad de garantizar la gobernabilidad y estabilidad del sistema político. Por ejemplo, en el ámbito comunitario y local, históricamente se ha disfrutado de cierta autonomía a cambio de la participación en la estructura sociopolítica. Esto se ha producido en la época colonial: «La preservación de la autonomía de subsistencia y de la independencia del gobierno local era crítica para los campesinos comunitarios. En la época colonial tardía, protestaban, se amotinaban y, esporádicamente, se rebelaban cuando se veía amenazada esa autonomía local» (Tutino, 1986: 33, cit. en Gilly, 1997: 21). Pero también ocurre en la actualidad, por ejemplo, en Oaxaca, como resume nuestra informante:

Nosotros decimos que tenemos una autonomía de hecho. En Oaxaca, sabrán que de 570 municipios, 418 se rigen por usos y costumbres, que es el nombre nuevo que le han dado a las autoridades elegidas en asambleas comunitarias no por usos y costumbres, sino elegidas a través de sus asambleas comunitarias a través de la elección de los comuneros y de la gente que vive en la comunidad. Entonces, hay formas de organización propias: el tequio, los servicios y la forma de elegir a las autoridades son cosas propias de la comunidad. Y aunque aquí se ha adoptado la forma de organización de municipios y de agencias municipales, así como dice la ley, bueno, creo que los pueblos han tenido la capacidad de adecuar al municipio a su forma de organización, porque no han permitido que los partidos lleguen a las comunidades. Ciertamente, por muchos años, las autoridades electas por la comunidad en pleno debían legitimar su poder registrándose en

las filas del PRI, pero esto ocurría una vez que ya habían sido electas, democráticamente, por los comuneros (entrevista personal con Sofía Robles, miembro de los Servicios del Pueblo Mixe, ciudad de Oaxaca, 2000)⁷⁷.

En el ámbito regional, también históricamente encontramos experiencias malogradas, como la de la provincia de Yucatán, sofocada durante la Guerra de Castas, que no se puede calificar, sin duda, como autonomía indígena, aunque la mayor parte de los soldados eran mayas yucatecos; asimismo, está la breve experiencia de autonomía territorial yaqui⁷⁸ o la más reciente experiencia de autonomía indígena regional a finales de la década de 1980: la Unión de Pueblos Tojolabales⁷⁹ en Chiapas, que, aunque fracasada, fue el referente de una de las propuestas de autonomía indígena que se plantearon durante los debates a raíz de los acuerdos de paz entre los representantes del EZLN y los representantes y asesores del gobierno durante 1995 y 1996.

En cuanto a la autonomía cultural o personal, si bien durante la colonia los indígenas mexicanos gozaban de un estatus diferenciado, producto de la actitud paternalista jurídica y social de las instituciones españolas y del sistema de castas, con la Independencia y el intento de establecer los principios liberales y romper con las estructuras corporativas propias de un estado premoderno, los indígenas fueron, en primer lugar, sujetos pasivos de las políticas de asimilación, según la clasificación de McGary y O'Learly (cit. en Kymlicka y Norman, 2000: 12) y, luego, individuos pasivos de las políticas de integración. La ciudadanía mestiza y la nacionalidad mexicana debían garantizar los derechos individuales de todos los mexicanos⁸⁰.

⁷⁷ Ésta y las otras entrevistas citadas en el texto se realizaron durante abril, mayo y junio de 2000 por los investigadores Rosa de la Fuente y Saúl Velasco.

⁷⁸ Véase Florescano (1998: 205) y Hu-Dehart (1984)

⁷⁹ Sobre esta experiencia, véase Burguete Cal y Mayor (1999)

⁸⁰ Sobre esta cuestión y su debate, véase Favre (1998), Florescano (1987 y 1998), Sánchez (1999) y Villoro (1998)

En el contexto de las transformaciones que trae consigo la revolución «mundial» de 1968, antes mencionada, se producirá un cambio trascendental en México, que culminará con la modificación del artículo 4 de la Constitución, en enero de 1992. En el apartado se reconoce, por primera vez al interior de la nación mexicana, una composición «pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá el desarrollo de sus lenguas, cultura, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado».

Teniendo en cuenta la aplicación de políticas de integración multicultural, esta inclusión de la pluriculturalidad pretendía satisfacer las aspiraciones de las organizaciones y pueblos que estaban movilizándose en la campaña Quinientos Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, aunque estaba, claramente, muy por detrás de las demandas de estas organizaciones, que no buscaban políticas ni reconocimientos otorgados sino un nuevo pacto federal con el estado nación. Sin embargo, la multitud de propuestas de líderes indígenas de la mayor parte de los grupos étnicos del país, de asesores de organizaciones indígenas, de intelectuales y del EZLN al calor de la primera mesa sobre Derechos y Cultura Indígena durante 1995 y 1996 mostró que había muchas identidades indígenas y visiones del ejercicio del nuevo pacto y del derecho a la autodeterminación. Éstas eran producto de las heterogéneas realidades de los pueblos indígenas, aunque la necesaria correlación de fuerzas en la negociación que pendía de un hilo fue un acicate fundamental para la negociación interna entre las posturas y demandas:

Definitivamente, el movimiento zapatista vino a aportar el cemento que dio impulso a la posibilidad de un auténtico movimiento indígena nacional. Pero los Acuerdos de San Andrés dieron un objetivo común; creo que eso es muy importante. La lucha armada de los zapatistas les dio a éstos el liderazgo natural, porque el hecho de estar armados los pone a la cabeza de cualquier otra posibilidad de resistencia [...].

El CNI podrá tener problemas con la ANIPA, podrá haber problemas entre líderes en las regiones, pero cuando se trata de un asunto central, como lo fue la salida de los zapatistas, sin duda todos esos problemas se subordinan a un objetivo de convergencia, de unidad (entrevista personal con Elvia Quintanar, miembro de la organización CIOAC, norte de Chiapas, 2000).

Sin embargo, el proceso fue muy complejo y se pudieron percibir agravios, como los que comenta un líder tojolabal:

En el proceso de San Andrés, fueron quitando a los indígenas de ambos lados: a los indígenas invitados por el EZLN y por el gobierno; fueron quitando y quedaron como mayoría los antropólogos y varias personas, quienes siguieron discutiendo sobre el destino de los pueblos indígenas: la historia de siempre. Aquí, quien sabe de los indios son los antropólogos y que los indios escuchen. Primer punto con el que no estuvimos de acuerdo (entrevista personal con Margarito Ruiz, miembro directivo de la ANIPA, 2000).

Sin embargo, pese a las dificultades, uno de los elementos fundamentales de ese nuevo pacto que se estaba reclamando iba a ser la autonomía territorial, porque no se contemplaba otro tipo de autonomía que fuera a tener algún impacto. Así lo resumía un informante de la administración:

La autonomía definitivamente requiere de un espacio y de una base territorial. El territorio es, esencialmente, un concepto político; entonces, requiere de una base territorial no excluyente, como está articulada de alguna manera la nación mexicana, con diferentes territorializaciones del poder político en un mismo espacio. En un mismo espacio, convergen tres niveles de gobierno en México: la territorialización del poder federal, la territorialización de los poderes estatales y la territorialización de los poderes municipales. De alguna manera, habría que encontrar un modelo de territorialización del

poder de los pueblos indígenas y su ámbito de competencias. Entonces, se necesitaría una redistribución competencial entre los niveles de gobierno en la República Mexicana (entrevista personal con Pablo Yanes, Departamento de Asuntos Indígenas del DF, 2000).

Y fue en torno a qué «territorialización del poder» podía garantizar mejor los derechos de los pueblos indígenas como se discutió y planteó el debate de la autonomía por parte de las organizaciones indígenas y el EZLN frente a las instancias del gobierno mexicano, que dispuestas a desarrollar políticas de integración multicultural consideraban que la autonomía territorial no podía llevar más que a la fragmentación y balcanización del país. Sin embargo, al interior de las plataformas de diálogo de las organizaciones indígenas, del INI y de la ANIPA se estaba discutiendo si un modelo de autonomía territorial podía responder a las necesidades de los heterogéneos discursos que se planteaban y, en tal caso, qué escala espacial (la región o la comunidad) sería la propuesta en las negociaciones con el gobierno.

La propuesta regional y la comunal se inscribían en discursos que, de alguna manera, respondían a patrones de organización territorial y sociopolítica diferentes, producto de la pluralidad de microidentidades que se habían reconstruido desde los años setenta en función de experiencias históricas en la relación con el espacio político y social. Si como hemos visto en Oaxaca, los límites administrativos de los municipios coinciden más o menos con los de las tierras de las comunidades agrarias e indígenas y las experiencias de autonomía en la p-ráctica se habían dado en este espacio comunitario, en otros casos la creación de regiones pluriétnicas parecía responder a experiencias de creación de lazos interétnicos en comunidades agrarias, surgidas a raíz de los repartos de tierras y de los intentos de regenerar vínculos con comunidades distantes y sin continuidad en la territorialización de

los estados federales mexicanos, como parece que ocurre en el caso de los huicholes:

Los huicholes están asentados en cuatro estados de la República Mexicana. La cuestión del reconocimiento de las autonomías regionales es fundamental para ellos. ¿Por qué?, porque realmente los huicholes necesitan un reconocimiento que les permita mantener una coherencia a lo largo de cuatro estados y siete municipios. Si no se hace este reconocimiento de un espacio jurisdiccional de esta magnitud, tendremos incompleto el reconocimiento hecho. Incompleto, porque no corresponde a la realidad que están viviendo los huicholes (entrevista personal con Carlos Chávez, Asociación Jaliscense de Apoyo a los Grupos Indígenas, México, 2000).

Finalmente, en los Acuerdos de San Andrés, firmados, en 1996, tras un intenso debate, quedaba legalmente garantizada la autonomía, asegurando, eso sí, la unidad nacional (Acuerdos de San Andrés, 2001: 6). Como texto programático, se establecía que «los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente [...]. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía, se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos en cada uno de los ámbitos y niveles que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas» (Acuerdos de San Andrés, 2001: 11).

Aunque después se propone al Congreso de la Unión y a las legislaturas de los estados de la República reconocer y establecer las características de libre determinación y los niveles y modalidades de la autonomía, cuyo espacio de aplicación o jurisdicción es «el ámbito espacial, material y personal de vigencia y validez en que los pueblos indígenas aplican sus derechos» (Acuerdos de San Andrés, 2001: 14), porque no está definida con claridad a qué tipo de autonomía se están refiriendo. Sin embargo, en la concreción de las reformas

propuestas a la Constitución de Chiapas, se podría reconocer una autonomía cultural en todo el estado y una territorial en el ámbito municipal y comunitario:

En cuanto a la autonomía cultural, la propuesta dice «que a los pueblos indígenas se les reconozca: *a*) el derecho al uso, promoción y desarrollo de sus lenguas y culturas, así como el derecho de conservar sus costumbres y tradiciones políticas, sociales, económicas, religiosas y culturales, entre otros; y *b*) el derecho a practicar, ejercer y desarrollar sus formas específicas de organización política, económica y social» (Acuerdos de San Andrés, 2001: 22).

En torno a la autonomía territorial, los Acuerdos dicen, para Chiapas: «El derecho a que se respeten sus formas propias y autónomas de gobierno en las comunidades y municipios en los que estén asentados» (Acuerdos de San Andrés, 2001: 22) y en un intento de reconocer las posibilidades futuras de la autonomía regional, se recoge: «Proponemos el reconocimiento del derecho de las comunidades a asociarse, libremente, en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas» (Acuerdos de San Andrés, 2001: 23).

Vamos a ver a continuación cómo se produjo el proceso de territorialización de las propuestas autonómicas en México, al cual nos referimos antes.

2. TERRITORIALIZANDO LA ETNICIDAD

Al utilizar la expresión «territorializar» la etnicidad, queremos hacer hincapié en el proceso de ajuste forzado de las transformaciones políticas, que son objetivo de los pueblos indígenas, al modelo de territorialidad del estado nación moderno, el cual tiene su origen en Europa. Evidentemente, esto implica el mantenimiento de la

«colonialidad del poder»⁸¹. Sin embargo, es importante entender que la territorialidad no es exclusiva de esta forma política.

La territorialidad es una conducta humana que intenta influir, afectar o controlar acciones mediante el establecimiento de un control sobre un área geográfica específica: el territorio (Sack, 1986: 19). Según Soja (1971), la territorialidad específicamente humana tiene tres elementos: el sentido de la identidad espacial, el sentido de la exclusividad y el compartimiento de la interacción humana en el espacio. El territorio proporciona, entonces, un sentimiento de pertenencia a una porción particular de tierra sobre la que se tienen derechos exclusivos, e implica un modo de comportamiento en el interior de esa entidad. Pero la territorialidad humana no ha sido idéntica en el transcurso del tiempo, porque es construida socialmente. Es un componente necesario de toda relación de poder, el cual, en definitiva, participa en la creación y mantenimiento del orden social y en la producción del contexto espacial a través del que experimentamos el mundo, legal y simbólicamente. Así, se pueden distinguir dos usos de la palabra territorialidad: en cuanto a realidad de derecho, se refiere a la vinculación jurídica entre un determinado territorio y las personas que se encuentran en él (Alliès, 1980); en tanto la percepción del *self*, alude a un territorio que es considerado por un grupo de personas como el marco normal y exclusivo de sus actividades.

La construcción social del espacio (Lefebvre, 1974; Gupta y Ferguson, 1997; Harvey, 1996; Soja, 1989) implica una mutua imbricación entre las prácticas sociales y el territorio y, por lo tanto, entre el cambio social y la identidad espacial. La preocupación en los últimos años en torno a estas cuestiones en el ámbito de las ciencias sociales (Gupta y Ferguson, 1997; Moore, 1998; Hernández Castillo y Nigh, 1997) ha centrado el debate en torno a dos premisas. La primera se refiere a que la identificación entre un grupo social y el

⁸¹ Véase Cairo y de la Fuente (2003)

espacio social no es algo esencialmente fijo e inmutable. La segunda expresa que, como consecuencia de múltiples factores, las comunidades tradicionales, salvo un reducido número de casos, se han visto influidas por el cambio social y económico.

Sin embargo, colonización, migración y una relación histórica con el capitalismo y las instituciones estatales han influido en que los grupos étnicos no encajen, de forma total, en categorías espaciales y culturales claramente delimitadas (Gupta y Ferguson, 1997: 9, 11; Bourque, 1997: 1-2). Siguiendo estas apreciaciones, en el caso mexicano, si bien las prácticas materiales «tradicionales» se han reproducido, de manera cíclica, y en muchos casos continúan generando identidad colectiva, se han visto alteradas, entre otros, por dos procesos de los que nos ocuparemos a continuación.

La geografía imaginada⁸² del nuevo sujeto indígena se ha recreado en torno a la identificación con una serie de elementos comunes, que en sus dimensiones espaciales se pueden describir como una geografía imaginada «étnica». Ésta se recrea en los discursos de las organizaciones regionales y nacionales del movimiento indígena de la última década en México y en los del resto del continente, estando poco apegada a la historia particular de cada pueblo indio y correlativa a la herencia compartida en las creencias culturales prehispánicas, como la creencia en la madre tierra —vinculada a los ciclos de producción del maíz— y en la tradición nahualista.

Sin embargo, este proceso no ha sido fácil y así lo explica Juan Anzaldo, miembro de Ce Ácatl, organización que se encarga de la difusión de la problemática indígena, particularmente de la ciudad de México.

⁸² A través de las geografías imaginadas o imaginativas (*imaginative*), se expresan las distinciones entre «nosotros» y «ellos» y entre «nuestro lugar» y «su lugar», y pueden ser la base de una identidad compartida. El término fue introducido por Edward Said (1978). Sobre una interpretación de este concepto, ver Radcliffe y Westwood (1996)

Es muy distinto hablar de los yaquis de Sonora o de su experiencia de autonomía y la autonomía de los mayas de Yucatán, Campeche o Quintana Roo, en donde entre los mayas tienen sus propias diferencias. Oaxaca es el ejemplo de la gran pluralidad de historia, de perspectivas y de capacidad organizativa en un estado que tiene siete regiones geográficamente muy diferentes y 16 lenguas indígenas. Además, muchos pueblos dentro de los mismo pueblos indígenas tienen sus propias diferencias, sus particularidades. No deberíamos de pensar como si fuera un movimiento indígena corporativizado o unificado en torno a una estructura ya preconcebida. Yo creo que sí hay una enorme unidad e identidad, que sería lo fundamental. La identidad indígena por supuesto que es muy fuerte (entrevista personal a Juan Anzaldo, México DF, 2000).

Esta identidad indígena unitaria se ha ido construyendo alrededor de referentes culturales y socioespaciales, como el discurso por la tierra y el territorio, y en torno a la compartida geografía de la marginación, producto de los agravios cometidos contra la población indígena desde la Conquista.

Enrique Florescano hace una sugerente interpretación acerca de la forma en que se han ido construyendo las identidades indígenas y su relación con la tierra cuando señala que los pueblos indios son «colectividades unidas por prácticas agrícolas dedicadas a la supervivencia del grupo. [...] Las identidades son resultado de prácticas sociales repetidas a través de los siglos. Frente a la evanescente duración de las ideologías, debe recordarse que la práctica de sembrar, regar, desyerbar, proteger, cosechar y almacenar el maíz ha sido la tarea colectiva absorbente de los indígenas desde hace 5 mil años, por lo menos. Esta costumbre fue la que creó el vínculo milenario entre el campesino y la milpa, entre el ser humano y la tierra que lo alimenta. [...] Al fin y al cabo, la identidad indígena no es más que el conjunto de hábitos que día a día

cumplen, de modo solidario, la familia y la aldea campesina» (Florescano, 1999: 314-315).

Se podría pensar que hay una ruptura en el discurso indígena, un salto entre la reivindicación de la tierra, como recurso productivo, y la creciente aparición de la reivindicación de un territorio étnico, como referente identitario, el cual, además, podría sustentar una forma de gobierno autónoma, tal y como recogía Elvia Quintanar:

De manera que, paradójicamente, al riesgo real que representa la recuperación de las tierras de las fincas, los indígenas estaban protagonizando una lucha que les permitía recuperar ancestrales formas de organización y de solidaridad entre sí y la cultura antigua. Lógicamente, no es que con este proceso se lograra una recuperación idéntica de la cultura antigua, lo que hay que decir es que se trata de la recuperación de una cultura antigua recreada, modificada, que permite juntar la imperiosa necesidad de recuperar el territorio con el deseo del autogobierno, de la autoafirmación de los pueblos» (entrevista personal con Elvia Quintanar, de la CIOAC, Chiapas, 2000).

En este sentido, muchas de las organizaciones indígenas, que tradicionalmente asesoraban a los indígenas en cuestiones relativas a la tierra, sus linderos, su legalización, etc., progresivamente comienzan a utilizar argumentos relativos a límites territoriales, incluso a los títulos primordiales por lo que la demanda parte de una consideración de la «justicia» y la soberanía, como justificaciones de los pleitos. Por ejemplo, podemos ver esta descripción del problema en la zona mixe:

En Potzmetacá hubo un conflicto muy fuerte provocado por una familia que quería apropiarse de los terrenos de la comunidad. Esa vez, la gente de la comunidad defendió, decididamente, aun con su vida, la tierra y la propiedad comunal. Frente a la necesidad de enfrentar este tipo de conflictos por la vía jurídica, Servicios del Pueblo

Mixe promovió la formación jurídica de jóvenes de las comunidades no sólo para que atendieran los asuntos relacionados con la tierra, sino también para la defensa de los derechos humanos y de los pueblos indígenas. De manera que ahora no solamente se atienden problemas regionales, sino que se han comenzado a vigilar los problemas de naturaleza jurídica que enfrentan los pueblos zapoteco, mixteco y chinanteco: problemas de límites territoriales (entrevista a Sofía Robles, de los Servicios del Pueblo Mixe, ciudad de Oaxaca, 2000).

Así, en la construcción del discurso indígena y de la identidad transversal, capaz de sustentar demandas comunes, también encontramos referentes espaciales compartidos, como la presencia en los territorios con anterioridad a la llegada de los españoles y, por supuesto, a la creación del estado nación mexicano⁸³, y los elementos que reconocen los derechos sobre tierras y territorios, como los títulos primordiales y los regímenes de tierras comunales, estén reconocidos o no en la actualidad⁸⁴.

Por ejemplo, se reivindica la identidad indígena como algo esencial y garante de la defensa de los vínculos territoriales en los casos en los que aparentemente pudiera pensarse que no se han roto los vínculos identitarios indígenas tradicionalmente ligados a las tierras comunales o los ejidos, como Milpa Alta, donde uno de sus comuneros planteaba:

⁸³ Ésta es una de las especificidades incorporada en todos los proyectos legislativos de ley indígena.

⁸⁴ En entrevista personal a los líderes del movimiento campesino-indígena purépecha de Michoacán, pudimos ver cómo no existen, en la actualidad, límites territoriales que garanticen las tierras comunales en muchos casos. Pese a ello, en la región, se refuerza la identidad indígena a través del imaginario geográfico, recuperando los límites del pasado, incluso en procesos judiciales, y se legitima por medio de la existencia de títulos primordiales. Sobre este caso, así lo recoge Eduardo Zárate: «En este caso, la voluntad de seguir siendo indios y, en particular, comuneros está estrechamente asociada a la utilización de modelos simbólicos o formas imaginarias, que permiten relaborar la realidad social. El comunismo indígena es uno de ellos. La unidad comunal de origen y de destino y el derecho aborigen sobre el territorio es otro. No sólo eso, afirmamos que sólo de esta manera es posible que el proceso de reconstitución étnica resulte efectivo a corto y a largo plazos» (1993: 139-140).

Hay pueblos, incluso cerca de la ciudad de México, que son originarios y que ya no son ejidos ni comunidades: son pueblos originarios. El proceso de la privatización de las tierras los dejó en la indefensión; no hay marco agrario que los proteja. Si el Convenio 169 de la OIT se pudiera poner en práctica (en uno de estos pueblos se quería hacer un campo de golf) y se aplicara, sólo por ser pueblos originarios los harían propietarios originarios de sus territorios, pero el marco agrario ya no es suficiente; entonces, habría que difundir los acuerdos internacionales, incluso los Acuerdos de San Andrés. Aquí, es más diferente la situación, porque sí queremos a la tierra, sí la amamos. La tierra donde habitamos es el territorio que nos heredaron nuestros antepasados; son 27 mil há de tierras comunales. Entonces, Milpa Alta tiene sus orígenes antes de La Conquista (entrevista con un miembro de la Unión de Comuneros de Milpa Alta, 2000).

Sin embargo, si bien las prácticas materiales «tradicionales» se han reproducido cíclicamente y en muchos casos continúan generando identidad colectiva, hay muchos procesos que cuestionan una identidad indígena única y monolítica, la cual constituye espacios étnicos móviles, producto de la alteración de las prácticas materiales tradicionalmente asociadas a los indígenas por multitud de factores económicos, sociales y agrarios, provocando migraciones y rupturas con la identificación del ciclo antes señalado de manera desigual en las ya heterogéneas configuraciones indígenas⁸⁵; «por ello, las organizaciones indias también reclaman derechos étnicos en las ciudades mexicanas y estadounidenses y en los campos de cultivos modernos de Sinaloa, la Baja California, Morelos, Washington y Oregon» (De la Peña, 1998: 23).

En México, la politización de la diferencia étnica, siguiendo a Eller (1999: 5), ha sido un proceso dual de construcción socio-espacial.

⁸⁵ Sobre la heterogeneidad de las configuraciones indígenas, véase: Barabas y Bartolomé (1999)

Por un lado, de manera progresiva, la heterogeneidad de las condiciones de vida, de ubicación, de organización y de herencia histórica se fue desplazando como eje central de la identidad; podría decirse que subsumida en el proceso de construcción de la identidad indígena transversal —condición fundamental para la acción colectiva—; por otro lado, frente al «nosotros», se reconstruyó el enfrentamiento con el estado nación, al interpelarlo con demandas estadocéntricas (Hale, 1996: 161), como soberanía, nacionalidad, autogobierno, autonomía, etc., de manera que el estado aparecía como juez y parte en las demandas indígenas, apoyadas, en muchos casos, por los avances en materia indígena en la legislación internacional, como el Convenio 169 de la OIT, en el que se reconocía el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación.

Así, uno de los mecanismos para lograr el fortalecimiento del movimiento indígena ha sido la búsqueda de una identificación transversal⁸⁶ que lograra subsumir las diferencias intraétnicas y que sirviera de base para la demanda de derechos colectivos para los pueblos indios y para la movilización.

El discurso político del movimiento indígena, publicitado en el nivel nacional por el impulso de la movilización en Chiapas, buscó la cohesión de las demandas en el nivel regional a través de reuniones y foros de representantes de todos los pueblos indios; así, se generó, de manera progresiva, una comunidad imaginada (Anderson, 1991) que se caracteriza por la identificación étnica (Saram, 1995: 29-30) con dos cuestiones, principalmente, a nuestro entender. Por un lado, la identificación con los agravios cometidos durante siglos contra la población indígena⁸⁷ y, por otro lado, la ubicación compartida en la marginación política, económica y social.

⁸⁶ Para Miguel A. Bartolomé, la identidad que nosotros hemos llamado transversal es definida como panétnica, y señala que «esta conciencia panétnica representa un recurso crucial para superar en el nivel político la barrera de los localismos excluyentes» (1997).

⁸⁷ Destaca el empeño de los intelectuales indígenas de deconstruir el mito del mestizaje, base del nacionalismo mexicano, y el de las políticas indigenistas de integración. Véase Gutiérrez Chong (1995-1996)

En este escenario, la progresiva constitución del sujeto político indígena se va a vincular al reclamo de la autonomía que claramente también articuló a todo el movimiento indígena; primero, como respuesta a las prácticas ligadas a la movilización del EZLN⁸⁸, lo cual se puso de manifiesto durante la negociación de los Acuerdos de San Andrés en los foros indígenas, en el Congreso Nacional Indígena y en las Asambleas Nacionales Indígenas por la Autonomía; después, a través del apoyo consensuado a la iniciativa de ley propuesta por la Cocola en manifestaciones discursivas y materiales.

La progresiva politización del sujeto indígena y la rapidez de la difusión de las ideas en torno a la autonomía han ido incorporando la dimensión territorial como un elemento fundamental de la situación. Sin embargo, una vez que se comienza a discutir el modelo de autonomía, la identidad indígena pasa a sustentar a un movimiento político y social de resistencia y a apoyar uno fundamentalmente proyectivo (Castells, 1997: 9-10). En ese momento, surge la dificultad de articular los elementos de esa geografía imaginada «étnica» y los espacios étnicos en continua transformación con la territorialización de la identidad para sustentar un modelo de autonomía que pueda aplicarse a la heterogeneidad de las localizaciones de los pueblos indios.

3. «ETNIFICANDO» EL ESTADO: UNA ALTERNATIVA POCO EXPLORADA

Ha sido habitual en México y en las experiencias de otros lugares desechar la vía de «asociación de personas» para el acceso a la autonomía. Las tesis originales sobre la autonomía, de Bauer, Renner y, en general, del grupo que se conoció como «de los austromarxistas», no fueron secundadas ni por la II ni por la III Internacional ni por los socialdemócratas ni por los comunistas. Pero ni las críticas basadas

⁸⁸ Díaz Polanco (1997: 171-172) documenta este apoyo a la demanda de autonomía tras el pronunciamiento del EZLN.

en el principio de la generalización de la autonomía territorial del mundo (Díaz Polanco, 1996: 165) ni las consideraciones acerca de «circunstancias históricas y de los contextos geográficos distantes de los austromarxistas (Gutiérrez Chong, 2001: 83) son argumentos suficientes para desechar las consideraciones teóricas sobre la autonomía cultural, ni justifican el dejar de lado experiencias como la Bélgica o Finlandia, las cuales tienen componentes importantes de autonomía cultural.

Renner (1902) sostenía el principio de autonomía personal frente a la autonomía territorial. A partir de precedentes de la época carolinense afirmaba que la nacionalidad no estaba basada en unidades territoriales de mutación frecuente, que constituían meros accidentes, sino en la pertenencia a una comunidad de individuos que comparten la misma lengua y costumbres. Concebía al Imperio Austriaco como un estado de las nacionalidades (*nationalitätenstaat*), es decir, de carácter multinacional, que podía servir de modelo para la organización federalista futura del mundo.

Bauer parte de la idea de que «la autonomía nacional instaurada sobre la base del principio territorial es, indudablemente, un medio para la delimitación de las esferas nacionales de poder y para la solución de las luchas nacionales por el poder. Pero es dudoso que será éste el medio más adecuado» (1979: 317). Las razones que esgrime son la movilidad de la frontera idiomática, el carácter mixto de la mayor parte de las jurisdicciones territoriales (especialmente las más grandes) en el capitalismo y la incongruencia entre las fronteras socioeconómicas (comerciales) y las culturales. En definitiva, el principio territorial exagera, por un lado, la trascendencia de las diferencias nacionales, al querer a toda costa separar estados y regiones administrativas entre sí en función de las fronteras idiomáticas, y, por otro lado, imputa a las naciones el abandono de considerables porciones del cuerpo popular a manos de las otras naciones» (1979: 325).

El principio de la personalidad, que constituye a las naciones como asociaciones de personas y no como cuerpos territoriales, es en Bauer la solución óptima al problema de las nacionalidades: «Dentro del estado no debe de ser conferido el poder a los alemanes en este territorio, a los checos en aquél, sino que las naciones, donde sea que habiten, deberán ser integradas como un todo para formar un cuerpo que administre por cuenta propia los asuntos nacionales» (1979: 344). Entiende que ésta es la solución más adecuada para la lucha de la emancipación del proletariado, porque la expone más claramente a la luz, al desvincularla de la lucha nacional: «El ascenso de las clases ya no es impedido por ningún conflicto nacional» (1979: 355). Además, soluciona otro problema importante: la cuestión de la definición y delimitación de la nación. Siguiendo el principio de la personalidad, ya no es el estado (o una instancia administrativa inferior) el que decide quién debe ser considerado de una nacionalidad o de otra. La determinación de la propia nacionalidad pasa a ser un asunto de libre decisión de cada ciudadano que se recogerá en el censo del estado.

La aplicación pura del principio de la personalidad conduciría a la creación de asociaciones de personas, al margen de la administración del estado, lo cual implica numerosos inconvenientes de los que es consciente Bauer (1979: 347). Por lo que, basándose en el trabajo de Springer, propone una solución que «no es la materialización pura del principio de la personalidad» (1979: 348), pero lo hace compatible con la administración del estado. Se trataría de fijar en las unidades administrativas más pequeñas la división fundamental, según el principio de la personalidad. Todos los cantones nacionalmente unitarios, junto con los cuerpos administrativos autónomos nacionales de los cantones plurinacionales, formarían la nación legal conjunta, que se podría dotar de instituciones nacionales (consejos nacionales) con competencias diferentes, según la naturaleza del cantón.

La solución que acabamos de describir tiene elementos parecidos a la solución propuesta por la Cocopa, pero en su aplicación es clave

el derecho de asociación de los cantones y/o de los cuerpos administrativos autónomos nacionales de los cantones plurinacionales entre sí. Algo que ha quedado cercenado por la ley de derechos indígenas (recientemente aprobada). Una solución mixta de este tipo ha sido aplicada con relativo éxito a pesar de las dificultades inherentes a la misma en un país europeo: Bélgica.

3.1 El caso de Bélgica

Bélgica es un estado que desde que en 1970 se iniciaron las oleadas de reformas institucionales, hasta un total de cuatro, se ha convertido, de manera oficial, en 1993, en un estado federal que se compone de comunidades y regiones. Las comunidades culturales se crearon en 1970 y son tres: la Comunidad Francesa, que agrupa a los 3.9 millones de belgas francófonos que habitan en Valonia y Bruselas; la Comunidad Flamenca, que comprende a los 5.9 millones de belgas de habla neerlandesa de Flandes y Bruselas; y la Comunidad Germanófona, que corresponde a los 67 mil belgas de lengua alemana. Desde 1980, el estado belga comprende, también, tres colectividades regionales territoriales: la Región Valona, la Región Flamenca y la Región de Bruselas capital, las cuales han ido asumiendo el mayor número de competencias.

Lejeune describe, con precisión, el reparto de funciones y competencias de ambos tipos de colectividades:

Mientras que las comunidades son el producto de las aspiraciones de autonomía cultural, las regiones responden, esencialmente, a reivindicaciones de autonomía socioeconómica. Las comunidades poseen competencias en materia de cultura, de enseñanza y de empleo de las lenguas, lo mismo que en las materias «personalizables»: ayuda social, sanidad pública, ayuda a personas discapacitadas, protección de la juventud, etcétera. Las regiones tienen competencias en otras

materias: urbanismo y ordenación del territorio, protección del medio ambiente, política económica, política agrícola, infraestructura, empleo, red de comunicaciones y transportes, control de las provincias y municipios, etcétera (1999: 222).

Nos encontramos, por tanto, ante una doble autonomía: una de carácter cultural y otra de carácter territorial. No obstante, hay un cierto principio de territorialidad en el carácter de las comunidades, es decir, no son autonomías culturales puras, porque la Comunidad Francesa sólo tiene competencia sobre los francófonos de la región de Valonia y de Bruselas, y la Comunidad Flamenca sólo tiene competencia sobre los habitantes de habla neerlandesa de Flandes y Bruselas. La razón de esta limitación territorial al ejercicio de las competencias estriba en que las comunidades son creadas a partir de las regiones lingüísticas en las que se había dividido el país en los años sesenta (la región de habla neerlandesa, de habla francesa, la bilingüe de Bruselas capital y la de habla alemana), pero que no se transforman en comunidades por el temor flamenco a encontrarse en minoría institucional frente a dos regiones de habla francesa⁸⁹. Los habitantes de habla alemana si bien obtuvieron, en 1993, el reconocimiento de su comunidad cultural, por su escaso número no se consideró que fuera posible tratarla en pie de igualdad con las otras regiones.

En cualquier caso, en Bélgica existe una autonomía cultural, junto a otra territorial, la cual se manifiesta, de forma especialmente clara, en Bruselas. También, en este caso, se puede hablar de una estructura asimétrica del federalismo (Pas y Van Nieuwenhove, 1999) que parece responder a hechos como los descritos: homogeneidad/heterogeneidad lingüística de la colectividad, diferencias radicales de población y experiencias históricas, en definitiva, diferentes.

⁸⁹ En Bruselas, el 85% de la población habla francés y sólo el 15% flamenco.

3.2 El caso de Aotearoa/Nueva Zelanda

Desde 1867, los maoríes han tenido una representación específica en el parlamento de Nueva Zelanda: les fueron reservados 4 puestos que eran elegidos en cuatro circunscripciones, las cuales abarcaban todas las islas y se superponían, por completo, con las de los pakeha (colonos británicos). El registro electoral maorí está separado del general, aunque ha habido numerosos cambios legislativos que permitían o prohibían el cambio de un registro a otro, la simultaneidad registral y otros aspectos. No se trata de una cámara de representantes propia, como los planes de Bauer preveían y que en cualquier caso los maoríes intentaron organizar a principios del siglo xx, pero es una muestra clara de autonomía cultural. Pero sería equivocado pensar que existe autonomía desde 1867, pues hasta 1970 aparecieron medidas de autonomía cultural en diversos campos.

Uno de esos campos en el que se muestra, de manera clara, la existencia de una autonomía cultural en la actualidad es en el de la educación. Tras muchos años en los que la educación de estilo europeo con objetivos integracionistas conducía al fracaso escolar o a un bajo rendimiento a la mayoría de los estudiantes maoríes, en la actualidad, existe un sistema de educación maorí completamente autónomo que va de la educación *kohanga reo* (prescolar), *kura kaupapa* (primaria) y *whare kura* (secundaria) hasta la enseñanza en la *wananga* (universidad); utiliza su lengua propia y se organiza y fija sus objetivos conforme a la tradición y las costumbres. Este sistema educativo propio se interpreta, por parte de los maoríes, como un ejercicio de la *rangatiratanga* (Waitangi Tribunal, 2000: cap. 3, p. 3) que es «la capacidad y el derecho para determinar el destino propio» (L.T. Smith, 1999: 173).

La base jurídica de la autonomía maorí es el Tratado de Waitangi firmado en 1840. Por medio de éste, los jefes maoríes entregaron la «soberanía», de acuerdo con la versión inglesa del Tratado, pero sólo

la *kawanatanga* (el gobierno), según el texto maorí, a cambio del respeto y la protección de sus «justos derechos y propiedades», de acuerdo con la versión inglesa, y a cambio del respeto y la protección de «la jefatura maorí y sus tierras», según el texto maorí (*Waitangi Tribunal*, 1994: cap. 2, p. 1). Obviamente, la discusión interpretativa, que en buena medida se lleva a cabo en una instancia jurídica como es el Tribunal de Waitangi —establecido en 1975—, no es un debate acerca de la precisión de la traducción sino uno político acerca del alcance de la capacidad de autogobierno de los maoríes. Las nuevas generaciones educadas y radicalizadas de maoríes plantean que la misión del gobierno no es interpretar el Tratado, sino asegurar el respeto de los derechos y costumbres tradicionales de los maoríes.

CONCLUSIONES: LA AUTONOMÍA CULTURAL EN EL CONTEXTO MEXICANO

En el caso mexicano, desde el origen de la demanda de autonomía en el movimiento indígena, la opción elegida por todas las corrientes ha sido la de autonomía territorial, mientras la posibilidad de desarrollar un modelo de autonomía cultural se vio reducida a un segundo plano en un marco general de autonomía territorial; además, poco a poco dicho modelo ha ido perdiendo peso hasta no hacerle referencia en la ley de derechos indígenas, aprobada por las cámaras recientemente.

Sin embargo, en la práctica, se pueden reconocer intentos de desarrollo de marcos de salvaguarda de los derechos culturales para la población indígena a discreción de ciertas autoridades en ámbitos donde no se prevé que se asocie un régimen de autonomía, como en las grandes urbes. Por ejemplo, en el caso del DF, se han impulsado políticas en este sentido, intentando recoger la preocupación de salvaguardar los derechos indígenas en todos los ámbitos:

Hay derechos y ejercicios que demandan una base territorial y derechos y ejercicios que no demandan una base territorial; por lo tanto, deben

ser vigentes en toda la República Mexicana. Yo diría que el derecho a la autonomía demanda una base territorial, porque implica órganos de gobierno, sistemas normativos y uso y disfrute de recursos naturales, pero hay otro tipo de derechos que no demandan una base territorial, por ejemplo, el derecho a la entidad, el derecho a que todas las políticas públicas incorporen la perspectiva indígena el derecho a no ser discriminado, el derecho a gozar, en síntesis, de una ciudadanía multicultural. Entonces, yo voy viendo la posibilidad de combinar dos grandes ámbitos: el del ejercicio de los derechos de ámbito territorial y el de la ciudadanía multicultural del conjunto de la comunidad indígena. Por eso, en el DF, nosotros estamos proponiendo la construcción de la ciudadanía multicultural para mucha de la población migrante que reside aquí (entrevista personal con Pablo Yanes, de la Secretaría de Asuntos Indígenas del DF, 2000).

La mitificación de la autonomía territorial, como solución exclusiva al problema étnico, y la fuerza legitimadora que otorgan los territorios políticos en la salvaguardia de las culturas y los derechos de los pueblos han impedido la introducción de elementos correctivos propios de la autonomía cultural que podrían dar solución a problemas como el de la dispersión de los miembros de los grupos étnicos en el territorio o su presencia minoritaria, pero significativa, en las grandes aglomeraciones urbanas. La discontinuidad territorial de las naciones indígenas o la «etnicidad fragmentada» (Gutiérrez Chong, 2001: 134) es una característica mesoamericana y, evidentemente, dificulta cualquier tipo de autonomía territorial.

En las propuestas comunales y municipales se intenta crear un régimen de autonomía que no cree un nuevo territorio político, como en el caso de la iniciativa regional, ajeno a las heterogéneas identidades locales, mientras se procuran reconstruir desde abajo las identidades locales para ser la base de la autonomía.

Sin embargo, si bien en todas las propuestas teóricas hay intentos por incluir las relaciones identitarias, basadas en los dos principios

que hemos señalado (los espacios étnicos movibles y la existencia de una cada vez mayor identificación con la identidad transversal indígena), creemos que todas ellas colocan en segundo plano el diseño de mecanismos que posibiliten el ejercicio de la autonomía y la salvaguarda de los derechos del sujeto indígena más allá de los espacios en el que es mayoría.

En el mismo sentido, si en casi todas las propuestas se ha intentado incluir la asociación de comunidades y/o de municipios indígenas, como un elemento decisivo para llevar a cabo proyectos y actividades comunes o para crear nuevas escalas de autonomía, en ninguna de ellas aparece una referencia a la creación de fórmulas que impulsen esas relaciones superando el encorsetamiento que cualquier frontera territorial supone; además, la ley de derechos indígenas ha cercenado, en principio, esta posibilidad.

La ley de derechos indígenas abre la posibilidad de autonomías asimétricas, al señalar a las legislaturas de los estados como las encargadas del desarrollo normativo de la ley. Esto conducirá, inevitablemente, a la aparición de diferencias estructurales en la autonomía de los pueblos, iguales desde un punto de vista jurídico, pero cuyo contexto y realidad interna son diversos. En cualquier caso, no habría sido un disparate que la ley recogiese la creación de instancias culturales de autonomía y que diese solución a hechos ya señalados, como la migración de indígenas a las grandes ciudades, o a la heterogeneidad de los asentamientos de los subgrupos étnicos.

El reto que implica la demanda de autonomía indígena en México en lo teórico y en lo práctico debe responderse teniendo en cuenta las múltiples referencias identitarias y espaciales del sujeto indígena, así como la heterogeneidad interna de los pueblos indígenas.

En suma, una reflexión sobre las posibilidades que ofrece un modelo autonómico mixto podría relativizar la mitificación del territorio como única salvaguarda de la identidad y la cultura de cada uno de

los pueblos, así como ofrecer solución a una buena parte de los problemas de índole práctica de la autonomía.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuerdos de San Andrés, Acuerdo de San Andrés 1996, mesa 1: Derechos y cultura indígena, Centro de Información y Análisis de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 2001
- ALLIÉS, P., *L'Invention du Territoire*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1980
- ANDERSON, B., *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2a. ed., trad. de Eduardo L. Suárez, Verso, Londres
- ARRIGHI, Giovanni, Terence K. Hopkins y Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements*, Verso, Londres y Nueva York, 1989
- BARBAS, Alicia M., y M. Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Conaculta-INAH/INI, México
- BARTOLOMÉ, Miguel A., *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*, INI/Siglo XXI Editores, México, 1997
- BAUER, O., *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1a. ed. en alemán, Volksbuchhandlung, Viena, 1907; trad. de la 2a. ed. alemana, 1924, al castellano y ed. de J. Aricó: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Siglo XXI Editores, México, 1979
- BOURQUE, Nicole L., «Making Space: Social Change, Identity and the Creation of Boundaries in the Central Ecuadorian Andes», *Bulletin of Latin American Research*, núm. 16, 1997
- BURGUETE CAL Y MAYOR, A. (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, IWGIA, México, 1999
- CAIRO, Heriberto, y Rosa de la Fuente, «La autonomía territorial y la cuestión etnonacional de los pueblos indígenas: ¿Se descoloniza el poder en México?», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (prensa)
- CASTELLS, M., *La era de la información, vol. 2: El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1997
- COAKLEY, J., «Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict: The Strategy of Non-Territorial Autonomy», *International Political Science Review*, núm. 15, 1994
- DÍAZ POLANCO, H., *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, 2a. ed., Siglo XXI Editores, México, 1996
- _____, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997

- ELLER, Jack D., *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Conflict*, Ann Arbor/University of Michigan Press, 1999
- FAVRE, H., *El indigenismo*, FCE, México, 1998
- FLORESCANO, E., *Memoria mexicana*, FCE, México, 1987
- , *Memoria indígena*, Taurus, México, 1999
- , *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas*, Nuevo Siglo/Aguilar, México, 1998
- FOSSAS, Enric, y Ferrán Requejo (eds.), *Asimetría federal y estado plurinacional*, Editorial Trotta, Madrid, 1999
- GILLY, A., *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Ediciones Era, México, 1997
- GUPTA, Akhil, y James Ferguson, *Culture Oower and Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham y Londres, 1997
- GUTIÉRREZ CHONG, N., «Intelectuales indios e identidad nacional en México», *Société Suisse des Americanistes Bulletin*, núm. 59-60, 1995-1996
- , *Autonomía étnica en China*, Plaza y Valdés/IIS-UNAM, México, 2001
- HARVEY, D., *The Condition of Postmodernity*, Oxford University Press, Oxford, 1990
- , *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Blackwell, Oxford, 1996
- HEINTZE, Hans-J., «On the Legal Understanding of Autonomy», en M. Suski (ed.), *Autonomy: Applications and Implications*, Kluwer Law International/La Haya, Boston y Londres, 1998
- HERNÁNDEZ CASTILLO, María Elva, y Ronald Nigh, «Global Processes and Local Identity: Indians in the Sierra Madre of Chiapas and the International Organic Market», *American Anthropologist*, núm. 99, 1997
- HU-DEHART, E., *Yaqui Resistance and Survival, the Struggle for Land and Autonomy, 1821-1910*, Labyrinthos, California, 1984
- KYMLICKA, Will, y Wayne Norman, «Citizenship and Culturally Diverse Societies; Issues, Contexts, Concepts», en W. Kymlicka y W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press, Oxford, 2000
- LAPIDOTH, R., *Autonomy: Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, us Institute of Peace Press, Washington, 1996
- LEFEBVRE, H., *La Production de l'Espace*, Anthropos, París, 1974
- LEJEUNE, Y., «El federalismo en Bélgica», en E. Fossas y F. Requejo (eds.), *Asimetría federal y estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Editorial Trotta, Madrid, 1999
- MOORE, Donald S., «Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands», *Cultural Anthropology*, núm. 13, 1998

- PAS, Wouter, y Jeroen Van Nieuwenhove, «La estructura asimétrica del federalismo belga», en E. Fossas y F. Requejo (eds.), *Asimetría federal y estado plurinacional. El debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España*, Editorial Trotta, Madrid, 1999
- PEÑA, Guillermo de la, «Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada», mimeo, 1997
- RADCLIFFE, Sarah, y Sallie Westwood, *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*, Routledge, Londres, 1996
- RENNER, K., *Der Kampf der Österreichischen Nationen um der Staat*, Leipzig, Franz Deuticke, 1902
- SACK, R.D., *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986
- SAFRAN, W., «Dimensiones espaciales y funcionales de la autonomía», en W. Safran y R. Maiz (coords.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Ariel, Madrid, 2002
- SAID, E., *Orientalism*, Routledge, Londres, 1978
- SÁNCHEZ, C., *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1999
- SARAM, P.A., «The Political Dimension of Ethnicity and Types of Ethnic Identification», en P. Krishnan (ed.), *Status and Identity in a Pluralistic Society*, Br. Publishing C., Delhi, 1995
- SMITH, Linda T., *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books/University of Otago Press, Londres y Dunedin, 1999
- SOJA, E., *The Political Organization of Space*, Association of American Geographers, Washington, 1971
- _____, *Postmodern Geographies. The Assertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres y Nueva York, 1989
- TUTINO, J., *From Insurrection to Revolution in Mexico. Social Basis of Agrarian Violence, 1750-1940*, Princeton University Press, Princeton, 1986
- VILLORO, L., *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós/UNAM, México, 1998
- Waitangi Tribunal, *Māori Electoral Option Report*, 1994 (<http://www.waitangi-tribunal.govt.nz/reports/generic/wai413/wai413b.asp>)
- _____, *The Wananga Capital Establishment Report*, 2000 (<http://www.waitangi-tribunal.govt.nz/reports/generic/wai7182/toc.asp>)
- ZÁRATE, E., *Los señores de la utopía*, Colegio de Michoacán, México, 1998

LAS PROPUESTAS DE AUTONOMÍA INDÍGENA EN MÉXICO

SAÚL VELASCO CRUZ⁹⁰

ROSA DE LA FUENTE FERNÁNDEZ

INTRODUCCIÓN

Como es de amplio conocimiento, en los últimos años, los indígenas de México le han venido reclamando al estado y a la sociedad, en general, un conjunto de derechos para preservar sus identidades particulares. Estos reclamos, que surgieron a mediados de 1970 en forma dispersa y sin ordenamiento ni definición homogénea, poco a poco se irían estructurando alrededor de un planteamiento básico: la demanda de autonomía. El levantamiento zapatista en Chiapas afianzó esta tendencia y los Acuerdos de San Andrés (ASA), firmados por el EZLN y la representación del gobierno federal el 16 de febrero de 1996, la confirmarán plenamente: los indígenas le plantean al estado y a la sociedad sin medias tintas su reclamo de autonomía en función de su carácter de pueblos indígenas. Esto también es de amplio conocimiento público, pero lo que hasta ahora es poco conocido es la manera en que los indígenas podrían ejercer su derecho a la autonomía.

Los ASA admiten que los indígenas podrán ejercer su derecho a la autonomía «en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, conforme a las circunstancias particulares de cada entidad federativa». Pero curiosamente no contienen una definición precisa sobre este particular.

⁹⁰ Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM y Facultad de Ciencias Políticas y Sociología-Universidad Complutense de Madrid

¿Cuáles son esos ámbitos y niveles en que podrían ejercer los indígenas mexicanos su derecho de autonomía?

La indefinición de este aspecto en los ASA y en el contenido mismo de la iniciativa de reforma constitucional elaborada por la Cocopa ha hecho creer a muchos que no hay proyectos claros. Sin embargo, nada más falso que esto. A través de sus representantes y líderes, los indígenas organizados comenzaron a explorar alternativas viables, sobre todo a partir de que se fue perfilando la posibilidad de enfrentar al estado en una negociación sobre las demandas indígenas en el marco de la irrupción zapatista. Además, en el contexto de lo acordado en materia de derechos y cultura indígenas, otros actores políticos han ayudado a idear modelos de autonomía, contribuyendo así a generar un debate en torno a los mismos, de manera que existen en la actualidad en debate tres modelos de autonomía indígena que serán abordados en las próximas páginas de este ensayo.

I. LA PROPUESTA DE AUTONOMÍA REGIONAL

A lo largo de cinco asambleas nacionales⁹¹, celebradas en distintas sedes dentro del territorio nacional entre 1995 y 1996, la Asamblea Nacional Indígena Plural para la Autonomía (ANIPA) logró definir una propuesta de autonomía de corte regional. Desde los comienzos, los partidarios de esta propuesta la imaginaron como una alternativa de autonomía que aspiraba a convertirse en un cuarto nivel de gobierno, situado entre el municipio y el gobierno del estado.

⁹¹ S. Mattiace ha señalado que «estas asambleas sirvieron, entre otras cosas, para movilizar a muchas organizaciones indígenas locales y regionales y para apoyar la lucha por la autonomía. Más tarde, un número sustancial de participantes sirvieron, también, como consejeros o invitados por el EZLN en las negociaciones oficiales de paz» (Shanan L. Mattiace, *Peasant and Indian: Political Identity and Indian Autonomy in Chiapas, México, 1970-1996*, tesis, University of Texas at Austin, Austin, 1998, p. 212).

a) Características generales

Una peculiaridad importante de la iniciativa de la ANIPA es que se trata de una propuesta que fue definiéndose con gradualidad. Así, después de la primera reunión de la ANIPA, la iniciativa de autonomía regional consistió en una alternativa de carácter pluriétnico «que intentaba reflejar la experiencia y la situación de los conglomerados del centro, sur y sureste del país»⁹². Pero a raíz de la segunda asamblea de la ANIPA, celebrada en Lomas de Bacum, Sonora, en el territorio yaqui, la proposición habría de sufrir una modificación importante: dejó de ser partidaria exclusiva de una iniciativa de autonomía regional pluriétnica para darle lugar a la modalidad de las autonomías regionales monoétnicas⁹³.

b) Tipo de régimen y extensión poblacional

La autonomía regional (en su modalidad pluriétnica) es concebida como un modelo de base territorial que podría agrupar, de manera

⁹² «Las autonomías, una formulación mexicana», en Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *La autonomía de los pueblos indios*, grupo parlamentario del PRD, Cámara de Diputados, 56 legislatura, México, 1996, p. 104

⁹³ Del contraste entre las regiones del sur, sureste y centro del país y las del norte resultaron disparidades importantes. «En primer lugar, entre los grupos étnicos del norte, se observa una experiencia acumulada de autonomías *de facto*, que no tiene parangón con otras regiones. El futuro régimen de autonomía debe tener presente esos embriones autonómicos e incorporarlos en el nuevo modelo. Segundo, algunos pueblos nortños, como los o'odham, enfrentan una especial problemática fronteriza que los lleva a plantear la demanda particular de la doble nacionalidad: mexicana y estadounidense y sus complejas implicaciones. Tercero, la relación de las tribus nortñas con la institución municipal y la organización de sus núcleos de población son diferentes a las vigentes en otros puntos por lo que allí las regiones autónomas se estructurarían más bien a partir de la asociación de sus pueblos (v.gr: los ocho pueblos yaqui). Cuarto, aunque la norma nacional es la configuración de regiones pluriétnicas —lo que deberá reflejarse en el régimen de autonomías—, sobre todo en el norte, es común la existencia de unidades regionales históricamente conformadas que tienen una composición monoétnica. En estos casos, deberá respetarse tal particularidad. Por consiguiente, la incorporación de cambios que recogen tales peculiaridades permitió hacer de la iniciativa una propuesta más acorde con la diversidad etnorregional del país» (*ibid.*, p. 104).

distinta, a un universo de comunidades indígenas y mestizas, ejidos y municipios dentro de los límites de las regiones a definir.

La iniciativa de crear regiones autónomas, sostiene la ANIPA, se propone «como parte de nuestra organización federal» con la seguridad de que estas regiones autónomas sentarían «las bases para resolver los grandes problemas económicos, sociales y políticos que la heterogeneidad étnica no resuelta implica para nuestro país». Además, las regiones fortalecerían la unidad e integración nacionales, favoreciendo la convivencia armónica entre los componentes socioculturales del pueblo mexicano e impulsando la vida democrática⁹⁴.

¿Sobre la base de qué criterios una determinada área geográfica del país sería susceptible de convertirse en región autónoma? En el proyecto no queda suficientemente resuelto este punto. Sin embargo, se puede inferir que la creación de una región autónoma podría ocurrir en las áreas territoriales compuestas por población mayoritariamente indígena, cuyos habitantes (indígenas y no indígenas) así lo decidieran libremente mediante un plebiscito⁹⁵. En el proyecto tampoco hay referencias que indiquen cómo podrían ser enfrentados y resueltos los casos de regiones que abarquen territorios de dos o más entidades federativas.

En el caso de las regiones de naturaleza monoétnica, como ocurre en el territorio actual de los yaquis de Sonora, las regiones autónomas, según la ANIPA, podrían quedar conformadas por la unión de municipios, comunidades o pueblos. A los pueblos indígenas se les reconocería el derecho de asociar sus comunidades «para conformar municipios autónomos o varios municipios para constituir regiones

⁹⁴ «Proyecto de decreto para la creación de las regiones autónomas», en *La autonomía de los pueblos indios*, grupo parlamentario del PRD, Cámara de Diputados, 56 legislatura, México, 1996, p. 159.

⁹⁵ Esto, en virtud de que «la propuesta para constituir regiones autónomas debe fundarse en la expresión de la voluntad mayoritaria de la población en la circunscripción territorial respectiva a través de un plebiscito» (*ibid.*, p. 164).

autéonomas con el fin de coordinar sus acciones como pueblos mediante sus gobiernos, optimizar sus recursos, impulsar sus proyectos de desarrollo regional y, en general, promover y defender sus intereses»⁹⁶.

c) Autoridades y representantes de las regiones autónomas

Según el proyecto de la ANIPA, cada región autónoma tendrá un gobierno interno, cuya máxima autoridad será el gobierno regional, elegido democráticamente, de acuerdo con los usos y costumbres de dichas regiones en los términos que establezca la Ley de Autonomía. «En el gobierno regional, deben estar representados todos los pueblos indios integrantes de la región y, en su caso, de la población no india»⁹⁷.

Además, los ayuntamientos comprendidos en las regiones autónomas serán integrados, en su caso, de acuerdo con el principio de composición pluriétnica «y sus presidentes podrán formar parte del gobierno regional respectivo, cuando así lo decida éste»⁹⁸.

La administración y representación del gobierno de la región autónoma recaerá en un ejecutivo de gobierno, nombrado e integrado por el gobierno regional de entre sus miembros. La Ley de Autonomía, por su lado, «garantizará la organización autónoma, así como la coordinación de los municipios y las comunidades que sean parte de la respectiva región autónoma»⁹⁹.

Para garantizar la representación de los pueblos indígenas en las legislaturas de los estados, esta propuesta plantea que «la población de cada una de las regiones autónomas que hayan sido esta-

⁹⁶ *Ibid.*, p. 162

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 164

blecidas por el Congreso de la Unión en los términos de la fracción IX del artículo 115 constitucional tendrá derecho a elegir, al menos, un diputado por cada una de ellas, y a integrar una circunscripción territorial autónoma para la elección de representantes por el principio de representación proporcional que en su caso se haya establecido»¹⁰⁰. Para esto, deberá añadirse un cuarto párrafo a la fracción II del artículo 116 de la Constitución. Además, para que las regiones autónomas puedan integrar distritos electorales para la elección de diputados federales de mayoría relativa, el proyecto plantea que se realicen reformas y adiciones al artículo 53. Con ello, las regiones darían origen a nuevos distritos electorales con los cuales podría integrarse «una circunscripción electoral especial para la elección de diputados de representación proporcional al Congreso de la Unión»¹⁰¹.

d) Reformas constitucionales

Esta revisión no incorpora todo el contenido del proyecto de creación de regiones autónomas de la ANIPA ni detalla las adiciones y las reformas que aquél propone a los artículos 3, 4, 14, 18, 41, 53, 73, 115 y 116. Sin embargo, con lo hasta aquí examinado, es posible observar que esta iniciativa antepone como primera condición, sin expresarla, de forma directa, la modificación constitucional para luego establecer, de manera oficial, una Ley de Autonomía. De manera que, aun cuando serán los habitantes de las comunidades, los municipios y las regiones los que decidan con libertad si establecen o no una región autónoma, todo deberá ser hecho bajo la observación de una ley previa.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 168

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 167

e) Competencias y recursos

Aunque se prevé que las competencias de las regiones autónomas deberán ser determinadas, de forma directa, por el Congreso de la Unión, el proyecto de la ANIPA anticipa que dichas competencias podrían ser:

- En materia de planeación, establecer y ejecutar los planes y programas de políticas públicas y de desarrollo económico y social de la región
- En materia de medio ambiente y territorio, reglamentar el uso, control y defensa del territorio, de los recursos naturales y del medio ambiente
- En materia cultural y educativa, establecer y ejecutar planes y programas culturales y educativos, así como seleccionar, ratificar o remover a los docentes
- En materia de recursos, administrar los fondos autonómicos asignados por ley para el desarrollo regional, normar el ejercicio del gasto y los servicios públicos, así como vigilar su cumplimiento
- En materia de justicia, administrar e impartir la justicia, de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los pueblos, y aprobar las designaciones de agentes del Ministerio Público, de miembros de la policía judicial del fuero común y de los mandos de las policías preventivas con competencia en las regiones¹⁰².

¹⁰² De manera adicional, el proyecto de la ANIPA define, también, algunas de las competencias que correspondería a las comunidades y a los municipios en su calidad de partes orgánicas de las regiones autónomas. Así, según la ANIPA, dentro de los márgenes de la región autónoma, las comunidades indígenas podrán ser competentes en materia de gobierno y representación para nombrar a sus gobiernos, autoridades y representantes; en materia de planeación y desarrollo, para elaborar y aplicar planes y programas de uso, protección y defensa de sus territorios y tierras, para promover sus formas propias de organización política, económica, social y cultural, para coordinar sus actividades con el gobierno de la región autónoma y con el del municipio respectivo, para impulsar el desarrollo y bienestar de su población y para decidir, de manera interna, sobre la preservación, distribución, uso y aprovechamiento de todos sus recursos; en materia de justicia, para administrar e impartir la justicia interna en las materias que la ley determine, de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los

f) Los promotores

Es posible clasificar a los partidarios de la autonomía regional en por lo menos dos grupos básicos. Por un lado, están los que de manera individual han contribuido a su promoción; entre ellos se encuentran antropólogos de gabinete, profesionistas de disciplinas sociales y un considerable número de activistas de las causas y luchas indígenas¹⁰³. Por otro, están todas las organizaciones que a través de sus líderes han decidido respaldar en lo político la construcción de un modelo de autonomía indígena de carácter regional. En este último grupo de partidarios están, por ejemplo, las organizaciones que pertenecen a la ANIPA, entre las cuales ha llegado a ocupar un lugar destacado el Consejo General de las Regiones Pluriétnicas de Chiapas.

2. LA PROPUESTA DE AUTONOMÍA COMUNAL

Al calor de las discusiones que vieron nacer la propuesta de autonomía regional de la ANIPA, surgió la iniciativa de la autonomía comunal.

pueblos; en materia cultural y educativa, para participar en coordinación con el gobierno regional respectivo en la elaboración de los planes y programas educativos de las comunidades o pueblos, para vigilar el cumplimiento de los mismos, para asegurar que la educación intercultural se imparta en todos los niveles con el fin de fomentar la recuperación, el florecimiento y los usos de sus propios idiomas en todos los ámbitos de la vida cultural, social, económica, política y administrativa, y para defender sus recursos y su cultura, particularmente la defensa de sus sitios sagrados y centros ceremoniales y el uso ritual de los animales y plantas sagrados.

Los municipios indígenas, en cambio, según la ANIPA, al menos deberán ser competentes para elegir a sus autoridades y ayuntamientos de acuerdo con su composición étnica, usos y costumbres para administrar e impartir la justicia interna en las materias que la ley determine de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los pueblos y para coordinar sus políticas públicas, planes y programas con el gobierno de la respectiva región autónoma y con los demás municipios integrantes de la región (*ibid.*: 164-167).

¹⁰³ Entre las personalidades que simpatizan con la propuesta de autonomía regional se encuentran Héctor Díaz-Polanco, Gilberto López y Rivas, Consuelo Sánchez y Araceli Burguete. Véase: Margarito Ruiz, «Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional», en Araceli Burguete, Cal y Mayor, *México: experiencias de autonomía indígena*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhague, 1999, p. 21-22

Mientras se argumentaba la pertinencia del modelo regional para enfrentar la atomización y dispersión que caracteriza la vida actual de las poblaciones indígenas, fue definiéndose la postura comunalista como una proposición alternativa¹⁰⁴.

Los comunalistas estimaban conveniente promover la autonomía en las comunidades indígenas, antes que idear una de tipo superior como lo era, para ellos, el modelo regional. Su argumento principal era que debido al alto grado de atomización de los pueblos indígenas cualquier posibilidad de régimen de autonomía debía comenzar en la propia comunidad indígena, pues ésta «se ha constituido como el espacio social primario de convivencia y de las lealtades primordiales y como referente central para la reproducción de la cultura y la identidad»¹⁰⁵.

a) Características generales

El modelo de autonomía comunal aboga por un tipo de autonomía fundada en las comunidades indígenas y no cancela la posibilidad de que con base en la decisión libre de las comunidades se puedan crear entidades autónomas mayores a partir de él¹⁰⁶. De ahí que, por su carácter versátil, los delegados al Foro Nacional Indígena, celebrado en enero de 1996 en San Cristóbal de las Casas,

¹⁰⁴ «En el caso de la gran mayoría de los pueblos indígenas de México, la autonomía no es algo nuevo que se vaya a construir desde cero, pues entre nosotros se viene practicando en muchos sentidos lo que hemos denominado autonomía comunitaria, que en nuestro idioma designamos como la capacidad que tenemos de “darnos nuestras normas” y de “ejercer nuestra autoridad”», Adelfo Regino, «Los pueblos indígenas: diversidad negada», *Chiapas* 7, IIE-UNAM/Era, México, 1999: 31.

¹⁰⁵ «Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía», en Miguel. A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas-estados nacionales*, INAH/Conaculta, México, 1998, p. 347

¹⁰⁶ Esta actitud contrasta con la de los promotores de la autonomía regional, quienes han creído que su modelo es el único capaz de ofrecer garantías para que los pueblos indios puedan realmente disponer del poder político que les permita ejercer todos, o básicamente todos, sus derechos. Véase ANIPA, 1996

Chiapas, hayan dado su anuencia para abogar por un modelo como éste¹⁰⁷. Curiosamente, los ASA también parecieron ser influidos por esta postura, pues se sabe que, al menos en lo teórico, otorgan a las comunidades indígenas la libertad de decidir los niveles en los cuales estarían interesadas en hacer valer sus derechos de autonomía.

b) Tipo de régimen y extensión poblacional

Para Adelfo Regino Montes, dirigente y profesionalista mixe de Oaxaca, el punto de partida de la propuesta de autonomía comunal es la autonomía que *de facto* han ejercido las comunidades indígenas en su resistencia frente al propósito integrador de las políticas estatales¹⁰⁸.

Ahora bien, a pesar de lo que pudiera parecer, la propuesta de autonomía comunal no es, bajo ninguna perspectiva, un modelo minimalista que circunscriba las potencialidades de la autonomía en el nivel de la comunidad, pero sí se trata de una iniciativa cuyo postulado central es que la base o punto de partida para el ejercicio de la autonomía es y debe ser, ante todo, el espacio territorial de la comunidad. Por ello, la extensión geográfica y poblacional son variables por definición, ya que dependen, respectivamente, de la extensión territorial de las comunidades y del número de habitantes de éstas.

¹⁰⁷ Lo cual implicaba pensar en «un modelo autonómico amplio y flexible para que cada entidad territorial indígena pudiera optar por el que sea adecuado para su situación», previendo para ello que «la Constitución se encargará de recoger algunos de los principios generales que deben regular el funcionamiento de las autonomías indígenas». Servicios del Pueblo Mixe, «Derecho indígena y autonomía», *Ce Ácatl*, núm. 81, jun, 1996: 26.

¹⁰⁸ Regino Montes señala, de manera literal: «El planteamiento que formulamos en este momento es que lo que ya se da de hecho sea reconocido de derecho y que sea, también, ampliado paulatinamente», de modo que si la autonomía es «una concreción del derecho a la libre determinación, esa libertad debe de manifestarse como la facultad [de la comunidad indígena] para escoger cuál debe ser el alcance de la autonomía y cuáles son las competencias concretas que asumirá el ente autónomo» (Adelfo Regino Montes, 1999: 31).

c) Autoridades y representantes

A los ojos de sus promotores, la propuesta comunalista busca la recuperación y reavivamiento de los elementos que le dan unidad a la comunidad indígena, en el entendido de que en ella pervive la posibilidad de que los pueblos indígenas realmente sean reconstituídos. Tratando de sobreponerse a las fisuras y fragmentaciones que afectan a los pueblos indígenas, la iniciativa busca dos objetivos fundamentales: la recuperación de los usos y costumbres (es decir, según Mattiace, las prácticas de democracia directa en la comunidad) y el fortalecimiento del autogobierno comunal¹⁰⁹. Por ello, las autoridades y representantes (consejo de ancianos, gobernadores, topiles, alférez, secretarios o figuras equivalentes) son elegidos mediante los usos y costumbres de las comunidades, y sus ámbitos de competencia son los que determinan el espacio de la comunidad y el autogobierno que en ella se ha ejercido de manera regular.

d) Reformas constitucionales

Los documentos emitidos hasta ahora no han revelado cuáles serían, con precisión, las reformas constitucionales que garantizarían un régimen comunal de autonomía indígena. Esto se debe a que quizá sus promotores más conspicuos la ven como un modelo transitorio hacia regímenes autonómicos más amplios. En los escritos de Adelfo Regino Montes, por ejemplo, se transluce la idea de que, aunque su punto de referencia es el espacio localizado de la comunidad, la propuesta de autonomía comunal tiene varias potencialidades. Prueba esta característica el que hayan sido señaladas, hasta ahora, como requisitos para la operación de las autonomías comunales las condiciones generales siguientes:

¹⁰⁹ S. Mattiace, 1998

1. El reconocimiento de la comunidad en el plano jurídico, político y económico.
2. La articulación e interrelación de las comunidades y los municipios con las organizaciones regionales que operan en los pueblos y regiones indígenas.
3. La interrelación con otros pueblos indígenas del mismo estado y del resto del país con la idea de que en estos espacios sean los pueblos indígenas quienes analicen sus asuntos, y propongan alternativas concretas a cada uno de sus problemas¹¹⁰.

Por su parte, el proyecto de autonomía de la ANIPA, a pesar de estar en contra del arreglo exclusivamente comunal, plantea que, en tanto partes constitutivas básicas de las regiones autónomas, las comunidades indígenas merecen contar con definiciones claras acerca de sus facultades. Sin embargo, sólo alcanza a señalar que estas facultades deberán ser previstas en el contenido del artículo 115 constitucional. En cambio, con un grado de precisión más definido, la iniciativa del expresidente Zedillo, al aceptar la autonomía de las comunidades indígenas, ha propuesto implementar reformas directas a los artículos 4, 26, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

e) Competencias y recursos

De manera complementaria a la encomienda principal de favorecer la reconstitución integral de los pueblos indígenas, competencia básica que por lo común les confieren sus principales partidarios, las comunidades podrían tener otras competencias más detalladas, como las que señala la iniciativa de reforma constitucional de Zedillo.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 43-44

Según la proposición, además de la facultad de decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural, será competencia de las comunidades indígenas autónomas:

- En materia de justicia y representación, aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos, elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno internos de acuerdo con sus propias normas, fortalecer su participación y representación políticas de conformidad con sus tradiciones y participar en la integración de los ayuntamientos, organismos auxiliares e instancias afines.
- En materia económica, acceder, de manera colectiva, al uso y disfrute de los recursos naturales, salvo aquéllos cuyo dominio directo corresponda a la nación.
- En materia cultural, preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad y adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación en los términos que las leyes de la materia establezcan¹¹¹.

Respecto a los recursos, es probable que a los partidarios de la autonomía comunal les preocupe, sobre todo, revitalizar el trabajo comunal voluntario y sin remuneración, así como la prestación de servicios públicos sin emolumentos. Éste sería el caso de los funcionarios de la comunidad, a quienes se les ofrecería reconocimiento y distinción como única retribución a su desempeño¹¹². No se descarta, por lo demás, que le den mayores atribuciones a las comunidades

¹¹¹ «Iniciativa de Reforma Constitucional del Ejecutivo Federal», en José Ramón Cossío Díaz et al., *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998, p. 379-380 y 383

¹¹² Entre los mixes, a este tipo de servicios comunales sin salario se le denomina «tequio».

para realizar obras de interés comunal, lo cual iría acompañado de modificaciones sustanciales al esquema de financiamiento municipal con el fin de incrementar, con decisión, las partidas presupuestales respectivas.

En lo que hace a la iniciativa de reforma constitucional de Zedillo, no existen referencias a los recursos ni a las competencias de las comunidades sobre aquéllos. La omisión en este caso tiene una explicación fundada en que las comunidades son pensadas como parte de unidades más amplias, como los municipios, a las cuales les habría de corresponder, de manera directa, el manejo y la distribución de los recursos públicos destinados a sus comunidades indígenas.

f) Los partidarios de la autonomía comunal

El principal soporte de la autonomía comunal procede de Oaxaca. Quienes la postulan son voceros de organizaciones mixes, zapotecas y mixtecas del norte y centro de ese estado. Así, la organización Servicios del Pueblo Mixe ha puesto en circulación documentos en donde expresa su apoyo a la autonomía comunal¹¹³. Adelfo Regino, miembro de esta agrupación, ha escrito reforzando esa postura¹¹⁴. También, es conocido que hasta antes de su muerte, en 1995, el antropólogo mixe Floriberto Díaz defendió, con empeño, la importancia de rescatar y reforzar a la comunidad como el espacio nuclear en donde se recrea la cultura indígena¹¹⁵. A Gustavo Esteva, intelectual indígena, también se le reconoce su cercanía a la propuesta oaxaqueña de autonomía comunal. «En foros públicos y en numerosos ensayos ha descrito a la autonomía comunal como la más radicalmente

¹¹³ Véanse, por ejemplo, Servicios del Pueblo Mixe, «Derecho indígena y...», *op. cit.*

¹¹⁴ Adelfo Regino Montes, «La reconstitución de los pueblos indígenas», en Bartolomé y Barabas, 1998, p. 415-424

¹¹⁵ Floriberto Díaz, «Comunidad y comunalidad», www.jornada.unam.mx/2001/mar01/010311/sem-comunidad.html

democrática de las propuestas de autonomía, porque está basada en el nivel local y en la vida cotidiana de los indígenas»¹¹⁶. Jaime Martínez Luna, antropólogo zapoteco, reflexionando sobre su cultura de origen, afanosamente ha defendido la pertinencia de la autonomía comunal. Aunque es de la idea de que «la comunidad no es el símbolo de la armonía», defiende su preservación y rescate, porque advierte que en ella sobreviven los aspectos fundamentales de la cultura indígena¹¹⁷. Joel Aquino también es parte de este grupo de activistas en pro de la autonomía comunal como lo es, según Shannan Mattiace, Luis Hernández Navarro, un activista que ha sido, por largo tiempo, asesor de organizaciones indígenas y campesinas. En síntesis, los exponentes de este modelo de autonomía han sido, fundamentalmente, dirigentes, académicos y simpatizantes de las causas del movimiento indígena; estas personas han tenido especial acogida dentro del Congreso Nacional Indígena (CNI).

También, han tomado partido por la autonomía comunal intelectuales y académicos del INI y personajes que sirvieron como asesores del gobierno federal en los diálogos de San Andrés Larráinzar entre el EZLN y la delegación del gobierno federal durante la administración del presidente Ernesto Zedillo.

Desde el lado del Movimiento Indígena Mexicano (MIM), no se conoce, hasta ahora, una propuesta de autonomía comunal tan debidamente estructurada como la que la ANIPA ha presentado en favor de la autonomía regional. Del lado gubernamental, en cambio, el INI elaboró una iniciativa con cierta estructura para que fuera discutida en las primeras mesas de San Andrés, pero durante los diálogos fue dejada de lado por los negociadores de la parte

¹¹⁶ S. Mattiace, 1998, p. 224. Véase, también, Gustavo Esteva, «Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad», en Bartolomé y Barabas, 1998, p. 307-332

¹¹⁷ Jaime Martínez Luna, «Es la comunidad nuestra identidad», en Arturo Warman y Arturo Argueta (eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM/Porrúa, México, 1993, p. 162

gubernamental¹¹⁸. Sin embargo, en marzo de 1998, la Iniciativa de Reforma Constitucional sobre Derechos y Cultura Indígenas, enviada al Congreso de la Unión por el presidente de la República, la rescató y la introdujo como la única forma en que ese poder admite como válida para que los pueblos indígenas ejerzan su derecho a la libre determinación¹¹⁹.

3. LA PROPUESTA DE AUTONOMÍA MUNICIPAL

Esta iniciativa pretende ocupar un punto intermedio entre las dos descritas. Sus argumentos principales son los siguientes:

La aplicación del modelo pluriétnico de autonomía regional, que está en el corazón de la propuesta de la ANIPA, podría significar «alterar, radicalmente, los sistemas políticos nativos y la estructura local de toma de decisiones, así como incrementar el faccionalismo, la tensión interétnica, la competencia por recursos y la confrontación cultural». Precisamente, es justo «en los sistemas interétnicos localizados donde se registra el mayor nivel de conflicto inter e intraétnico como lo comprueban las constantes y violentas disputas territoriales entre comunidades»¹²⁰.

Por otra parte, la concepción de una propuesta comunal como punto de partida exclusivo para la definición de la autonomía puede significar negarse a reconocer «la existencia de diferentes niveles asociativos»¹²¹ que generan filiación e integración horizontales entre

¹¹⁸ Véase Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997, p. 230

¹¹⁹ Véase «Iniciativa presidencial sobre derechos y cultura indígenas», *El Nacional*, suplemento especial, 16 mar, 1998

¹²⁰ Miguel A. Bartolomé, «Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México», *América Indígena*, núm. 1-2, vol. 3, 1995, p. 375

¹²¹ De hecho, sostiene Bartolomé: «los grupos parentales, la comunidad, la agencia o el municipio son niveles de integración que no sólo proporcionan una adscripción social sino también identitaria en muchos casos caracterizable como una "identidad residencial"», *ibid.*

comunidades indígenas diferentes. La creencia de que la comunidad se ha constituido como el espacio social primario de convivencia y de lealtades primordiales y como referente central para la reproducción de la cultura y la identidad es sólo eso: una mera creencia. En la gran diversidad cultural y étnica de México, sostiene Alicia Barabas, el conocimiento local parece quedar circunscrito al que posee cada comunidad, pero esto equivale a ignorar los vínculos históricos, lingüísticos y cognoscitivos que por lo común unen a las comunidades en conjuntos mayores.

En realidad, trascendiendo el entorno de las comunidades indígenas, es posible distinguir que en su mayoría los grupos etnolingüísticos «participan de diferentes medios ecológicos, pueden tener varias y en ocasiones ininteligibles variantes dialectales, diferentes prácticas culturales y singulares formas de identificarse y de organizar la vida social. Las comunidades que los integran son los universos locales por excelencia, pero aun cuando son ámbitos de la particularidad, no están autocontenidas, sino que tejen, cotidianamente, redes de relaciones intercomunitarias»¹²², es decir, «redes de relaciones intraétnicas, que se han venido construyendo entre comunidades del mismo grupo a partir de conocimientos locales que tienen una base común o, mejor dicho, de afinidades etnoculturales, ya que las relaciones se establecen en particulares áreas de conocimiento. Así, dentro de los complejos panoramas intraétnicos, se pueden detectar comunidades afines con otras de su entorno geográfico en algún aspecto de la vida social»¹²³.

Las afinidades de las que habla Barabas «pueden ser históricas, lingüísticas, parentales, ecológicas, económicas, religiosas, etnopolíticas» y no tienen que ver sólo «con la proximidad geográfica, con la filiación étnica colectiva (existen, en ocasiones, entre comunidades de diferentes grupos étnicos) o con la pertenencia a un municipio o distrito». Las

¹²² Alicia M. Barabas, «Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía», en Bartolomé y Barabas, 1998, p. 348

¹²³ *Ibid.*

afinidades intercomunitarias tienen que ver, «principalmente, con la cultura y el espacio compartidos: creencias, prácticas rituales, sitios de culto, instituciones, parentesco, actividades y objetivos con poder de convocatoria, que promueven niveles más amplios de relación que los comunitarios»¹²⁴.

Estas redes de afinidades reales entre comunidades podrían ser una base idónea para que los pueblos indígenas pensarán en una forma de arreglo autonómico «que vaya más allá de las autonomías comunitarias, pero sin desvincularse de las voluntades políticas y culturales comunales»¹²⁵. Las características de esa forma supracomunal de autonomía las reúne el municipio.

a) Características generales

Por un lado, las definiciones usuales del municipio señalan su origen latino, compuesto por dos locuciones: el sustantivo *munis*, que se refiere a cargos, obligaciones y tareas, y el verbo *capere*, que significa tomar, hacerse cargo de algo, asumir ciertas cosas, etcétera. Por otro, las definiciones coinciden en que se trata de una «entidad político-administrativa de base territorial, la cual forma parte del régimen interior de los estados y cuyo gobierno es el ayuntamiento de elección popular directa, integrado por un presidente municipal, síndicos y regidores»¹²⁶. Más allá de esas descripciones, lo importante es destacar que la idea de municipio se asocia a la de una comunidad con vínculos, conexiones y enlaces vigorosos, la cual habita en un territorio determinado. Si esto es así, entonces el municipio¹²⁷ es la institu-

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ Alicia Ziccardi, *Municipio y región*, IIS-UNAM, México, 2000, p. 11

¹²⁷ Según A. Barabas, el municipio es el ámbito del sistema político que por definición «articula, oficialmente, lo local con el estado, donde las relaciones sociales son cercanas y donde es más propicia la participación ciudadana en la implementación de políticas públicas», Alicia M. Barabas, 1998, p. 348.

ción con atributos suficientes como para responder a los reclamos de autonomía. La condición es que la división municipal se adapte a las afinidades etnoculturales de las comunidades indígenas, pues en la actualidad, «en muchos de los municipios, la población india es minoría y esto resulta así no porque sean realmente minoría numérica en un espacio mestizo, sino porque las comunidades indígenas están fragmentadas entre diferentes municipios y distritos que por lo común tienen cabeceras mestizas»¹²⁸.

b) Tipo de régimen y extensión poblacional

El municipio es una alternativa para resarcir las incongruencias e incompatibilidades, surgidas de un sistema que mutila el entramado de relaciones supracomunitarias de grupos muy numerosos, extendidos en espacios fragmentados o discontinuos. Este nivel de gobierno, reconocido constitucionalmente como la célula de la organización federal con competencias políticas y territoriales y que de manera flexible soporta densidades de población variables, «puede ser el punto de partida para un experimento autonómico que las comunidades se propongan. Todo depende de la capacidad de innovación con la tradición que tengan las estructuras locales para generar nuevas formas de convivencia política en el estado»¹²⁹.

Buscando una solución municipal a la demanda de autonomía indígena, se podrían crear nuevos municipios con base en la libre decisión de las comunidades indígenas, tal como lo propuso el CNI en los documentos de su primera reunión en octubre de 1996¹³⁰, o en la

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 362-63

¹³⁰ Documento de la Primera Asamblea Nacional del CNI (1996), citado en *ibid.*, p. 362; véase, también, Juan Anzaldo Meneses (ed.), *Nunca más un México sin nosotros. El camino del Congreso Nacional Indígena, vol. 1: compilación de documentos, 1996-1998*, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, México, 1998

remunicipalización o redistribución en los casos que así sea pertinente «con el fin de reaglutinar a las comunidades culturalmente afines en unidades mayores, devolviendo las cabeceras a los indígenas»¹³¹.

c) Autoridades y representantes

Las autoridades y representantes serían, básicamente, en este caso, los que reconocen la Constitución, la legislación federal y las constituciones de las entidades federativas del país con la salvedad de que podría instituirse la elección mediante el procedimiento de usos y costumbres de las comunidades y poblados integrantes de los municipios indígenas¹³².

d) Reformas constitucionales y adecuaciones legales

En un brillante ensayo escrito, en 1996, Fernando Pérez Correa, movido por el interés de encontrar puntos de conciliación entre lo que plantearon los representantes gubernamentales y los negociadores zapatistas en los ASA, reconoce que es posible buscar con imaginación soluciones aceptables a las demandas indígenas en los marcos constitucionales vigentes¹³³. El municipio libre, sostiene Pérez Correa, «base de la división territorial y de la organización política y administrativa de los estados, así como de las múltiples divisiones territoriales

¹³¹ Con ello, advierte A. Barabas, «se daría visibilidad a los territorios étnicos y [se] pondría en evidencia que en la mayoría de los casos los indígenas se ubican en zonas compactas donde son mayoría», *ibid.*, p. 363.

¹³² La sección siguiente relativa a las reformas constitucionales o adecuaciones legales ofrece elementos que complementan la información de este apartado.

¹³³ Fernando Pérez Correa, «Marco jurídico para la convivencia pluricultural y multiétnica en el estado mexicano contemporáneo», en Raúl Béjar y Héctor Rosales (eds.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 225-239.

que emanan de él en una gran variedad de arborescencias, abre incontables posibilidades a las autonomías comunitarias»¹³⁴.

En esta línea de ideas, si en verdad se pusieran en ejercicio todos los atributos que la ley concede a los municipios, incluyendo el conjunto de facultades ampliadas que en la actualidad poseen gracias a las reformas al artículo 115 constitucional (aprobadas, en 1983 y en 1999), éstos podrían llegar a ser, en realidad, «el soporte de autonomías étnicas o pluriétnicas cuando coincide la distribución demográfica de éstas con el territorio municipal»¹³⁵.

El planteamiento es básico, pero no por ello menos importante. Se trata de explorar «los inagotables recursos que el constitucionalismo local de México ofrece en este ámbito»¹³⁶. Con especial acuciosidad, Pérez Correa revisa una serie de casos que demuestran, de manera práctica, la forma en que algunas entidades han instituido ciertas modalidades inteligentes para adaptar la entidad municipal a las condiciones y necesidades de las comunidades indígenas. Entre ellos, se encuentran los juzgados de paz, las inspectorías municipales o las juntas auxiliares en Puebla, las presidencias auxiliares en Tlaxcala y la elección por usos y costumbres, legalmente establecida en la Constitución y el Código Electoral de Oaxaca. Además de estas adaptaciones locales, la Constitución de México ofrece posibilidades para la asociación de municipios. Por ejemplo, para el caso de las comunidades indígenas distribuidas geográficamente dentro de los territorios de varios municipios que deseen organizarse, de manera regional o plurimunicipal, el último párrafo del inciso III del artículo 115 constitucional establece la posibilidad de que dos o más municipios se asocien.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 234-235

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Como destaca Fernando Pérez Correa: «el artículo 115 establece que el municipio, “base de la división territorial y de la organización política y administrativa” de los estados, será administrado por un ayuntamiento de elección popular directa, y deja a la legislación local la regulación respectiva. Estas bases han dado lugar a un sistema municipal heterogéneo y diferenciado de una riqueza, según las características étnicas, históricas, geográficas y sociales de los estados», *ibid.*, p. 232.

Además, la Constitución ofrece una alternativa adicional para las comunidades indígenas, cuya población se distribuye en territorios municipales de dos o más entidades federativas, que deseen «organizar cierta unidad de gestión común»¹³⁷. Las reformas y adiciones al artículo 115 constitucional, aprobadas en junio de 1999, posibilitan la asociación de municipios de dos más estados siempre que cuenten con la aprobación de las legislaturas estatales respectivas¹³⁸.

En resumen, todas estas posibilidades se ofrecen como alternativas reales para atender y canalizar las demandas indígenas dentro de los marcos de la Constitución, sin obviar, claro está, las necesarias adecuaciones a las leyes vigentes para que cualquier alternativa pueda ser en verdad ajustable a las peculiaridades de fragmentación y división en las que en la actualidad se mantienen los pueblos indígenas.

Con estos datos podemos ver que esta propuesta es partidaria de implementar adecuaciones legales antes que reformas constitucionales polémicas que podrían retardar o cancelar la solución a las demandas de los pueblos indígenas mexicanos.

Por su parte, Miguel A. Bartolomé, uno de los partidarios de la autonomía municipal, planteaba, en 1995, que la mera posibilidad de aplicación de este proyecto implicaba, de antemano, considerar la necesidad de ampliar las facultades de los municipios indios, así como «su redefinición administrativa y la posibilidad de una mayor articulación política, económica y cultural entre sí». De esta forma, los municipios indígenas pueden ser la base «para la reconfiguración de comunidades étnicas en términos de colectividades autónomas basadas en la libre asociación»¹³⁹. Pero Bartolomé omitió señalar aquella vez las facultades de los municipios indios que debían ser ampliadas, los detalles acerca de la redefinición administrativa a la que se refería y los aspectos

¹³⁷ *Ibid.*, p. 236

¹³⁸ Para un análisis más detallado, véase Raúl Olmedo Carranza, «Las nuevas reformas y adiciones al artículo 115», en *El nuevo municipio: base del gobierno democrático*, Cámara de Diputados, México, 2000

¹³⁹ Miguel A. Bartolomé, 1995, p. 376

que podrían favorecer una mayor articulación económica, política y cultural entre municipios indígenas. No obstante, su contribución es valiosa, sobre todo porque sintetiza una de las posiciones importantes dentro del movimiento indígena: la solución de las demandas indígenas podría alcanzarse dentro de la institución municipal.

Más tarde, los ASA, al dar por aceptado que las comunidades indígenas podrían asociarse para formar municipios indígenas o municipios mayoritariamente indígenas, plantearon la necesidad de reformas menores al artículo 115 constitucional para que las legislaturas pudieran proceder a la remunicipalización o a la creación de nuevos municipios, sin alterar la naturaleza de la institución municipal reconocida por la carta magna¹⁴⁰. De manera similar, la Cocopa recoge este planteamiento y lo plantea en su iniciativa de reformas a la Constitución. Lo mismo hacen las iniciativas del expresidente Zedillo y, salvo por algunas diferencias de matiz, las del PAN y el PVEM.

e) Competencias y recursos

La iniciativa de reforma constitucional de la Cocopa señala que de ocurrir las reformas constitucionales esperadas los municipios indígenas podrían tener las siguientes facultades:

- Planeación y desarrollo

¹⁴⁰ Reafirmando el pleno significado del municipio libre en que se sustenta el federalismo, los ASA estiman necesario que los municipios con población mayoritariamente indígena «sean fortalecidos constitucionalmente», de tal manera que: a) se les dote de funciones para garantizar el ejercicio de la autonomía a los pueblos indígenas; y b) se revise la organización prevista en la Ley Orgánica Municipal para adecuarlos y orientarlos a los nuevos retos del desarrollo y, de manera particular, a las necesidades y nuevas formas de organización relacionadas con los pueblos indígenas, en «Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento», en *Acuerdos de San Andrés*, doc. 2, p. 3, 1996, y en Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (eds.), *Acuerdos de San Andrés*, Era, México, 1998, p. 69.

- Formular, aprobar y administrar la zonificación y planificación y los planes y los programas de desarrollo municipal y urbano y otorgar licencias y permisos para construcciones y para asociarse con libertad a fin de coordinar sus acciones.
- Económicas y territoriales. Participar en la creación y administración de sus reservas territoriales, controlar y vigilar la utilización del suelo en sus jurisdicciones territoriales, intervenir en la regularización de la tenencia de la tierra urbana y participar en la creación y administración de zonas de reservas ecológicas¹⁴¹.

A pesar de las diferencias que el resto de las iniciativas mantienen en este respecto, todas admiten que la asignación de las atribuciones para los municipios indígenas deberá ser una facultad de las autoridades competentes, es decir, del Congreso de la Unión y de las legislaturas de los estados. Otro tanto ocurre con el asunto de las asignaciones presupuestales. Las diferentes iniciativas admiten que en este rubro quienes tendrían que resolver el monto de los recursos y su transferencia hacia los municipios y las comunidades indígenas deberán ser, de nuevo, las instancias federales y estatales competentes.

f) Partidarios de la propuesta municipalista

De entrada, ni la propuesta de autonomía regional ni la comunalista se oponen a la autonomía municipal. No obstante, la primera la incluye como uno de sus niveles interiores y la segunda la prefigura como una alternativa de segundo orden en la reconstitución de los pueblos indígenas. Si la primera la contempla como una posibilidad subordinada al orden regional, la segunda la ubica como un resultado directo del ejercicio pleno de la libre

¹⁴¹ «Propuesta de reformas constitucionales de la Comisión de Concordia y Pacificación», en José R. Cossío Díaz *et al.*, 1998, p. 363

determinación de las comunidades indígenas, de modo que en una la autonomía municipal es pieza integrante y en la otra, un resultado esperable.

Dentro del MIM, el CNI ha cobijado a partidarios de la propuesta de autonomía municipal¹⁴², pero más aún muchos de los integrantes del CNI, que promueven la autonomía comunal, han sido afines a ella. En los foros abiertos por las asambleas de la ANIPA, también se han presentado posturas afines a la propuesta municipalista¹⁴³.

Dentro del CNI, las organizaciones indígenas de Oaxaca han postulado la autonomía municipal. En Oaxaca, a diferencia del resto de los estados de la República Mexicana con población indígena, en muchos casos, los municipios coinciden territorial y geográficamente con las dimensiones espaciales de una comunidad indígena¹⁴⁴. Precisamente esta coincidencia entre comunidad y municipio ha permitido que en esa entidad los indígenas hayan conquistado, desde hace tiempo¹⁴⁵, el

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ En la 5ª asamblea de la ANIPA, celebrada en Chilapa, Guerrero, en la primavera de 1996, hubo expresiones a favor de la creación de nuevos municipios autónomos y de la remunicipalización. Esta propuesta fue sustentada por indígenas de Guerrero, concretamente por los representantes de «un ayuntamiento mixteco denominado Rancho Nueva Democracia en el municipio de Tlacoehistlahuaca de la comunidad tlapaneca de El Rincón en el municipio de Malinaltepec; de Hueycatenango, región nahua del municipio de Chilapa; de Potoichán, comunidad mixteca con 15 anexos del municipio de Copanatoyac; y de Mixtecapa, municipio de San Luis Acatlán», *La Jornada*, 31 ene, 1996; también, véase Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 204

¹⁴⁴ Véase S. Mattiace, 1998

¹⁴⁵ En Oaxaca, aparte de las peculiaridades comentadas en esta sección, los indígenas han ejercido, con bastante libertad, sus usos y costumbres para la elección de sus representantes y autoridades. Benito Juárez, cuando fue gobernador, en la apertura de sesiones del congreso del estado, el 2 de julio de 1848, señaló al respecto que «desde antes del establecimiento del sistema federal, los pueblos del estado han tenido la costumbre democrática de elegir por sí mismos a los funcionarios que con el nombre de alcaldes y regidores cuidaban de la policía, de la conservación de la paz y de la administración de los fondos comunales. Restablecida la federación, los pueblos han recobrado no sólo sus ayuntamientos y repúblicas sino el derecho de elegirlos conforme a sus antiguas costumbres, quedando así organizada la administración local de las municipalidades de una manera que, lejos de obstruir, expedita la marcha de la administración general del estado», citado en Ángel Pola, *Exposiciones (cómo se gobierna): Benito Juárez*, t. 1, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1987, p. 159-160.

predominio de los usos y costumbres, como la forma regular para la elección de sus representantes y autoridades municipales¹⁴⁶.

Adicionalmente a la peculiaridad anterior, municipios oaxaqueños han logrado reunir a comunidades de distintos grupos étnicos para integrar ayuntamientos compuestos. Es el caso, por ejemplo, de amuzgos y mixtecos de la costa oaxaqueña, donde operan gobiernos municipales mixtos que representan a nativos y a mestizos¹⁴⁷.

Analistas de los fenómenos étnicos en Oaxaca, como Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, son claramente partidarios de la autonomía municipal, y han contribuido a definir los aspectos medulares de esta alternativa; ambos han demostrado ser críticos de las otras dos posturas, pero, sobre todo, de la propuesta de autonomía regional, sostenida por la ANIPA.

A decir de Benjamín Maldonado, en Oaxaca, «las propuestas de autonomía más importantes han sido impulsadas por organizaciones de autoridades municipales»¹⁴⁸. Sin embargo, según los resultados de la Consulta Nacional Sobre Derechos y Participación Indígena (realizada a través de foros y encuentros en todo el país entre noviembre de 1995 y marzo de 1996 con el patrocinio del gobierno

¹⁴⁶ La elección de las autoridades municipales por usos y costumbres en Oaxaca, por lo general debía legitimarse inscribiendo a los electos en asamblea en la lista de candidatos del PRI. Con las reformas al Código Estatal Electoral de Oaxaca, este trámite fue eliminado. Véase Francisco López Bárcenas, *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario de Oaxaca*, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, México, 1998.

¹⁴⁷ Véase Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, INAH, México, 1986; también, Miguel A. Bartolomé, 1995, p. 375-76.

¹⁴⁸ El autor de referencia sostiene que «la razón de este fenómeno radica en que las autoridades municipales tienen un lazo directo con la asamblea general comunitaria, la cual las eligió, mientras que las organizaciones sociopolíticas y económicas están, por lo general, conformadas por grupos que no representan a la comunidad y que, en muchos casos, no tienen presencia o influencia importante en la asamblea comunitaria o tienen conflictos con la autoridad, lo que los aísla aún más», Benjamín Maldonado Alvarado, «Obstáculos internos para la construcción de autonomías indígenas: una perspectiva desde Oaxaca», en Bartolomé y Barabas, 1998, p. 372.

federal), la propuesta de autonomía municipal, bajo la figura del municipio indígena, fue lanzada por actores¹⁴⁹. Además, representantes de las autoridades comunales y municipales, de organizaciones sociopolíticas y de productores indígenas defendieron esta propuesta¹⁵⁰.

Parece difícil determinar la preferencia zapatista respecto al importante debate en torno a la autonomía. En diciembre de 1994, luego de ver frustrados sus dos intentos previos de creación de regiones autónomas pluriétnicas, el EZLN decretó la fundación de municipios autónomos en la zona bajo su control¹⁵¹. Con esto, decidió apostar, de manera clara, por esta modalidad, fomentando *de facto* la funda-

¹⁴⁹ La consulta fue convocada por el poder legislativo a través de las comisiones de asuntos indígenas del Senado de la República y de la Cámara de Diputados y por el ejecutivo federal, representado por las secretarías de Gobernación, Desarrollo Social y Reforma Agraria. Un dato adicional que ayuda a entender el contenido de los resultados de la consulta es que «ésta recogió útiles opiniones de académicos, de especialistas y, en general, de personas interesadas en el tema. El material retoma, ante todo, la visión que tienen los propios pueblos indígenas sobre lo que son sus derechos en el marco de la nación mexicana y de cuáles son algunas de las necesidades insatisfechas que impiden el ejercicio pleno de esos derechos», *El municipio en la Consulta Nacional sobre Derechos y Participación Indígena*, Instituto Nacional de Solidaridad/Sedesol, México, 1997, p. 7.

¹⁵⁰ Los foros en los que se hicieron pronunciamientos acerca del municipio indígena y la autonomía fueron los de Chihuahua —que reunió a 300 participantes tarahumaras (rarámuris), pimas, tepehuanos y guarijios—, Oaxaca —con 300 participantes amuzgos, chatinos, chinantecos, cuicatecos, triquis, mixtecos, zapotecos, chontales, huaves, mixes y zoques—, Baja California Sur —con sus 150 participantes—, Chiapas —con 600 participantes tojolabales, tzotziles, tzeltales, chontales, zoques, mames, nahuas y choles—, Durango —con 300 participantes tepehuanos, mexicaneros, tarahumaras (rarámuris), coras y huicholes (wirráricas)—, Guerrero —con 350 participantes nahuas, mixtecos, tlapanecos y amuzgos—, Jalisco —con 300 participantes huicholes (wirráricas) y nahuas—, Michoacán —con 400 participantes purépechas, mazahuas, nahuas y otomíes (ñah-ñuh)—, Morelos —con 250 nahuas—, San Luis Potosí —con 200 participantes pames, nahuas y huastecos (teenekes)— y Tlaxcala —con 250 participantes nahuas y otomíes. Los encuentros que emitieron declaraciones a favor de la autonomía municipal indígena fueron: Guelatao de Juárez, Oaxaca —con 95 participantes mixes y zapotecos—, Ayotitlán y Cuautitlán, Jalisco —con 443 participantes nahuas—, Nueva Colonia y Mezquitic, Jalisco —con 200 participantes huicholes (wirráricas)—, San Francisco Oztotilpan y Temascaltepec, Estado de México —con 150 participantes matlazincas—, San Jerónimo, Amanalco y Texcoco, Estado de México —con 200 participantes nahuas—, Xoxocotla y Puente de Ixtla, Morelos —con 135 participantes nahuas—, Tetelcingo, Morelos —con 171 participantes nahuas— y Huajuapán de León, Oaxaca —con 193 participantes mixtecos, *ibid.*, p. 36, 51, 61, 86, 91, 93, 103, 104, 111, 120, 130, 131, 151, 168, 170, 201, 269, 279 y 318.

¹⁵¹ Véase comunicado zapatista en *La Jornada*, 19 dic, 1994

ción de municipios autónomos rebeldes, sin descalificar a las otras dos alternativas en discusión.

Por su parte, los ASA, tal como se vio en los párrafos previos, contienen enunciados que expresan su anuencia por la promoción de municipios indígenas por libre elección de las comunidades indígenas.

Por su lado, y aunque han interpretado de formas divergentes la mayoría de los aspectos sustantivos de los ASA, las iniciativas de reforma constitucional de la Cocopa, del ejecutivo federal de marzo de 1998, del PAN y del PVEM respaldan la formación de municipios indígenas y aceptan la necesidad de reformar el artículo 115. La iniciativa de la Cocopa estima que «las legislaturas de los estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentados los pueblos indígenas, la cual deberá realizarse en consulta con las poblaciones involucradas». La del ejecutivo federal plantea, entre otros aspectos, el imperativo de que «las legislaturas de los estados, al aprobar la creación de nuevos municipios indígenas, tomarán en cuenta la distribución geográfica de las comunidades indígenas, previa opinión de las poblaciones involucradas». La del PAN manifiesta que «las legislaturas de los estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentadas las comunidades indígenas, y deberá realizarse en consulta con las poblaciones involucradas y responder a criterios de racionalidad cultural, política, geográfica y social». Por último, la del PVEM categóricamente indica que «las legislaciones locales de los estados procederán a la constitución de municipios que coincidan con la ubicación geográfica de las tierras ocupadas por comunidades indígenas a solicitud de éstas, sujetándose a los procedimientos que fijen las constituciones de cada estado»¹⁵².

¹⁵² Véase José R. Cossío Díaz *et al.*, «Cuadro comparativo de la propuesta de la Cocopa y las iniciativas de reforma constitucional del ejecutivo federal, el PAN y el PVEM», anexo XIV, 1998, p. 407

CONCLUSIONES

Al final de este recorrido por las tres propuestas de autonomía, es necesario señalar que cada una de ellas significa, al menos, un intento por ofrecer una alternativa de aplicación práctica de la autonomía indígena en un escenario de fragmentación y falta de continuidad geográfica y unidad política de los grupos étnicos o pueblos indígenas.

Su pertinencia es indiscutible para analizar la solución a los reclamos indígenas actuales, sobre todo porque los ASA, aunque parecieron inclinarse por una salida municipal, en realidad no sancionaron, de manera definitiva, ningún modelo en especial, como tampoco lo hace la reforma constitucional que ahora mismo discuten los congresos locales.

Los tres modelos de autonomía revisados aquí son dispares en sus grados de elaboración y ninguno puede considerarse acabado, pues son muchos los aspectos que no resuelven. Con todo, es posible distinguir, viéndolos de conjunto, que se trata de modelos de autonomía territorial, que pretenden ser aplicables a poblaciones indígenas asentadas en territorios geográficamente localizados, pero no a comunidades indígenas que, habiendo emigrado, pudieran estar interesadas en alguna forma de autogobierno en los espacios urbanos y rurales que actualmente ocupan. Evidentemente, esto habla de la necesidad de un modelo de autonomía no territorial, pero hasta ahora este tema parece no haber sido dilucidado en ningún foro del que se tenga conocimiento.

Anexo I
Propuestas de autonomía. Cuadro comparativo

Modelos	Tipo de autonomía y extensión geográfica	Extensión poblacional	Autoridades y representantes	Competencias y recursos	Reformas constitucionales y adecuaciones legales	Partidarios
AR*	-Autonomía territorial -Extensión variable	Regiones de mayoría indígena, sin definición precisa de tamaño de población	-Gobierno regional -Ayuntamientos pluriétnicos -Diputados locales y federales	1. Competencias: -económicas -políticas -administrativas -sociales -culturales -educativas -judiciales -manejo del medio ambiente a definir por el Congreso de la Unión 2. Recursos: -Fondos autonómicos de compensación asignados por ley por el gobierno del estado y la federación	- A los artículos 3, 4, 14, 18, 41, 53, 73, 115 y 116 - Adecuaciones legales y reformas a las constituciones estatales Creación de un estatuto de autonomía	ANIPA
AC**	-Autonomía territorial -Extensión ajustable a la geográfica de las comunidades	Comunidades indígenas de dimensión poblacional variable	-Básicamente, autoridades tradicionales de la comunidad	1. Competencias: -Varias de índole comunal y para la elección de ayuntamientos municipales 2. Recursos: -Trabajo comunal voluntario -Financiamiento público indefinido	- A los artículos 2, 4, 26, 53, 73, 115 y 116 - Adecuaciones legales y reformas a las constituciones estatales	FNI CNI Zedillo
AM***	-Autonomía territorial -Extensión variable	Municipios con población indígena o con población de mayoría indígena	-Ayuntamiento indígena electo por el procedimiento de usos y costumbres	1. Competencias: -Varias, a definirse por asignación del Congreso de la Unión y legislaturas estatales 2. Recursos: -Deberán ser asignados por las autoridades competentes	-Básicamente, al artículo 115 - Adecuaciones a las constituciones locales	Cooopa PAN PVEM

*Autonomía regional
**Autonomía comunitaria
***Autonomía municipal

RADIO Y EMPODERAMIENTO CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDIOS EN MÉXICO: APRENDIZAJES Y PERSPECTIVAS

JOSÉ MANUEL RAMOS RODRÍGUEZ¹⁵³

Entre las demandas actuales de los pueblos indios en la lucha por su autodeterminación y autonomía, el derecho a disponer de medios de comunicación propios aparece como un reclamo congruente y pleno de sentido. El propósito es, como lo concluye el Foro Nacional Indígena (FNI), en enero de 1996, «que los pueblos indios posean, también, esos medios para la defensa y desarrollo de su cultura y para construir un diálogo que haga posible una nueva nación»¹⁵⁴. Reiterada en distintas ocasiones, esta demanda se expresa, de manera concreta, en la propuesta de Ley sobre Derechos y Cultura Indígena, enviada al Congreso de la Unión por el ejecutivo federal en diciembre de 2000. En ella, se reconoce que «los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del estado mexicano para adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación» (INI, 2001).

La propuesta, sin duda alguna, plantea problemas de orden jurídico, financiero, organizativo y comunicacional que, en nuestra opinión, no han recibido la atención necesaria por parte de académicos y especialistas en las respectivas materias. Nos parece que no se ha reflexionado, de manera suficiente, en el contenido, los antecedentes ni las implicaciones a mediano y largo plazos¹⁵⁵.

¹⁵³ Universidad de las Américas, Puebla

¹⁵⁴ Foro Nacional Indígena, *Acceso a los medios de comunicación*, 1996

¹⁵⁵ Ver, por ejemplo, el artículo de Javier Esteinou, «Los indios, aún lejos de los medios», *Etcétera*, México, abr, 2001

Un aspecto primordial que debe tomarse en cuenta al respecto es la referencia explícita que se hace en los ASA a las radiodifusoras manejadas por el INI en el sentido de una apropiación más o menos inmediata de éstas por parte de los pueblos indígenas. Después de reconocer que «la radio ha mostrado ser un medio de comunicación muy valioso para los pueblos cuando se encuentra bajo su dirección», el FNI planteó que «las radiodifusoras del INI tienen que entregarse a las comunidades y pueblos indígenas que se encuentran bajo su cobertura para formar parte de su patrimonio, garantizar su derecho a la información, la libertad de expresión y el desarrollo». Más adelante, se afirma que «el gobierno debe seguir proporcionando los recursos necesarios para la operación de estas radiodifusoras a los encargados de la administración que los pueblos designen, en tanto no se alcance la autogestión. Una vez dado este paso, el gobierno podrá disminuir estos recursos en la medida en que se consolide su autonomía financiera»¹⁵⁶. Es decir, se trata de una propuesta de apropiación de estos medios ya existentes y se plantean mecanismos concretos para llevarse a cabo. Resulta conveniente, por lo tanto, conocer más de cerca la naturaleza de esta radiodifusión promovida desde el indigenismo oficial, su evolución, situación actual y el papel que ha venido desempeñando en la dinámica cultural de las regiones en las que opera. Porque si bien es cierto que en los documentos de San Andrés se menciona que estas radiodifusoras «no son controladas por los pueblos indígenas y tienden a transformarse en un medio de control» (*ibid.*), lo que justifica la necesidad de su apropiación, también lo es que, en la mayoría de los casos, las radios tienen un fuerte arraigo entre la población indígena, que las aprecia y hace uso de ellas. Por lo que toca, por ejemplo, a la radiodifusora XEVFS, La Voz de la Frontera Sur en las Margaritas, Chiapas, puede mencionarse que durante el periodo crítico del estallido del conflicto los zapatistas hi-

¹⁵⁶ FNI, *Acceso a los medios de comunicación*, 1996

cieron una sola incursión pacífica en las instalaciones de la radiodifusora para la divulgación de los comunicados iniciales, y permitieron, después, que siguiera trabajando con normalidad, mientras que la radiodifusora oficial en Comitán (manejada por el Instituto Mexicano de la Radio) sí fue atacada y dañados sus equipos (C. Romo, 1996). Con muy contadas excepciones, las radiodifusoras nunca han sido «tomadas» por organizaciones o comunidades indígenas como medio de presión, contrariamente a lo que sucede con las oficinas de los Centros Coordinadores Indigenistas y otras oficinas gubernamentales.

Las radiodifusoras del INI transmiten, de manera cotidiana, información y música local, empleando las lenguas indígenas en una proporción igual o mayor al español. Además, en menor o mayor medida han propiciado un modelo comunicativo basado en la participación de la población y en el propósito general de fortalecer las culturas de los pueblos indígenas. ¿Han tenido repercusiones estas radios en el reforzamiento de la identidad étnica? ¿Han tenido algún lugar en la construcción de la etnicidad, entendida como «estrategia de lucha y sobrevivencia»? (L. Reina, 2000) ¿Es factible que se diera la apropiación planteada por la que los pueblos indios se harían cargo de ellas? ¿Cuáles son las mejores condiciones para hacerlo? ¿Cuáles serían los principales obstáculos a superar?

El presente ensayo apunta hacia vías de respuesta a estas interrogantes. El trabajo está dividido en cuatro partes. En la primera, se presenta un punto de vista de carácter teórico acerca de la noción de «empoderamiento cultural», que da título a esta presentación, a fin de precisar cómo y en qué sentido se entienden las posibilidades que la radio tiene para fortalecer la cultura de los pueblos indios. En la segunda, se presentan ideas generales acerca de los llamados medios de las minorías étnicas. Después, se describen la cobertura de las radiodifusoras del INI y las características centrales del modelo comunicativo que se ha conformado a lo largo del tiempo y se señalan

posibles ámbitos de incidencia o aspectos de la cultura que podrían estarse fortaleciendo a partir del trabajo desarrollado por las radiodifusoras. Conviene decir desde ahora que las ideas que se presentan en esta tercera parte del ensayo se derivan de los primeros hallazgos de la investigación que en la actualidad realizamos en la región nahua-mixteca-tlapaneca de Guerrero, lugar donde se instaló la primera emisora hace 22 años; estas ideas deben considerarse, por lo tanto, formulaciones todavía muy preliminares, que deberán desarrollarse y sustentarse con evidencia empírica a lo largo de la investigación. En la última parte, se presentan consideraciones respecto de la posibilidad real de llevar a cabo la apropiación planteada.

EMPODERAMIENTO CULTURAL

Para explicar su concepción sobre el poder, J.B. Thompson (1998) recurre a la idea de Bourdieu sobre los «campos de interacción», entendidos como las circunstancias previamente establecidas en las que los individuos actúan para llevar a cabo sus propósitos y objetivos. Al interior de esos campos, los individuos ocupan posiciones diferenciadas, dependiendo de los recursos a los que tienen acceso. Estas posiciones están muy relacionadas con el poder que poseen, es decir, al ejercer el poder, los individuos emplean los recursos disponibles, que se constituyen en medios que les permiten alcanzar sus objetivos e intereses. De esta manera, «el poder es la capacidad para actuar de acuerdo con la consecución de los propósitos e intereses de cada uno, la capacidad de intervenir en el curso de los acontecimientos y de afectar sus resultados» (*ibid.*: 29).

Thompson distingue cuatro formas de poder, de acuerdo con los recursos que entran en juego, la actividad de la que proceden y los propósitos de su ejercicio: económico, político, coercitivo y simbólico. El último, llamado también «poder cultural», procede de la actividad

produ
En el
que en
cació
símb
llevar
tecim
El pc
trans
creac
prod
E
que
grup
y ter
apel
misi
inst
decl
de l
con
cul
soc
por
mi
me
sin
za
sin
co
ev

productiva, transmisora y receptora de formas simbólicas significativas. En el intercambio de información y contenido simbólico, los recursos que emplean los individuos son los medios de información y comunicación (en el sentido más general del término). «Al producir formas simbólicas, los individuos emplean éstos y otros recursos con el fin de llevar a cabo acciones que podrían interferir en el decurso de los acontecimientos y desencadenar consecuencias de varios tipos» (*ibid.*: 34). El poder simbólico sería, entonces, la capacidad para influir en el transcurso de los acontecimientos, en las acciones de los otros y en la creación de acontecimientos reales, utilizando para ello los medios de producción y transmisión de formas simbólicas.

En coincidencia con este punto de vista, James Lull (1995) afirma que «el poder cultural es la capacidad que tienen los individuos y los grupos de producir sentidos y de construir en general de manera parcial y temporaria formas de vida o constelaciones de zonas culturales que apelan a los sentidos, a las emociones y a los pensamientos de uno mismo y de los demás» (p. 99). El poder cultural refleja, en última instancia, «el modo en que los individuos y los grupos construyen y declaran sus identidades y actividades culturales en las esferas situadas de la vida cotidiana y el modo en que esas expresiones y esas conductas influyen en los demás» (p. 100).

A partir de lo expuesto, entendemos la noción de «empoderamiento cultural» como el proceso por el cual sujetos individuales o grupos sociales en posición subordinada ven incrementados los recursos disponibles para el ejercicio del poder simbólico con propósitos determinados. Aunque no se trata del único recurso posible, el acceso a medios de difusión masiva posibilita, en mucho, el ejercicio del poder simbólico; además, para una cultura cuya sobrevivencia está amenazada por otras formas de poder, como el político, el económico o el simbólico, el cual se ejerce desde los grandes medios hegemónicos, constituye un instrumento privilegiado para su mantenimiento y eventual desarrollo.

MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y MINORÍAS ÉTNICAS

La investigación en torno a los medios de comunicación y las minorías étnicas ha sido abordada, de manera fundamental, desde la perspectiva del tratamiento que las grandes instituciones mediáticas dan a los temas vinculados con esas minorías. Se ha mostrado cómo los medios son espacios en donde la dinámica de la discriminación étnica y racial se reproduce a través de sus representaciones y cómo los límites culturales de la formación de identidad pueden ser reconocidos en la manera en que son impuestos, transformados o cuestionados en los medios (Mayo, 2000).

A partir de los enfoques sobre la recepción y el papel activo de la audiencia, se han intentado comprender en contextos específicos los tipos de apropiación, interpretación y uso que hacen las audiencias étnicas de los contenidos de los medios dominantes (Cottle, 2000). Según las corrientes más actuales en los estudios mediáticos (Hall, 1997), la principal característica de los medios de comunicación está constituida por su capacidad de representación, entendida como el proceso por el cual los miembros de una cultura utilizan un lenguaje, cualquiera que sea, para producir significados. «Es en y a través de las representaciones que los miembros de la audiencia son, continuamente, invitados a construir un sentido de lo que “somos” en relación con lo que “no somos”» (Cottle, 2000: 2).

En lo que respecta a los medios controlados, total o parcialmente, por las minorías étnicas, la investigación realizada es mucho más escasa en América Latina y en el mundo. Riggins (1992) atribuye este hecho, entre otras cosas, a los problemas que se presentan para el investigador cuando desconoce el idioma original de la audiencia y a las dificultades metodológicas propias de la investigación cualitativa.

La radio posee características singulares que la hacen ser todavía en muchas partes del mundo el medio masivo más accesible —frecuentemente el único— para la población indígena y campesina. Nos

referimos al acceso a su recepción y a las ventajas que representa por la relativa facilidad con que permite la participación y/o control por parte de los sujetos. Aunque el uso de la televisión y las nuevas tecnologías de información comienza a tener cada vez mayor presencia, la radio continúa siendo el medio de comunicación masiva que presenta las mejores posibilidades para dar voz a grupos tradicionalmente relegados de ella. ¿Qué mejor estrategia puede existir para asegurar la sobrevivencia de las minorías que el control de un medio oral, como la radio, para expresar sus propios puntos de vista y su manera de ver y entender el mundo, así como para satisfacer sus necesidades informativas, todo ello empleando su propio idioma?

En el nivel continental, existe un número creciente de experiencias de cobertura radial en regiones indígenas: desde las radios públicas y comunitarias en Canadá y Estados Unidos hasta las radios ligadas a las iglesias en Guatemala, Colombia, Ecuador, pasando por las radios mineras de Bolivia y las barriales de las minorías étnicas asentadas en los suburbios de Sao Paulo. La diversidad de modalidades es sorprendente (AMARC, 1992; López Vigil, 1997). Pero en la mayoría de estas experiencias, existe la idea común de que la radio puede contribuir, de manera significativa, a la cohesión étnica y al mantenimiento cultural. Cottle (2000) afirma que los medios pueden servir para afirmar la diversidad cultural y social y, sobre todo, para proveer espacios cruciales en y a través de los cuales las identidades impuestas o los intereses de otros pueden ser resistidos, enfrentados y cambiados.

Siguiendo a Leticia Reina (2000), puede decirse que en los movimientos indígenas de finales del siglo xx en México, América Latina y otras partes del mundo la identidad cultural es el «bien intangible», que se considera como valor supremo, del que se derivan todos los demás valores, como la autonomía o los derechos. La reivindicación de la cultura de estos movimientos significa reconocer lo que tienen como propio, lo que les ha permitido sobrevivir y hoy constituye su mejor fuerza para hacerse escuchar.

Para Gilberto Giménez (2000), «la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores y símbolos) a través del cual los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado» (p. 54). Según este autor, de manera muy general y en el contexto nacional de hoy día, pueden identificarse componentes culturales básicos de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, diferente y contrapuesta a la cultura mayoritaria identificada como occidental: una tradición archivada en la memoria colectiva, la reivindicación permanente de sus territorios, como «lugares de anclaje, memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social» (p. 57), la valoración del lenguaje, como medio de comunicación intragrupal y como portador de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural, la valoración del sistema de parentesco y la religión. Estos componentes o referentes de la identidad constituirían el eje de una programación radiofónica que se propusiera el fortalecimiento de la identidad étnica.

LAS RADIODIFUSORAS DEL INI

El proyecto iniciado hace más de 20 años con la instalación de la primera emisora ha alcanzado, en términos cuantitativos, una cobertura muy importante. En la actualidad, el INI opera 20 estaciones radiodifusoras en amplitud modulada con alcances variables entre 50 y 120 km a la redonda y cuatro más en frecuencia modulada con alcance muy limitado. Las estaciones se ubican en 15 estados —la mayoría de ellos con alto número de población indígena—. En conjunto, emplean en sus transmisiones 31 idiomas, además del español. La población indígena que habita en la zona

de cobertura de las radiodifusoras es estimada en cerca de 5 millones (INI, 1995).

En las radiodifusoras, trabajan, hoy en día, equipos formados por entre seis y 12 integrantes, indígenas en su mayoría, que realizan las tareas de locución, producción, programación, atención al público, etcétera. Existe un director —no indígena, en la mayoría de los casos— responsable de los contenidos que se transmiten y de la administración de los recursos.

Cada una de estas emisoras presenta características específicas derivadas, entre otras cosas, de su antigüedad (las ocho emisoras más recientes se inauguraron en 1998), ubicación geográfica, cobertura, número de lenguas empleadas en la programación, experiencia previa del personal, etc., pero sobre todo derivadas de la diversidad en la problemática social y cultural de los pueblos indígenas. Mientras que la emisora ubicada en San Quintín, Baja California, dirige su programación a triquis, mixtecos y zapotecos en situación migratoria, la radio de Jesús María, Nayarit, atiende a la población cora, huichol, tepehuana y nahua en una de las regiones de población más dispersa y con más altos índices de marginación del país. La radio de Cherán, Michoacán, transmite en lengua purépecha en una región más o menos bien intercomunicada por carreteras y caminos, lo mismo que la radio de Peto, Yucatán, que transmite en lengua maya, mientras que la radio de Tlapa, Guerrero, la primera en instalarse, transmite en tres lenguas, además del español.

Pero aun con estas diferencias, las radiodifusoras tienen en común la pretensión de aproximarse a un modelo de radiodifusión que se ha ido conformando a lo largo de los años y que refleja, en parte, las políticas adoptadas por el indigenismo estatal. En este modelo, pueden reconocerse tres componentes que han permanecido constantes, aunque interpretados y operacionalizados de maneras distintas a través del tiempo y de una región a otra: la participación, el fortalecimiento de las culturas indígenas y el servicio a la población.

Por lo que respecta a la participación, durante la primera década del proyecto, ésta se entiende de manera muy incipiente: el uso de la radio para enviar mensajes —servicio que se ofrece de manera gratuita—, la grabación y difusión de música de producción local y otras expresiones culturales y la presencia de indígenas en los equipos de trabajo. Más adelante, el concepto evoluciona y se consideran formas de participación más avanzadas, como la creación de pequeños centros de producción radial, que funcionan en las comunidades, o la constitución de redes de corresponsales comunitarios. Durante la gestión de Arturo Warman, como director del INI, en el marco de la política de transferencia, se propone una participación más orgánica, al establecer la figura de consejos consultivos, formados por representantes de las comunidades, organizaciones indígenas e instituciones gubernamentales. El Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994, declara que el sentido último de la participación es «el traspaso irrestricto y pleno en los plazos que se convengan de obras materiales, recursos y procesos técnicos a las organizaciones indígenas»¹⁵⁷. En términos del trabajo que las radiodifusoras realizan, este lineamiento es interpretado como una meta a lograr en el largo plazo, que pasaría, primero, por un traspaso de funciones, que pasa, a su vez, por un proceso de participación, capacitación y vinculación con las organizaciones indígenas a través de estrategias específicas (Valenzuela, 1992). Es decir, la participación se concibe como un proceso no individual sino grupal, no espontáneo, sino planificado y no esporádico, sino sistemático, con expectativas de mediano y largo plazos.

Existen, evidentemente, de una radio a otra grandes diferencias en la manera en que se pretende llevar a la práctica este modelo y en los resultados que se han obtenido. Las políticas, con frecuencia contradictorias, de una compleja burocracia indigenista, los escenarios

¹⁵⁷ INI, Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994

políticos que se conforman en el nivel estatal y regional, la visión y capacidad de los trabajadores, así como la existencia y fortaleza de las organizaciones indígenas en las regiones son factores que han impedido o favorecido la participación.

■ Cicilia Krohling Perussi (1998), investigadora brasileña que ha estudiado la participación en las radios comunitarias y ciudadanas de América Latina, proporciona una tipología básica de formas de participación, que puede emplearse para el caso de las radiodifusoras indígenas. En el nivel inferior, se encuentra esa forma incipiente, ya comentada, consistente en la participación de la población a través de los mensajes que solicita sean enviados, de las cartas dirigidas a la estación, de las llamadas telefónicas, etcétera. En el nivel siguiente, se tiene una participación de la población (individuos o grupos) a través de la producción propia de materiales y programas radiales. En el tercer nivel, se ubican las formas de participación en que la población tiene acceso a la planeación en materia de contenidos y programas. Por último, el nivel superior se da cuando la población accede, también, al control de los recursos y a la toma de decisiones.

■ Atendiendo a esta tipología, puede decirse que en las radios del INI se presentan, sobre todo, las dos primeras. En las regiones en donde se han constituido los consejos consultivos y éstos verdaderamente funcionan (menos de la mitad de los casos), podría hablarse del tercer nivel de participación. El nivel de gestión de los medios se daría en el caso de llevarse a cabo la apropiación propuesta por los ASA.

■ Como investigación para obtener el grado doctoral, Lucila Vargas (1995) analiza el aspecto de la participación en las radios indígenas y los usos que les da la población. Empleando técnicas etnográficas en la región tzeltal-tojolabal de Chiapas, encuentra que los usos pueden ser divididos en dos categorías. En la primera, están los usos en los que los miembros de la audiencia actúan como meros radioescuchas: el uso de las emisiones para una variedad de propósitos, como los

usos sociales que ocurren en el nivel del grupo pequeño y en el nivel del grupo étnico (como el consumo de las ofertas culturales de la estación como una práctica social, que distingue a la población indígena de la mestiza, o el uso del radioreceptor como una señal de modernidad). En la otra categoría, estarían los usos en los que el grupo étnico actúa como consumidor de la programación y como productor de los mensajes. Esta categoría —afirma la investigadora— comprende el uso de la estación, como un medio de telecomunicación, para transmitir información al interior de las redes sociales y para mantener esas redes. En un sentido más amplio, comprende, también, el uso de la estación para el mantenimiento de instituciones sociales, como el lenguaje, y para reproducir expresiones culturales, como la música» (p. 250).

La corriente del etnodesarrollo subyacente en el indigenismo oficial de los últimos 20 años da lugar al énfasis de las radios indígenas en el terreno del fortalecimiento de la cultura. Para esa corriente, la inequidad que padecen los pueblos indígenas respecto a la sociedad nacional se basa, al menos de manera parcial, en una suerte de discriminación cultural, ejercida por la sociedad mestiza hacia los grupos étnicos. Como consecuencia, esta inequidad sólo puede disminuir pasando por un proceso de revaloración y desestigmatización de las formas culturales de los pueblos indígenas (Vargas, 1995).

En esta valoración positiva de la cultura, el uso de las lenguas indígenas en las transmisiones ha sido enfatizado por las radiodifusoras del INI a lo largo del tiempo. De acuerdo con otras investigaciones (Cornejo, 1994; Vargas, 1995), el hecho de que las radiodifusoras empleen los idiomas propios es altamente valorado por la población, porque permite una mejor comunicación y comprensión de las ideas y porque parece existir la percepción de que la lengua es condición de sobrevivencia de la cultura. Es decir, siguiendo a Giménez (2000), la relación con la lengua nativa resulta ser un componente decisivo en

las identidades étnicas. «En efecto, sabemos, desde Sapir-Whorf, que la lengua no sólo es un medio de comunicación sino un sistema modelante, que propone modelos del mundo y una especie de código que comprendía la visión del mundo o de una colectividad» (p. 62).

En la investigación que en la actualidad realizamos en la región nahua-mixteca-tlapaneca de Guerrero, lugar donde se instaló la primera emisora, existen indicios de que a lo largo de los años se ha dado una tendencia a «refuncionalizar» el uso de la lengua. En el núcleo familiar y comunitario, al menos la radio ha contribuido a la permanencia y transmisión generacional de la lengua. Otra repercusión que parece encontrarse en cuanto al uso de las lenguas es que las variantes o dialectos han experimentado una cierta unificación, permitiendo la inteligibilidad entre hablantes de dialectos. Esto podría indicar que se está propiciando un sentido de pertenencia étnica más allá de las fronteras de la comunidad.

En la región en estudio, parece posible hablar, también, del fortalecimiento de otro importante referente de la identidad, constituido por la tradición musical de las bandas de viento. En apariencia, la grabación y difusión de la música producida localmente trajeron consigo una reactivación de esta costumbre y los lazos de cohesión y solidaridad intra e intercomunitaria que implica. Se ha encontrado, por ejemplo, el desarrollo de nuevas composiciones en géneros y estilos musicales interpretados con la dotación instrumental original y una mayor actividad en la composición de música propia, lo que podría interpretarse como señales de vitalidad cultural.

Por lo general, la programación de las radios enfatiza, también, otros referentes identitarios, como la producción narrativa y poética, la historia local de las comunidades, la herbolaria regional y otros sistemas de curación, etcétera. Estos saberes acumulados, que forman parte de la memoria colectiva, son constantemente recuperados y difundidos por la radio, contribuyendo a su vigencia, como símbolos de identidad. En el curso de las entrevistas realizadas en

nuestra investigación en la montaña de Guerrero, encontramos que la mera existencia de una radio que habla las lenguas propias y atiende los asuntos y preocupaciones cotidianas de los habitantes tiene un gran valor simbólico en términos de la autovaloración de la pertenencia étnica.

El tercer componente del modelo comunicativo de las radios del INI, junto a la participación y el fortalecimiento cultural, es el servicio que se proporciona a la población, transmitiendo mensajes de manera gratuita en el o los idiomas en que son solicitados. Este servicio de avisos, que, como hemos dicho, es una forma incipiente de participación, ha constituido una de las principales fuentes del arraigo y aprecio de las estaciones por parte de la población indígena.

Las investigaciones referidas párrafos arriba han sugerido que, además de su utilidad inmediata, las radios pueden haber reforzado la cohesión social en términos de la vida al interior de la comunidad y en el nivel de la región. A tres años de la instalación de las radiodifusoras de Tlapa, Aranda y Valenzuela (1982) encuentran que el servicio de avisos «ha llevado, indirectamente, a reforzar con nuevas formas, y tal vez involuntariamente, a una cohesión social regional. Es decir, la posibilidad que tienen ahora los habitantes de la montaña de estar comunicados interregionalmente ha permitido que, de manera continua, circule información sobre sucesos, acontecimientos y situaciones que forman parte de la vida cotidiana de la gente» (p. 40). Al poner en el espacio público los asuntos de la cotidianidad regional, los avisos constantemente recuerdan al escucha que su entorno es más amplio que los límites de la comunidad y los poblados vecinos.

Este servicio, que inició como una alternativa para la comunicación interregional, de manera gradual se ha convertido, también, en un medio de alcance extrarregional por la abundante cantidad de avisos solicitados de otras regiones y Estados Unidos. Las solicitudes se

envían por carta, teléfono o un tercero, y van de un simple saludo («estoy bien») al envío de dinero o una señal de alerta por alguna emergencia. Para los pobladores que permanecen en la región, los avisos les permiten saber de sus familiares que han salido. Para los emigrados temporal o definitivamente, los avisos son un medio que les permite continuar vinculados a su lugar de origen, a su territorio. Entonces, en la situación migratoria, parecería que los avisos se convierten en un espacio importante de reproducción cultural que se da extraterritorialmente.

CONSIDERACIONES FINALES

Es muy posible que las radios indigenistas estén favoreciendo el empoderamiento cultural, según hemos conceptualizado este proceso. En mayor o menor medida, dependiendo del nivel de participación alcanzado, puede pensarse que el acceso a este importante recurso ha contribuido al mantenimiento de la identidad y a la cohesión de las etnias. También, parece claro que si este proceso no avanza hacia modalidades más plenas de participación, en las que los pueblos de manera autónoma tengan control total sobre las decisiones y el manejo del medio, este empoderamiento será limitado e insuficiente para apoyar el libre desarrollo de las etnias.

Si hemos de buscar respuestas acerca de la factibilidad de la apropiación completa del medio, debemos reconocer las diferencias en los alcances y la madurez logrados de una experiencia a otra. En los ASA, este hecho se acepta, de manera plena, cuando se propone un proceso diferenciado: «El gobierno federal recomendará a las instancias respectivas que las [entonces] 17 radiodifusoras del INI sean entregadas a las comunidades indígenas de sus respectivas regiones con la transferencia de permisos, infraestructura y recursos

cuando exista solicitud expresa de las comunidades indígenas en ese sentido»¹⁵⁸.

Es interesante observar cómo se visualiza el proceso de apropiación en el documento 3.2 de los ASA, «Acciones y medidas para Chiapas»: «El ritmo y tiempo de la apropiación serán decididos por los pueblos indígenas. En el nivel estatal y en aras de contribuir a la operativización de esta propuesta, se sugiere que se inicie en lo inmediato el proceso de apropiación de la radiodifusora XEVFS, La Voz de la Frontera Sur, ubicada en el municipio Las Margaritas, operada, en lo fundamental, por indígenas, definida la apropiación como un proceso de trabajo conjunto entre las instituciones del gobierno y la representación legítima de las comunidades indígenas». Así concebido, el proceso de apropiación resulta viable en el corto plazo, y consistente con la trayectoria de la radio en esa región. Sin embargo, y esto se reconoce en la propuesta, mientras algunas radiodifusoras podrían transferirse en plazos relativamente cortos, en otras (como en las sierras cora y tarahumara) el plazo sería bastante más largo.

La transferencia de las radiodifusoras tiene implicaciones desde el punto de vista del marco legal vigente en México para la radio y la televisión. Villanueva (2000) explica que, según el marco legal en nuestro país, no existen verdaderamente medios públicos —no como se entiende en los estados democráticos— sino medios al servicio de los aparatos de gobierno. Según el régimen actual, los medios del estado son creados por decreto del poder ejecutivo, lo que constituye un precedente autoritario, mientras que en los estados democráticos de derecho son creados por leyes expedidas por el poder legislativo. La radio y la televisión públicas en países como España, Inglaterra o Estados Unidos (Chaparro, 1998) tienen como finalidad reflejar la pluralidad política, cultural y social del país y en sus organismos directivos hay

¹⁵⁸ «Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento», en *Acuerdos de San Andrés* (doc. 2)

representación de esa pluralidad. En México, por el contrario, las decisiones de los medios estatales son tomadas por servidores públicos al servicio de las políticas gubernamentales. El marco legal actual es insuficiente para la existencia de medios públicos. Desde el punto de vista del financiamiento, en tanto medios permisionados, las radios no pueden hacer una explotación comercial del tiempo de transmisión cuando en los distintos modelos de radio pública en otros países ésta funciona con recursos públicos asignados por el poder legislativo. En este sentido, los pueblos indígenas no constituyen los únicos actores sociales que demandan el derecho a sus propios canales de expresión, sino que a esa exigencia se suman cada vez más grupos de la sociedad.

Sin embargo, al menos en teoría, la transferencia es viable desde el punto de vista jurídico. El titular de los permisos de transmisión de las radiodifusoras es el INI. El artículo 26 de la Ley Federal de Radio y Televisión contempla el traspaso de concesiones y permisos a «entidades, personas físicas o morales de orden privado o público que estén capacitados conforme a esta Ley para obtenerlos». Es decir, se reconozca o no, de forma cabal, a los pueblos indígenas como sujetos plenos de derecho, en las regiones se podrían constituir organizaciones con personalidad jurídica que recibieran la titularidad de los permisos.

De nueva cuenta, encontramos que en los ASA se han considerado estos aspectos cuando se dice que «se propondrá a las instancias nacionales respectivas la elaboración de una nueva ley de comunicación»¹⁵⁹ y cuando se plantea que los recursos con los que en la actualidad operan las radiodifusoras sean también transferidos. Para acelerar el proceso de apropiación de las radios, si de verdad existe voluntad política para hacerlo, será necesario un trabajo conjunto de mayor vinculación con las organizaciones y representantes de los pueblos indígenas en las regiones. En este trabajo, la capacitación a la población y a los equipos indígenas, que se harán cargo de los trabajos de la

¹⁵⁹ *Ibidem*

radio, debe tener un lugar central. Cabe insistir en las diferencias que se presentan entre cada experiencia: en algunas radios, como la que en la actualidad investigamos, los equipos de trabajo están formados, en su totalidad, por indígenas que a lo largo de los años han adquirido conocimientos, destrezas y actitudes que los convierten en verdaderos intelectuales orgánicos comprometidos con su cultura (Gutiérrez, 1999). En estos casos, la transferencia parece ser una realidad mucho más posible que en aquéllos donde los locutores indígenas no han logrado acceder a los puestos de decisión al interior de la radio.

En nuestra opinión, de aprobarse el párrafo de la propuesta que se refiere al derecho de los pueblos a los medios de comunicación, deberá darse un intenso debate acerca de las leyes y reglamentos en la materia, que lleve a su transformación y consistencia con la norma constitucional. Modernizar aspectos como el contenido en el artículo 75 de la Ley Federal de Radio y Televisión, que prohíbe el uso de una lengua distinta al español, o los requisitos para obtener licencia de locutor (art. 86) —preceptos que, de hecho, no son cumplidos—, resultan de menor importancia que un cambio profundo en la legislación acerca de los medios estatales a fin de que se conviertan en auténticos medios públicos. La distinción entre concesiones y permisos, basada en la posibilidad de comercialización, debe dar paso a modalidades mixtas que permitan el autofinanciamiento parcial de medios ciudadanos, complementadas con fondos públicos. Como se ha dicho, esta demanda atendería las necesidades y derechos de amplios sectores de la sociedad y no sólo a los pueblos indios, que pugnan por el acceso a los medios para reconocer, declarar y ejercer su identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- AMARC, *Memorias de la Quinta Asamblea de las Radios Comunitarias*, Oaxtepec, México, 1992.
- ARANDA Y VALENZUELA, V., *Presencia de la voz de la montaña en las comunidades*, mimeo, INI, 1982.

- CHAPARRO, M., *Radio pública local*, IMEPA-Fragua, España, 1998
- CORNEJO, I., «La radio cultural indigenista: punto de encuentro entre lo indígena y lo masivo», *Comunicación y Sociedad*, U de G/CEIC, México, ene-abr, 1994
- COTTLE, S. (ed.), *Ethnic Minorities and the Media*, Open University Press, Estados Unidos, 2000
- GIMÉNEZ, G., «Identidades étnicas: estado de la cuestión», en L. Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los estados nación del s. XXI*, CIESAS-INI/Porrúa, México, 2000
- GUTIÉRREZ, N., *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, Nebraska University Press, 1999
- HALL, S., «Representations: Cultural Representations and Signifying Practices», *Culture, Media and Identity*, núm. 2, Open University/UK, 1997
- HERNÁNDEZ, L., y R. Vera (comps.), *Acuerdos de San Andrés*, ERA, México, 1998
- INI, Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 1991-1994, 1994
- _____, *Cobertura radiofónica del INI*, 1995
- _____, <http://www.ini.gob.mx>, 2000
- KROHLING, C., *Comunicação nos Movimentos Populares, A Participação na Construção da Cidadania*, Vozes, Brasil, 1998
- Ley Federal de Radio y Televisión, en E. Villanueva, *Derecho mexicano de la información*, Oxford University Press, México, 2000
- LÓPEZ VIGIL, J., *Radialistas radioapasionados: Manual urgente*, AMARC/Friedrich Ebert Stiftung, Quito, 1997
- LULL, J., *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995
- MAYO, M., *Cultures, Communities, Identities, Cultural Strategies for Participation and Empowerment*, Palgrave, Gran Bretaña, 2000
- REINA, L. (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados nación del siglo XXI*, CIESAS-INI/Porrúa, México, 2000
- RIGGINS, S. (ed.), *Ethnic Minority Media, an International Perspective*, Sage, Londres, 1992
- ROMO, C., «Mientras la radio siga hablando», en *Primeras jornadas de radio-difusión cultural indigenista*, INI, México, 1996
- THOMPSON, J.B., *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*, Paidós, España, 1998
- VALENZUELA, E., «Nuevas voces», en B. Girard (ed.), *Radioapasionados*, CIESPAL, Quito, 1992
- VARGAS, L., *Social Uses and Participatory Practices: The Use of Participatory Radio by Ethnic Minorities in México*, Westview Press, Ohio, 1995
- VILLANUEVA, E., *Derecho mexicano de la información*, Oxford University Press, México, 2000

LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y LA AUTONOMÍA EN LA REGIÓN MIXE, OAXACA¹⁶⁰

GABRIELA KRAEMER BAYER¹⁶¹

INTRODUCCIÓN

El pueblo mixe tiene características que lo diferencian de otros pueblos indígenas de Oaxaca y del país. Habita un territorio compacto: 6'570.50 km², ubicado al noroeste de Oaxaca, donde se alza la sierra mixe, que forma parte de la sierra madre oaxaqueña. El 85% de los hablantes de la lengua ayuuk vive en este territorio. Por sus características ecológicas, la región mixe se divide en alta, media y baja. En la alta y media, más del 95% de la población corresponde a la etnia mixe. En la baja, hay poblados de composición étnica igualmente homogénea, pero en años recientes se han formado allí asentamientos de reubicados de las presas de Miguel Alemán y Cerro de Oro, integrados por mestizos e indígenas de otras etnias. Los municipios mayoritariamente mixes son 19, de los cuales 17 integran el distrito rentístico mixe. A diferencia de otras etnias, la mixe ha mantenido un crecimiento de la población entre 1980-1990 muy cercano al nacional. En síntesis, puede decirse que el pueblo mixe está formado por una población estable de casi 105,000 personas (datos de 1990), que hablan el ayuuk como su primera lengua y que habitan un territorio compacto que pertenece casi por completo a un solo distrito¹⁶².

¹⁶⁰ La información de campo para este artículo fue recabada como parte de la investigación *La autonomía indígena ante las relaciones de poder y la cultura política local. Estudio comparativo*, financiada por la UACH y el Conacyt.

¹⁶¹ Universidad Autónoma Chapingo

¹⁶² Datos tomados de María Teresa Pardo (1994), Josefina Aranda, Anne Marie Le Mong (1996)

Esta región fue asolada por una guerra por el predominio de poderes caciquiles durante las primeras tres cuartas partes del siglo XX, que cobró un número no determinado de víctimas, y sumió a la población en un ambiente de terror. Estos caciques eran indígenas, pero cuando se habla de caciques en esta región no hay que olvidar el comentario de Laviada:

Durante tres cuartos de siglo, los Rodríguez han cobrado cuantiosos tributos a los mixes. Ese dinero ha sido destinado a la compra de fuentes exteriores del poder mediante sobornos y cohechos a los funcionarios de Oaxaca y de la federación. Muchos miles de pesos, arrancados con sangre a la miseria de los mixes, han sido embolsados sin remordimientos por gobernantes burgueses inmorales entre discursos sobre justicia social. Otra parte importante de la riqueza saqueada por los caciques se ha destinado a la compra de armas y parque. Sin la violencia homicida y sin la corrupción de los gobernantes urbanos hubiese sido imposible el cacicazgo sobre las repúblicas democráticas de indios mixes. En el desprecio por los indios se funda uno de los factores que ha permitido y fomentado todos los crímenes de estos caciques. Los funcionarios que recibieron dinero para solapar aquellos crímenes pensaban que los indios son como animales y no se les puede ayudar y que la felicidad, la vida o la reivindicación de los derechos de un indio no merecen investigación o esfuerzo algunos y, mucho menos, el sacrificio de renunciar al dinero del soborno, pagado por otro indio: el tirano homicida. Así, fueron encarceladas las víctimas y exaltados y honrados los criminales por gobernantes prevaricadores¹⁶³.

Considero que el desprecio por los indígenas no hay que olvidarlo en el análisis, pero ahora opera de una manera un poco diferente. Voy a situar el movimiento por la autonomía mixe en el juego político regional, donde el predominio político de estos caciques, tan

¹⁶³ Inigo Laviada, 1978, p. 155

certeramente caracterizados por Laviada, es poco a poco sustituido por nuevos actores, inmersos en la lucha partidaria, lo que no impide que los herederos de aquellos caciques participen en la misma con medios que en ocasiones recuerdan a los empleados por sus antecesores.

En la región mixe, nunca se hizo mención de algún partido político hasta los años setenta, cuando el PRI empezó a instalar delegaciones en algunos municipios¹⁶⁴. Sin embargo, para la gente, estas delegaciones no eran más que otra oficina del gobierno. Se nombraba un delegado de la comunidad, pero ni él mismo se consideraba miembro de un partido. La alquimia priista de transformar los votos emitidos en asamblea en votos por un partido se hacía en las oficinas en Oaxaca.

En la parte baja de la región mixe, donde la influencia del istmo es mayor, hubo trabajo político del PRD desde el periodo electoral que precedió a las elecciones de 1988. En los municipios de la parte alta y media, la actividad partidaria realmente no inicia sino hasta las elecciones para gobernador en 1992. Sin embargo, en esa época, allí no incidían partidos de oposición, sino que líderes indígenas buscaban una mayor participación política a través del PRI. Así, por ejemplo, un profesor de Ayutla, presidente municipal en dos ocasiones, en nombre de una Unión de Comunidades Mixes que él presidía, solicitó a las instancias correspondientes del PRI su postulación como precandidato a diputado con los siguientes argumentos: «Como priistas de convicción y conocedores de que la democracia debe practicarse desde las bases, por consiguiente, consideramos tener suficientes derechos para seleccionar y proponer al PRI y a sus sectores a un elemento nativo de la región mixe». La Unión, al proponer al profesor, lo describe como «conocedor de las necesidades prioritarias de las regiones mixe y choapan, cuyas ideas se inclinan, fundamentalmente, hacia la unifica-

¹⁶⁴ Cuando Kuroda estuvo en Tlahui (entre 1973 y 1975) observó que «la autoridad del PRI no ha penetrado, profundamente, aún»; en cambio, en Ayutla, encontró que el comité del PRI estaba compuesto por seis cargos que tendían a ser ocupados por la joven elite de profesores y promotores del INI e INISEO (Etsuko Kuroda, 1993: 129 y 263).

ción y progreso de todos los pueblos que forman el círculo electoral número 20». Pero el PRI, en aquella ocasión, postuló a un candidato más cercano a los círculos de poder del estado.

En las elecciones para diputados de 1995, la actividad partidaria se tornó conflictiva en muchos municipios, debido a tres factores que actuaron en conjunto: una mayor actividad política del único partido de oposición con cierta fuerza entonces: el PRD, una política muy proselitista del PRI y el surgimiento de movimientos de defensa expresa de los usos y costumbres y en contra de los partidos políticos. Veamos cada uno de estos elementos.

EL PRD EN LA REGIÓN MIXE

El primer municipio con un cabildo de oposición en Oaxaca fue Juchitán, en 1984, año en que ganó la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI) y el Partido Comunista Mexicano. Después, el PRD mantuvo la alianza con la COCEI y otras organizaciones del istmo. Por ejemplo, la Unión Campesina e Indígena de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni) aparece en Guichicovi (municipio mixe de la zona baja) en 1983. Era un grupo que se identificaba como oposición al PRI. Según mi informante, «Guichicovi siempre fue del PRI. Si no participaba la gente, se llenaban las actas y siempre aparecían con el 100% para el partido oficial. La Ucizoni no era una organización partidista, pero sí hacía conciencia ciudadana de reflexionar el voto, lo que no fue bien visto por los priistas. Ellos asociaban a la Ucizoni con la COCEI, y aconsejaban a sus afiliados a no participar en esa organización, porque estaba en contra del PRI. En una asamblea de la organización, en 1989, se analizó el hecho de que la organización gestionaba muchos recursos que se entregan a través del municipio y ahí no se les daba el uso al que iban destinados; por lo anterior, decidió participar en el ayuntamiento con el signo del PRI. Hubo miembros de

la organización que participaron como regidores y síndicos. En 1992, se impulsó al fundador de la organización para presidente municipal, siempre como candidato del PRI. Pero los auténticos priistas tenían otro candidato, por lo que tuvieron que hacer una consulta. El fraude fue evidente hasta para los priistas, pero se reconoció a su candidato. A raíz de esta situación, los asociados de la Ucizoni decidieron participar como PRD la siguiente vez». No lograron vencer la maquinaria priista (el PRD no ganó hasta las elecciones municipales de 2001), pero sí representaban una oposición importante. Esto debería dar lugar, según la legislación vigente (Guichicovi es el único municipio mixe que se rige por el sistema de partidos), a que los del PRD pusieran un cierto número de regidores, lo que el municipio no aceptó. Puesto que los asociados a la organización son discriminados, de manera sistemática, por el municipio, y no pueden tramitar documentación alguna, llegaron a un arreglo con la Secretaría General de Gobierno y el presidente de la Gran Comisión de la Cámara de Diputados. Se autorizó una especie de autoridad paralela: el Consejo de Colaboración Municipal, que cuenta con un mínimo de recursos para gastos de operación, y puede expedir toda clase de documentos oficiales, pero no tiene recursos del ramo 33; además, la oposición no tiene injerencia en la distribución de los recursos que se otorgan al municipio, por lo que aquellas comunidades con un agente del PRD no tendrán obras. A pesar de todos estos inconvenientes, las comunidades perredistas pelean, con tenacidad, el reconocimiento de las autoridades electas. En el 2000, seis meses después de las elecciones municipales, aún había cinco agencias con dos agentes, uno de cada partido.

El arraigo del PRD en Guichicovi es más antiguo que en otros municipios mixes, pero para las elecciones de 1998 había un comité permanente de este partido en los otros dos municipios de la parte baja: Cotzocón y Mazatlán. En la mayoría de los municipios de la parte media y alta, había ya un trabajo en favor de este partido, que se reflejó en las elecciones. Éstas, en 1998, en la región mixe, fueron

una contienda entre el PRI y el PRD. Este último partido ganó en tres de los 19 municipios mixes, y obtuvo más del 30% de los votos válidos en todos, excepto en cuatro. En ese año, el PAN no obtuvo ningún municipio ni más del 10% del voto, sino, en la mayoría, un porcentaje mucho menor.

Las elecciones del año 2000 fueron una contienda entre el PRI, PRD y PAN. El PRI obtuvo el 50% del voto válido, la alianza con Cárdenas, el 24%, y la alianza con Fox, el 23%. El PAN, en esa ocasión, sin casi ningún trabajo previo en la región y gracias a la magia de los medios de comunicación, restó votos por igual a los dos partidos que habían sostenido una enconada lucha por el poder político durante al menos los últimos cinco años.

EL PRI Y LA NUEVA CLASE POLÍTICA REGIONAL

Los mixes pasaron de un total desconocimiento de la noción misma de partido a una asociación entre el PRI y el gobierno a lo largo del periodo que media entre 1970 y 1988. La presencia de las delegaciones del PRI dio lugar a cierta presión para que las elecciones municipales se ajustaran a la Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca, y el gobierno de la entidad logró mayor control sobre los municipios mixes mediante los delegados del partido oficial¹⁶⁵. La casi ausencia de oposición liberó al PRI de esa época de cualquier esfuerzo proselitista, pero en 1995 esta situación cambió, debido a la expansión del PRD. Los representantes de aquel partido ya no saldrán de esa joven elite de maestros y promotores bilingües que, aunque castellanizados, no tenía otra alternativa ni interés de progreso personal más que la que permite su región de origen. Ahora, se trata de profesionistas más ambiciosos. Además, el racismo imperante en el

¹⁶⁵ En las actas de asamblea, aparece la firma del delegado del PRI junto a la de las autoridades locales.

país no permite otra vía de ascenso más que como líder indígena. Veamos un ejemplo: Teódulo Domínguez Nolasco, ingeniero agrónomo egresado de la UACH, en 1984, regresó a su pueblo, San Isidro Huayapan, una agencia de Alotepec, a desempeñarse, primero, como topil unos meses; después, como secretario y, finalmente, con el cargo de agente municipal. En esos años, le toca resolver el conflicto agrario que su pueblo mantiene con el municipio vecino, Cacalotepec.

Te das cuenta de que llegas a un pueblo que ha vivido más de 30 años con el mismo problema; llegas con una nueva mentalidad de incrementar la productividad, de generar los esquemas tecnológicos que permitan alcanzar mejores niveles de vida y te das cuenta de que el problema es la tenencia de la tierra. El final feliz es cuando consideras que lo abordaste de manera muy diferente, porque le dijiste a la nueva generación que ya no era conveniente pelearse por un pedazo de terreno improductivo.

Dos años permanece en su pueblo; después, estará cuatro años en Ayutla, donde preside la Unión Regional de Productores de Café del Territorio Mixe. Allí, será parte de un conflicto entre dos facciones que mantienen dividido a este municipio.

Indudablemente, el impacto social, económico y político que tenía en la Unión hizo que tuviéramos presencia en la política. En aquel entonces, empezaba la campaña a la gubernatura de Diódoro Carrasco Altamirano, secretario de Gobernación en el sexenio de Zedillo, quien me invitó, de manera personal, a integrarme a su equipo de campaña para la elaboración de los planes de trabajo en materia cafetalera, pero destacamos más en la representación de la política del PRI en la región. Fui delegado del PRI en la campaña. Fui responsable político en toda una región.

—¿Cuál fue su principal aporte?

—Que la gente estuviera consciente de su participación política.

Mi aporte fue ese, porque la mayor parte de las veces el PRI llegaba,

instalaba su casilla y ya se llevaba las urnas. En ese tiempo, empezamos a hacer que la clase política y que los nuevos valores políticos se integraran a ese tipo de movimientos.

—¿Qué logró usted en lo personal?

—Formarme, políticamente, entender lo que es la política, relacionarme con los pueblos, con los dirigentes y con la clase política estatal y abrirme un espacio en la clase política estatal.

Cuando terminó la campaña, fue por dos años jefe de un distrito de desarrollo rural. Un año estuvo en la delegación de gobierno de la sierra norte en Ixtlán de Juárez. «Ya en esa posición, gané la postulación de la candidatura de la diputación local del 95. La campaña la desarrollo en 95, la gano en ese año y me convierto en diputado a la quincuagésima sexta legislatura. Termino en el 98, juntamente con el licenciado Diódoro». Como diputado, le tocó formar parte de la discusión de la ley indígena y ser parte activa en los conflictos entre dos facciones en Ayutla, sobre las que volveremos enseguida, y Zacatepec. En esta última comunidad, apoyará a los seguidores de Carlos Romero Rodríguez, nieto del cacique mixe más poderoso y sanguinario del siglo xx.

Después de mi paso por la legislatura, me dan la oportunidad de ser delegado del PRI en varios lugares de Oaxaca. Al término de estos trabajos partidistas, me dan la oportunidad de ser secretario de Acción Indígena en el Comité Directivo Estatal, cargo que dejé hace una semana. Bueno, yo sigo siendo dirigente de la Unión de Productores de Café del Territorio Mixe y de una organización cívica: la Concagná, que aglutina a productores, sociedades civiles de cultura, de rescate de la lengua, de rescate de raíces culturales, de rescate del indigenismo, por eso se llama Concagná. Yo soy el dirigente que aglutina a todas esas organizaciones, y tienen una representación conmigo aquí en Oaxaca. Fui su asesor general del 94-95. Es una Federación que presidió Carlos Romero Rodríguez, precisamente. Signó un convenio con Zedillo. La Federación está aglutinada a la

Concagná, y nuestro representante sigue siendo Carlos Romero Rodríguez.

—¿En la actualidad, qué hace?

—Estoy muy satisfecho de mi paso por el PRI; ahorita, estamos levantando un nuevo proyecto que hila todo el trabajo que hemos tenido en las uniones de productores, uniones de artesanos y uniones, ahora, de productores de leche. Vamos a concatenar esos dos frentes de lucha, el de los trabajadores sindicalizados y el de los trabajadores de los pueblos indígenas en un gran movimiento que se llama Movimiento Social de los Trabajadores.

—¿Y su propuesta final cuál sería?

—Para nuestro estado, para el sector al que pertenecemos —el movimiento indígena de los trabajadores—, la propuesta es seguir manteniendo la unidad con los criterios apartidistas con un solo criterio: el de defender los intereses de clase. Porque a estas alturas, con el nuevo milenio, yo creo que es incompatible, como profesionistas que somos, seguir viendo la miseria de nuestros pueblos indígenas. Hemos madurado y participado en el PRI en diferentes movimientos sociales, y creo que es la hora de escuchar la propuesta de nuestros candidatos de todos los partidos, porque no tenemos partido nosotros¹⁶⁶.

No todos los miembros de la «nueva clase política» son tan ambiciosos y grandilocuentes, pero hay un aire de familia en todos los que hemos tenido la oportunidad de conocer¹⁶⁷. Son profesionales egresados de Chapingo o de alguna universidad de Oaxaca. El salto a la política fue mediante la participación en alguna campaña. La mayoría asumió algún cargo por corto tiempo en su comunidad antes de sumirse en la política regional, sólo los más jóvenes no han asumido aún el liderazgo de alguna organización real o ficticia. La mayoría de ellos no oculta su orgullo de haber egresado de una universidad, asociado a cierta mística

¹⁶⁶ Entrevista que realizó Saúl Ramírez Sánchez (ene, 2000).

¹⁶⁷ Durante el trabajo de campo, entrevistamos a dos delegados de gobierno, un delegado del PRI, un diputado del PRI y otro del PRD.

de progreso y de satisfacción por el liderazgo, por haber sido nombrados, de forma personal, por el gobernador. Con dificultad disimulan su ambición por el poder y sus proyectos rebasan el ámbito regional. Aquéllos que en la segunda mitad de los noventa tenían un cargo político relevante participaron en la discusión de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca.

Estas características las comparten priistas y perredistas. Algunos son considerados caciques por sus enemigos. Los viejos caciques vivían en sus comunidades, expoliaban a sus paisanos y con esos recursos se creaban una posición de poder en su lugar de origen. Los que con su riqueza se trasladaban a las ciudades en busca de una vida más fácil perdían su posición poderosa. En la actualidad, hay mixes que se mueven, con habilidad, en el mundo político de Oaxaca, pero en una sociedad racista es difícil que un indígena llegue a puestos políticos importantes, salvo que asuma el papel de mediador para facilitar el control sobre las comunidades. En la última década, han surgido un sinnúmero de organizaciones de corta vida, que han servido de trampolín político a los caciques de nuevo estilo. Pero hay, también, mixes profesionistas que se mueven en el ámbito de la política regional; para ellos, la discriminación representó un impulso para valorar más su cultura y tradición y dedicar un esfuerzo sincero a la defensa de su pueblo. La diferencia entre unos y otros está en la autenticidad de sus discursos. Éste, considero, es un juicio que corresponde a los beneficiarios o víctimas de su actuar. Aquí, se trata de diferenciar el estilo y los objetivos de estos líderes de la política regional de los actores políticos más arraigados en lo local.

LA DEFENSA DEL SISTEMA DE USOS Y COSTUMBRES Y LOS LIDERAZGOS LOCALES

Los liderazgos locales tienen su origen en el surgimiento de organizaciones a partir de la segunda mitad de la década de los setenta. Por

un lado, en esos años, surge la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO), que pelea por los derechos laborales de sus agremiados y defiende el trabajo comunitario y la lucha por la tierra. Una vez integrados a la Dirección General de Educación Indígena de la SEP, estos maestros han ensayado propuestas educativas; en la actualidad, se consideran impulsores de un movimiento pedagógico que gira alrededor de la revalorización de la lengua y la cultura indígenas, la democratización del sistema escolar y la concepción del maestro como educador de la infancia y promotor del desarrollo comunitario.

En el mismo sentido de los maestros, trabajan, también, los promotores más progresistas de la iglesia católica. Las Hijas de la Caridad promovieron comunidades de base entre 1974 y 1985 en una de las zonas más afectadas por la violencia caciquil. En la parte baja de la región, los sacerdotes dependientes del obispo de Tehuantepec desarrollaron un trabajo semejante en el marco de la teología de la liberación. Aunque la mayor parte de la zona mixe es atendida por salesianos, que en general pueden considerarse más conservadores, esto no impidió que algunos de ellos, en su celo pastoral, aprendieran la lengua y cultura mixe, y fueran sensibles a las luchas de sus feligreses. La estrecha relación con el Centro Nacional de Misiones Indígenas tuvo en ello un papel central.

Por otra parte, en la misma época, en toda la sierra Juárez del lado zapoteco y del mixe, se fortalece la lucha por servicios para las comunidades, sobre todo caminos, ya que la región estaba totalmente incomunicada. Esto dio lugar a una organización muy amplia, que llegó a reunir en algún momento a autoridades zapotecas, chinantecas y mixes con el objetivo de presionar al gobierno del estado para que realizara las obras. Al mismo tiempo, en el contexto de la reubicación de indígenas desplazados por la construcción de las presas de Miguel Alemán y Cerro de Oro, las tierras mixes fueron afectadas para beneficiar a los desplazados. También, fueron perjudicadas por

ganaderos y empresarios privados de diferentes regiones del país. Esto dio origen a cruentas luchas agrarias. A su vez, surgieron organizaciones productivas entre las que destacan las orientadas a la producción y comercialización del café orgánico, mismas que se multiplicaron con la desaparición del Inmecafé en 1990.

Estas luchas, en su origen, no se relacionaban con ningún partido. Se trataba de peleas comunitarias, impulsadas por jóvenes inquietos formados por la SEP, el INI y la iglesia católica, como maestros, promotores bilingües y catequistas con la mística del desarrollo comunitario. Estas personas, durante tres décadas, además de desempeñar su tarea social y educativa, han asumido cargos en su comunidad: han presidido comisiones; en el cabildo, han ocupado los cargos de secretario, síndico y presidente municipal. Durante este tiempo, les ha tocado enfrentar problemas agrarios con pueblos vecinos y encabezar la lucha contra la violencia de un cacique, el abuso de un comerciante o la corrupción de un funcionario. Hoy, son personas respetadas, «personas caracterizadas» en su comunidad. Ellas participan, en ocasiones, en organizaciones supralocales como un medio para fortalecer su lucha, pero los objetivos de la misma se centran en los problemas del municipio.

Del poder y las aspiraciones políticas que pudieran tener no se habla, abiertamente, porque se considera ilegítima cualquier pretensión en ese sentido. Cuando a un líder de este tipo se le pregunta acerca de sus aspiraciones futuras, habla de proyectos comunitarios: «Que en las comunidades se hicieran algunas uniones de organizaciones campesinas, que lucharan juntas para conseguir mayores recursos que les beneficien. Eso sería una aspiración, enseñar a la gente que con base en la lucha colectiva se pueden lograr muchas cosas, pero también tiene que ver con la unión que se pueda lograr si no se rompe todo eso».

Estos líderes locales se vieron confrontados en años recientes con el trabajo proselitista de los partidos políticos y con las iglesias

protestantes, lo que en muchas comunidades dio origen a la formación de dos facciones. Así, por ejemplo, en Ayutla, el pretexto para el conflicto fueron las tierras del antiguo cacique coronel Daniel Martínez, que habían sido donadas por su hijo a la comunidad, pero permanecían en manos de otro pretendido descendiente del cacique: Noel Martínez Villanueva, emparentado por matrimonio con un miembro de la nueva clase política, Teódulo Domínguez, que ya presentamos al lector. Las propiedades en litigio tenían, sin duda, un valor simbólico para la comunidad, ya que se trataba de la casa del coronel, que para los ayutlecos tenía un valor histórico (esta casa ya fue demolida): un predio que pertenecía a la iglesia durante la colonia y un lugar en el que se encuentra la cueva donde los mixes de esta localidad realizan los sacrificios a sus divinidades. Por otra parte, muchos miembros de la comunidad ven en la familia Martínez Villanueva las actitudes prepotentes que caracterizaron a los viejos caciques; sin embargo, el conflicto en Ayutla no se reduce a la lucha contra una familia con tintes caciquiles que se apropia de terrenos sagrados con el fin de promover la actividad turística, se trata del conflicto entre dos facciones que visualizan dos proyectos de futuro diferentes.

LA FACCIÓN DE LOS MAESTROS

La facción que trató de continuar con la lucha iniciada al principio de la década por recuperar los bienes del coronel Daniel Martínez es conocida, también, como la facción de los maestros; esto, aun cuando la mayor parte de los líderes de la facción contraria también son maestros y no todos los leales al proyecto iniciado, en 1994, en realidad lo son. ¿A qué se debe, entonces, este nombre otorgado sin duda por la sabiduría o malicia popular de la facción contraria?

Considero que este nombre se refiere a una ideología de origen múltiple y forjada en las luchas iniciadas hace 25 años en las que los

maestros tuvieron una participación destacada, pero no única. Participaba un sector de la iglesia católica y algunos antropólogos que sostenían una ideología campesinista e indianista. A ello, se añade la ideología socialista-democrática de un sector del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación. En los años ochenta, surgen organizaciones en la región, como Servicios del Pueblo Mixe (Ser), la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) y la Ucizoni, que se orientan a la defensa de los intereses del pequeño productor campesino frente a la explotación de comerciantes y caciques y de las costumbres y tradiciones indígenas. En estas organizaciones, la participación de maestros es notoria. Tuvieron un fuerte apoyo en los sacerdotes comprometidos con los problemas de sus feligreses y en los intelectuales del INI interesados en la cultura indígena. Cuando la facción contraria se refiere al grupo de los maestros, este título engloba, de manera difusa, todo esto.

Que el sobrenombre «facción de los maestros» se deba más a una ideología que a la profesión de sus integrantes puede verse, también, en la afirmación repetida por integrantes de la facción contraria: «Aunque ellos dicen que no son un partido, se comportan como partido». En la región mixe, han surgido en diversos momentos maestros con cierto liderazgo, que han defendido ideas muy semejantes y siempre contrarias a la práctica política del PRI. Para los miembros del «partido oficial», todo el que sostiene ese conjunto de ideas o parte de ellas es de la oposición, con independencia de si vota por algún partido o no lo hace. Veamos cuáles son estas ideas.

Un punto central es la defensa de la tradición mixe. Claro que lo que se considera indispensable de esta tradición varía de unos municipios a otros. En Ayutla, un aspecto central de la defensa de la tradición es la elección de las autoridades en asamblea de ciudadanos por terna y sin la participación de partidos políticos. Esto incluye la prohibición de pegar o pintar propaganda política, la realización de eventos de proselitismo político y en una época la facción «de los

maestros» había logrado, también, la prohibición de las urnas para elecciones estatales y federales.

Una cuestión controvertida es la forma en que debe integrarse la terna por la que la asamblea va a votar. Parece que en el tiempo en que existía un consejo de ancianos éstos proponían a la asamblea a los candidatos. Es posible que desaparecida la institución del consejo de ancianos podían proponerlos personas mayores caracterizadas y con prestigio en la comunidad. En cambio, el cacique iba a las rancherías regalando mezcal y cigarros para invitar a la gente a que fuera a la asamblea a levantar la mano a favor de su candidato. Si en la actualidad hacen lo mismo los líderes de los partidos, es motivo de fuerte crítica.

Puntos adicionales son las normas y valores que deben regir el desenvolvimiento de la asamblea y las acciones emanadas de ella. El que toma la palabra debe dirigirse a la asamblea con una actitud respetuosa. El que dirige la asamblea debe saber orientar el debate de manera que se trate lo que está planteado en el orden del día y se llegue a conclusiones. Finalmente, lo que se acuerda en asamblea debe ser acatado por todos. Las autoridades que no informan o consultan a la asamblea en cuestiones importantes para la comunidad o las que no respetan los acuerdos de asamblea son objeto de crítica. «Quien no respeta la asamblea, no respeta al pueblo, no respeta al santo patrón y no se respeta a sí mismo».

En cuanto a los cargos, la tradición exige que deben verse como un servicio gratuito a la comunidad. Además, la persona electa para un cargo no lo puede rechazar más que en casos de fuerza mayor. Otro aspecto de la tradición muy importante es el tequio. La mayoría de las obras importantes, que hoy son el orgullo de la comunidad, se hicieron gracias a las cooperaciones y trabajo de los ciudadanos. En la actualidad, el gobierno del estado envía muchos más recursos a los municipios que antes, por lo que es posible hacer grandes obras, sin recurrir al trabajo gratuito de los comuneros; pero los defensores de la tradición consideran que lo más importante del tequio no es el

resultado material, sino su valor social, como espacio de convivencia e integración comunitaria.

Existe, también, algo así como la defensa de las buenas costumbres. Contra las buenas costumbres van las prácticas violentas de banditas de jóvenes, el uso de la indumentaria característica de estas bandas, el consumo de drogas, la violencia en estado de ebriedad, los conflictos intrafamiliares, etcétera. Finalmente, en el respeto a la tradición, se incluye la defensa de las prácticas religiosas de la antigua tradición mixe y de la religión católica frente al proselitismo de otras religiones. Si alguien es creyente de otra religión, la puede practicar en su casa o en una iglesia fuera de la comunidad, pero no se permiten ceremonias públicas de otra religión ni la construcción de iglesias.

De acuerdo con la tradición, las infracciones y conflictos relativos a esas normas tradicionales deberían ser resueltas por las autoridades locales con los medios de presión a su alcance. Si las autoridades se atienen a lo permitido por la ley estatal, estos medios se reducen a amonestaciones, pequeñas multas y máximo tres días de cárcel. Desde luego que en la práctica esto ha resultado insuficiente para desanimar a los rebeldes y disidentes, por lo que las autoridades han tenido que recurrir, con frecuencia, a medidas de castigo más severas, pero entran en contradicción con las normas del derecho positivo vigente.

LA FACCIÓN PRIISTA

Una de las razones principales por la que los grandes caciques fueron aceptados y seguidos por mucha gente es porque promovían el «progreso» de la región mixe. Ellos impulsaban los medios de comunicación, las escuelas y los nuevos cultivos. Por otra parte, una medida para valorar el desempeño de las autoridades es la cantidad de obras realizadas durante su gestión. Parece que hay, incluso, una compe-

tencia entre las comunidades por construir el mercado más grande, el mayor número de aulas, el edificio municipal o la coleta más vistosa. Hasta hace muy poco, estas obras representaban, en realidad, la fuerza y la laboriosidad de una comunidad unida; en la actualidad, representan, más bien, la capacidad gestora de sus líderes.

Las comunidades mixes tenían una relación muy limitada con los partidos políticos, pero en los últimos años la competencia partidaria se hizo sentir incluso en los lugares más recónditos, donde la gente puede al menos nombrar a más de un partido. La intensa lucha política al interior del sindicato de maestros se refleja en las comunidades. Los maestros hacen proselitismo por el partido de su preferencia en aulas y reuniones de padres de familia y, desde luego, hay quien tiene ambiciones políticas más allá de la comunidad.

El «partido oficial» ya no puede permitirse el lujo de dejar hacer a los municipios rurales y emplea a las instituciones del partido y del gobierno para asegurar un mayor control. Para ello, estos profesores, otros profesionistas con ambiciones políticas y la derrama de recursos del gobierno del estado y federales cumplen un excelente servicio.

En este contexto, el proyecto de la facción priista en Ayutla tiene sentido y retoma, también, viejas aspiraciones populares. Veamos las ideas centrales de este proyecto.

a) El cambio. Ayutla es un pueblo que con el desarrollo de las vías de comunicación queda ya muy cerca de Oaxaca y, por ello, tendría que introducirse a los cambios. ¿Cuáles? Los miembros de esta facción, aunque con mucha cautela, mencionan que habría que discutir si el sistema de usos y costumbres para elegir autoridades debe seguir vigente o sería preferible la elección por partidos. También, se menciona que el municipio ya tiene suficientes recursos para que las autoridades municipales y de las agencias reciban una compensación por sus servicios. Esto permitiría que

las autoridades permanezcan durante tres años. La probabilidad de pagar una compensación a los miembros del cabildo posibilitaría eliminar la prohibición de rechazar los cargos, prohibición que ha originado excesos y problemas en el pasado. Por ejemplo, uno de los más convencidos miembros de esta facción cuenta, con mucho resentimiento, cómo fue encarcelado, al tratar de excusar a su padre enfermo, quien había sido nombrado para un cargo en ausencia, mientras estaba hospitalizado.

b) *Contra el tequio.* Si el gobierno del estado proporciona recursos para realizar las obras y se puede pagar un salario a los trabajadores, el tequio ya no es necesario. Por esa razón, al ocupar la facción priista el cabildo, ya no se ha pedido esta colaboración a la comunidad. Pero esto implica diversificar y fortalecer las relaciones con las instancias. Un presidente municipal lo explica de manera muy clara:

En el poder, hay que ver al que está ahí. Yo soy pasajero aquí. Yo nomás vengo a servir aquí un año. Yo tengo que tocar puertas. Yo tengo que ver al diputado, al maestro Cándido (el procurador general de Defensa del Indígena), al gobernador, a la Casa de la Cultura, a la delegación de gobierno. Yo debo ir al partido, porque, que yo sepa, no hay otro que tenga poder. Lo que ellos piensan (los de la otra facción): no sé. Ellos llevan un criterio muy radicalista, muy opositor al partido, pues. Correcto, el partido tiene errores, miles de errores, pero es que yo no soy el que los comete, son ellos. Yo tengo que promocionar el Día del Niño para obtener 600 juguetes y tengo que estar batallando para el 10 de Mayo para que nadie se quede sin regalo: tengo que gestionar. No los voy a comprar, porque sé que tienen que dar. Tengo que tocar, también, a empresas privadas, a los empresarios grandes y me han apoyado, ¿por qué?, porque hemos sido clientes; ellos son los que apoyan, también, a artesanos. Yo tengo que tocar puertas por todos lados. Ahora, estoy gestionando una escuela de nivel medio superior, y la gente eso quiere, pues.

c) El conflicto entre las pequeñas rancherías y el centro. Éste es un problema que tiene antecedentes en el periodo colonial¹⁶⁸. Es evidente que las pequeñas comunidades de un puñado de casas que forman las agencias municipales cuentan con menos servicios que la cabecera. Por otra parte, el nivel de escolaridad es más bajo y la pobreza, la desnutrición, el alcoholismo y las enfermedades afectan a un mayor número de personas en las agencias que en el centro, lo que origina actitudes discriminatorias. En una asamblea de 1994, se tuvo que recomendar que no se negara hospedaje a las personas que provengan de las rancherías, lo que quedó reportado en el acta.

La facción priista tomó en sus manos la defensa de los derechos de las pequeñas agencias. Los priistas han insistido en integrar en el cabildo al mayor número de personas de estas pequeñas comunidades, y han procurado dar prioridad a sus demandas de recursos y servicios. A cambio de esto, las pequeñas rancherías permitieron la colocación de urnas, en 1998, para las elecciones estatales cuando el centro las prohibió. Votan por el PRI y colaboran en las acciones en contra de la facción «de los maestros», hostil a ese partido, y, en general, en la actividad partidaria. Visto de otro modo, también podría decirse que los promotores del voto por el PRI aprovecharon viejas rencillas entre las rancherías y la cabecera municipal para orientar el voto y las lealtades hacia ese partido. El entonces diputado Teódulo Domínguez Nolasco lo explica de esta manera:

Creo que en ese momento yo actué de acuerdo con mi criterio de ver las cosas. La Constitución dice que todos somos ciudadanos; entonces, no puede haber ciudadanos de segunda ni de primera. Pero en una comunidad indígena, con ese esquema de los usos y costumbres, en

¹⁶⁸ «Las comunidades con más de 50 tributarios indígenas podían solicitar a la corona ser reconocidas como pueblos, lo que implicaba el privilegio de poder elegir a un consejo local independiente de la cabecera. La explotación de los ciudadanos de poblados, sujetos particularmente en la forma de demandas de trabajo, con frecuencia era un factor para estas separaciones políticas» (William B. Taylor, 1998: 43-44).

realidad sucede lo contrario; entonces, en el 95, con motivo del cambio de concejales municipales en un ayuntamiento, propicié que las agencias que se quejaban de su falta de participación y de recursos se integraran y dejaran de ser solamente actores de segunda o tercera categoría en su ayuntamiento. La clase política dominante de ese ayuntamiento se enfrentó contra mí, contra el diputado, bajo la tesis de que yo provoqué divisionismo, que no respeté los usos y costumbres y de que por ser yo priista impulsaba la división a través del PRI, y socavaba su unidad de usos y costumbres. A la luz del tiempo, yo creo que fue muy anacrónica su discusión, pero los medios de comunicación les dieron tal juego que hicieron que nuestra participación se viera como una intrusión. A la larga, con la ley indígena en la que me tocó formar parte de su discusión, me dan la razón.

De cualquier manera, la facción priista espera responder a las expectativas de progreso de los ciudadanos mediante el fortalecimiento y ampliación de los vínculos con las instituciones del estado, con la empresa privada y con el partido «oficial». El talón de Aquiles de este proyecto es la debilidad del estado para cumplir, de manera permanente y continua, con estas expectativas. Una de las razones del éxito del PAN en las elecciones de 2000 fue el notorio desencanto no de la población sino de los actores políticos directamente involucrados en las campañas y de los partidos más arraigados en la región, al no recibir el apoyo que esperaban.

Un conflicto como el de Ayutla se vive con características casi idénticas, también, en Quezaltepec. En Zacatepec, la lucha entre las facciones favorece, en la actualidad, a los defensores de la tradición mixe, pero tuvo sus momentos igualmente álgidos. En otras comunidades, como Alotepec o Cacalotepec, existe el mismo tipo de división latente, pero se ha logrado mantener el proyecto más tradicional. En Mazatlán, el proyecto oficial pudo imponerse al menos en el municipio. El cabildo se elige por tres años, los funcionarios

reciben un salario y el PRI cuenta con las mayores facilidades para manipular las elecciones a su favor. Pero esto no quiere decir que no exista una facción que trate de impulsar un proyecto de desarrollo municipal diferente.

Ahora bien, los líderes locales que impulsan el proyecto que hemos denominado priista, por su actividad gestora con instancias supralocales, tienden a establecer vínculos fuera de la región. En general, aspiran, como Teódulo Domínguez, a dar el salto a la política regional y nacional, lo que lleva a los campesinos que los apoyaron a sentirse traicionados. En cambio, los dirigentes que enarbolan la defensa de la tradición mixe tienen un fuerte arraigo local.

Veamos una síntesis curricular de uno de los líderes de la facción defensora de los «usos y costumbres» en Quezaltepec: es maestro bilingüe y fue en varias ocasiones secretario municipal; como presidente de bienes comunales, enfrentó los conflictos agrarios que Quezaltepec ha sostenido desde hace muchos años con comunidades vecinas; presidió dos organizaciones locales de cafecultores, fue presidente de la Organización Mixe, Zapoteca y Chinanteca (Omizach), estrechamente vinculada al INI, y participó en el comité regional de la CNC y de esta experiencia comenta:

Este asunto fue creado para fines políticos. Está afiliado al PRI. Se tuvo alguna inquietud, pero había intereses fuertes del gobierno. Hay intereses fuertes de los políticos, incluso personales. Lo que querían era dirigir a la gente, ir a las comunidades y hablar con los paisanos para formar una organización campesina, porque nos darían apoyo, pero me di cuenta de que no dejaban hacer nada. El delegado nada hizo. La única aspiración era ocupar algún puesto. Vi que era con fines de ambición al poder. Mejor me desligué.

Al igual que en Ayutla, los defensores de la tradición no ven con buenos ojos a los partidos políticos:

Aquí, hay cosas muy fuertes, como los partidos políticos. También, veo que con los problemas que ya se están dando en las comunidades se están partidizando mucho las organizaciones con los pueblos y las alianzas con las autoridades. Hay gente que está trabajando duro para evitar que el pueblo se desarrolle y existan alianzas y así entrarle, con fuerza, a los trabajos que se puedan dar. Sobre todo, hay que enseñar a la gente la verdad de cómo se vive con el sistema. Se acostumbra mucho engañar a la gente y en las comunidades indígenas lo que más nos favorece es la democracia, la igualdad y conservar nuestras costumbres, que son valiosas. Vemos que preservando nuestras tradiciones, nuestra organización política, tenemos un valor humano, algo más allá¹⁶⁹.

Estos maestros bilingües, luchadores sociales y defensores de la tradición tienen, al menos, dos factores muy importantes a su favor:

Primero, la gran virtud de la organización política tradicional de los municipios mixes es su flexibilidad para adecuarse, de manera continua, a las exigencias externas y a las nuevas situaciones internas. Desde los años setenta, la injerencia de las instituciones estatales en los municipios y comunidades mixes ha ido en aumento. Esta mayor intervención ha traído a los comuneros, que asumen los cargos más altos en el cabildo, nuevas dificultades para las que los maestros y promotores bilingües estaban mejor preparados. La comunidad tendió, por ello, a nombrar, principalmente, a maestros para esos cargos. Algunos de estos maestros, luchadores sociales imbuidos de una mística comunitaria que bebe de la tradición mixe y de las enseñanzas de los movimientos de izquierda y de la vertiente de la iglesia católica más progresista, impregnaron sus convicciones y estilo a la vida política local. Hoy, muchos comuneros reconocen su aporte, de manera que ellos se convirtieron en parte de ese proceso de adecuación de la organización política local.

¹⁶⁹ Entrevista que realizó Saúl Ramírez Sánchez (ene, 2000).

Así, por ejemplo, en Quezaltepec, los maestros bilingües fueron expulsados del municipio, en 1985, y sustituidos por maestros federales, pero en dos años tuvieron que traerlos de nuevo, porque los federales no se adaptaron a las condiciones de vida del lugar. Hoy, los maestros bilingües encabezan una lucha contra la facción priista que está en el cabildo por medios que ellos consideran contrarios a las costumbres comunitarias y democráticas. Esto los llevó a tomar el palacio municipal en enero de 2000. Además, en el fragor de la lucha, son capaces de adecuar la tradición a la nueva situación.

Se instaló el comité ejecutivo municipal (una especie de cabildo en rebeldía con 28 miembros) en el palacio municipal y, en cualquier lugar, cuando es primera vez, el trabajo se dificulta. Poco a poco, ahí mismo, estamos viendo que hay otras cosas que se necesitan. Ahorita, integraron a los consejeros de ese movimiento. Los consejeros son los que han pasado por presidente, síndico y alcalde, y los que han dado servicios en la comunidad. Ellos son los que van a analizar todos los asuntos que vayan a presentarse para que se busque un mejor camino. En caso necesario, ellos tendrían que negociar y atestiguar todo. También, se fortaleció el comité ejecutivo municipal con otros equipos, y se nombró a otros tres secretarios para que tuvieran la documentación a fin de hacerla llegar a las dependencias. Ahorita, la asamblea de consejeros está sesionando cada cuatro horas. Estamos seguros de que vamos a ganar, pero también han faltado trabajos y hacer encuestas para saber en realidad cuántos son los que están del lado del comité y cuántos del lado del presidente.

En las difíciles condiciones de un conflicto político, que mantuvo la atención de los medios de comunicación de Oaxaca y los nacionales durante todo el año 2000, estos maestros expertos en la lucha social local supieron retomar la institución de las «personas caracterizadas», cuya tradición se remonta hasta la época prehispánica, para fortalecer y legitimar al movimiento contra un cabildo que consideran ilegítimo.

Esto es lo que los líderes de la política estatal más inspirados en la cultura política nacional no pueden hacer.

Segundo: la ley indígena. Durante la década de los noventa, la legislación de Oaxaca sufrió múltiples modificaciones para reconocer la especificidad de los municipios indígenas en cuanto a sus órganos de gobierno y la forma de elección de los mismos¹⁷⁰. En la actualidad, la singularidad de los mismos está prevista y protegida por la constitución del estado y por la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca¹⁷¹. Se reconoce la validez de los sistemas normativos internos mixes y éstos, al menos en la mayoría de los municipios, no permiten «ni partidos ni sectas».

La forma más antigua de concebir esta idea antipartidista fue permitiendo sólo la entrada a la comunidad al PRI. Pero éste no era concebido en realidad como un partido, sino como una instancia más del gobierno, el cual es visto como un padre todopoderoso al que hay que solicitar «apoyos». Hay muchas comunidades donde aún rige este principio. En algunos lugares, esta norma es el resultado de una mala experiencia con el partido de oposición, que no cumplió con sus promesas, porque su candidato no ganó las elecciones.

¹⁷⁰ Francisco López Bárcenas (1998) ha documentado y discutido, con amplitud, las vicisitudes de estas modificaciones en la legislación en materia municipal y electoral.

¹⁷¹ La constitución del estado, en su artículo 16, dice: «La ley promoverá el desarrollo de las formas específicas de organización social de las comunidades indígenas». En el artículo 25, señala: «la ley protegerá las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas que hasta ahora han utilizado para la elección de sus ayuntamientos». En el artículo 88, se habla de concejales electos por el sistema de usos y costumbres, mismo que se encuentra especificado en el libro cuarto del Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales del Estado de Oaxaca titulado «De la renovación de los ayuntamientos en municipios que electoralmente se rigen por normas de derecho consuetudinario». De acuerdo con la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca del 17 de junio de 1998, capítulo III, titulado «De la autonomía», artículo 10, cada pueblo o comunidad indígena tiene el derecho social a que se dé con autonomía su organización social y política, acorde con sus sistemas normativos internos y en los términos de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, la Ley Orgánica Municipal, los artículos 17 y 109 A 125 del Código de Instituciones Políticas y Procesos Electorales del Estado de Oaxaca y de esta Ley.

Otra interpretación del mismo principio es la prohibición de pegar propaganda partidaria. Sólo se permite la instalación de casillas por parte del IFE, que se acepta por ser una institución oficial.

Por último, la interpretación más radical de ese principio prohíbe la instalación de urnas sin importar si se trata de elecciones locales, estatales o federales. Cualquier actividad partidaria y la existencia misma de delegaciones de un partido se consideran una amenaza a la unidad comunitaria.

Hay comunidades donde la lucha partidaria, con todo lo que ello implica (bardas pintadas con propaganda política, eventos partidarios), está permitida para las elecciones estatales y federales, pero la elección de autoridades municipales se realiza de la manera tradicional. Un ejemplo es Tamazulapan, municipio cercano a Ayutla, donde las elecciones para diputados y gobernador, en 1998, en la cabecera las ganó el PRD. Pocas semanas después, pude asistir a la elección de autoridades municipales y en ella nunca se mencionó a ningún partido; la disputa giraba en torno a si el presidente municipal debía surgir de la cabecera o de una agencia. El asunto se resolvió a favor de la segunda opción sin mayor conflicto. Al año siguiente, Tamazulapan participó en las elecciones internas del PRI, y ganó el candidato que no contaba con la simpatía del aparato priista del estado: Madrazo. Acerca de la capacidad de este municipio de sumergirse en la contienda partidista y mantener, al mismo tiempo, la forma tradicional de elección de las autoridades municipales, se han dado algunas explicaciones que no me parecen muy convincentes¹⁷². Lo que sí demuestra el caso de Tamazulapan es que la coexistencia de los «usos y costumbres» para elecciones locales con partidos para elecciones estatales y

¹⁷² Que este municipio mantiene un conflicto agrario con los municipios colindantes —lo que lo obliga a «cerrar filas» hacia el interior—, que el avance del PRD en el municipio en su conjunto es menor que en otros municipios y que no existe una estructura partidaria permanente de oposición (David Recondo, 1999: 92-93). Éstos son argumentos débiles, porque hay otros municipios con condiciones muy semejantes, pero con un resultado diferente.

federales es posible. Pero, como hemos visto más arriba, los representantes de los partidos persiguen sus propias ambiciones políticas más que los intereses de los mixes; por lo anterior, la mayoría de los defensores de la autonomía está en contra de los partidos también para las elecciones supralocales, y preferiría una representación indígena apartidista en el congreso.

En el otro extremo, está el caso de Guichicovi, único municipio mixe registrado ante el IFE como perteneciente al sistema electoral por partidos, donde los priistas consideran que eligen al candidato de su partido por «usos y costumbres», aun cuando un miembro de esa organización describe el proceso como sigue:

El mundo es para los vivos. El que quiere ser, ahí anda preparando a la gente: yo traigo esto, yo quiero hacer esto, ésta es mi propuesta: hace su campaña. Claro, cuando hay reunión, adquiere más votos. Siempre es preparado, no es democráticamente el asunto. Es el sistema que se vive aquí, en México. A veces, se alega tanto, pero cuando ya se llega a proponer y se somete a votación, rápido sale el que ya trabajó, el que hizo campaña.

En síntesis, para los que tienen un poder que no quisieran poner a prueba con medios democráticos, la ley indígena resulta de chicle y se convierte en el referente de un discurso con el cual se puede hacer casi cualquier cosa. Para los que defienden las tradiciones mixes basadas en una especie de democracia directa muy especial, la ley indígena es un arma de lucha importante, porque da nombre y legalidad a viejas, pero vigentes aspiraciones indígenas.

El reto de estos líderes con arraigo local, que luchan junto con sus bases por un proyecto de defensa de las tradiciones mixes, es la integración regional en un proyecto de autonomía mixe de múltiples cabezas. Adelfo Regino, uno de los integrantes de Servicios del Pueblo Mixe, lo explica así:

Se trata de la articulación regional en torno a espacios y demandas comunes, no en torno a una figura organizativa concreta, porque la Asamblea de Autoridades Mixes (Asam) no tuvo estructura formal, y creo que es lo que los mixes quieren, como que no es el camino que tengamos un líder y una estructura formal. La apuesta es construir espacios colectivos de decisión y de interlocución hacia afuera de la organización. Creo que ésa es la apuesta y que así es como se va a concretar esta autonomía en el plano regional. Yo no me imagino una autonomía regional delegada en un representante, en un órgano específico. Yo me imagino la autonomía regional como un espacio en donde se discuten cuestiones comunes, y ese espacio corresponde a nuestras autoridades municipales y a los dirigentes y dirigentas de las organizaciones regionales mixes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR DOMINGO, M., *Zacatepec mixe, Oaxaca*, Círculo Fraternal de Zacatepec Mixe/Casa de la Cultura Oaxaqueña, México, 1992
- ALONSO, Jorge, y Manuel Rodríguez Lapuente, «La cultura política y el poder en México», *Cultura Política en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1990
- ARANDA, Josefina, y Anne Marie Le Moing, *Estudio socioeconómico y de los sistemas de producción de las regiones mixe y mazateca-cuicateca de Oaxaca*, inédito, investigación realizada en 1996
- Asamblea de Autoridades Mixes-Servicios del Pueblo Mixe, *Plan de reordenamiento económico mixe*, inédito, Oaxaca, México, 1992
- BALLESTEROS, P.L., y SDB, *Con Dios y con el cerro. Las semillas de la palabra en el pueblo mixe. Pasos hacia una nueva evangelización*, Ediciones Don Bosco, México, 1992
- BEALS, Ralph L., *Ethnology of the Western Mixe*, Cambridge University Press/Berkeley, Los Ángeles, California, 1945
- _____, «Algunos aspectos de la aculturación mixe», en Salomón Nahmad Sittón (ed. y comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS-Oaxaca/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1994
- BERNAL ALCÁNTAR, Juan A., *El camino de añukojm-Totontepec y los salesianos*, Sociedad Cultural Totontepecana Añukojm, México, 1991

- BURGUETTE, A., «Chiapas: autonomía indígena. La construcción de los sujetos autonómicos», *Revista Cuorum*, núm. 60, Instituto de Investigaciones Legales de la Cámara de Diputados, may-jun, 1998
- CASTILLO, Jaime, y Elsa Patiño, *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, La Jornada Ediciones, México, 1997
- CASTRO RODRÍGUEZ, ROSA A., *La cultura política en Santa María Tlahuitoltepec mixe, Oaxaca*, tesis, Uach, México, 2000
- CERVANTES, Jesusa, «Autonomía indígena en riesgo, Yalálag», *La Jornada*, 19 jul, 1998
- CHANCE, John K., *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la colonia*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1998
- Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, «La CMPIO y el movimiento pedagógico», folleto, Oaxaca, mar, 2000
- Congreso del Estado de Oaxaca, *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca*, 17 jun, 1998
- _____, *Ley Orgánica Municipal*, feb, 1999
- DÍAZ GÓMEZ, F., «Comunidad y comunalidad», *La Jornada*, 12 mar, 2001
- _____, «Declaración universal de los derechos indígenas. Reflexiones y propuestas en torno al proyecto de las Naciones Unidas», *Cuadernos INI*, núm. 1, SER/DES-ENAH, Oaxaca, 1989
- _____, «El caciquismo y la violación de los derechos humanos del pueblo mixe», en Salomón Nahmad Sittón (ed. y comp.), *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS-Oaxaca/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1994
- _____, «Pueblo, territorio y libre determinación indígena» y «Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas», *La Jornada*, 12 mar, 2001
- DÍAZ-POLANCO, H., *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI Editores, México, 1996
- _____, y Consuelo Sánchez, «Las autonomías, una formulación mexicana», *Ojarasca*, núm. 44, may-jul, 1995
- KORSBACK, L., *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, México, 1996
- KROTZ, E. (COORD.), *El estudio de la cultura política en México (perspectivas disciplinarias y actores políticos)*, CIESAS, México, 1996
- KURODA, E., *Bajo el Zempoaltépetl: la sociedad mixe de las tierras altas y sus rituales*, CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1993
- LAVIADA, I., *Los caciques de la sierra*, Editorial Jus, México, 1978
- LIPP, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, University of Texas Press, Austin, 1991

- LÓPEZ BÁRCENAS, F., *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el estado de Oaxaca*, Ce-Ácatl, México, 1998
- MANCILLA, I. (coord.), *Concurso testimonial. Trabajo comunitario. Identidad y memoria histórica de los pueblos*, t. 1, INI, México, 1994
- MARROQUÍN Z., E. (coord.), *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1995
- MARTÍNEZ VÁSQUEZ, Víctor R., *Historia de la educación en Oaxaca, 1825-1940*, Instituto de Investigaciones Sociológicas, Oaxaca, 1994
- MEDINA HERNÁNDEZ, A., «Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México», *Nueva Antropología*, núm. 20, México, 1983
- MEJÍA PIÑEROS, María Consuelo, y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena, un reto a la ortodoxia*, IIS/Siglo XXI Editores, México, 1987
- MILLER, D., *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Paidós, Barcelona, 1997
- MÜNCH GALINDO, G., *Historia y cultura de los mixes*, UNAM, México, 1996
- NAHMAD, S., *Los mixes. Estudio social y cultural de la región del Zempoaltépetl y del istmo de Tehuantepec*, INI, México, 1965
- NOLASCO ARMAS, M., «La democracia indígena», en *La democracia de los de abajo en México*, La Jornada Ediciones, México, 1997
- OLVERA RIVERA, Alberto J., «Transformaciones económicas, cambios políticos y movimientos sociales en el campo: los obstáculos a la democracia en el mundo rural», en *La democracia de los de abajo en México*, La Jornada Ediciones, México, 1997
- PACHECO LADRÓN DE GUEVARA, Lourdes C., «La cultura política entre las etnias», en Jaime Castillo y Elsa Patiño (coord.), *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, La Jornada Ediciones, México, 1997
- PADUA, Jorge, y Alain Vanneph (comp.), *Poder local. Poder regional*, Colmex, México, 1986
- PARDO, María T., «El territorio, la demografía y la lengua de los ayuuk», en *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, CIESAS-Oaxaca/Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México, 1994
- PARÉ, L., «Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla», en *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI Editores, México, 1976
- _____, «Diseño teórico para el estudio del caciquismo actual en México», *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 2, abr-jun, 1972
- PEREYRA, Javier S., *Historia de la educación en Oaxaca, 1926-1936*, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 1995
- Poder Legislativo Federal, *La autonomía de los pueblos indios*, Cámara de Diputados, grupo parlamentario del PRD, LVI Legislatura, México, 1996

- RAMÍREZ SÁNCHEZ, S., *Las relaciones de poder en la región Mixe, Oaxaca*, tesis, Uach, México, 2000
- RECONDO, D., «Usos y costumbres y elecciones en Oaxaca. Los dilemas de la democracia representativa en una sociedad multicultural», en *Trace, Centre Français d'Études Mexicaines et Centroméricaines*, México, 1999
- REGINO MONTES, A., *La cuestión electoral desde la visión indígena*, inédito, Oaxaca, 2000
- _____, *El sistema jurídico indígena: el derecho y la procuración de justicia indígena*, inédito
- ROMERO, M., *Comunidad, migración y desarrollo. El caso de los mixes de Totontepec*, INI, México, 1982
- Servicios del Pueblo Mixe/DES-ENAH, «Declaración universal sobre los derechos indígenas. Reflexiones y propuestas en torno al proyecto de las Naciones Unidas», *Cuadernos INI*, núm. 1, México, 1989
- Sindicatura Municipal Alotepec Mixe, *El sistema normativo Mixe. Filosofía, conceptos, estructura, normas y procedimientos*, Taller de Armonización y Articulación de Sistemas Normativos, inédito, Oaxaca
- TAYLOR, William B., *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 1972
- TEJERA GAONA, H., «Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México», en Jorge Alonso (coord.), *Cultura política y educación cívica*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, México, 1994
- VARELA, R., *Expansión de sistemas y relaciones de poder*, UAM-I, México, 1984
- VILLA AGUILERA, M. (ed.), *Poder y dominación. Perspectivas antropológicas*, URSHSLAC/Colmex, Caracas, 1986
- WELCH, S., *The Concept of Political Culture*, St. Martin's Press, Estados Unidos, 1993
- WHITCOTTON, Joseph W., «Estamento y clase en el valle de Oaxaca durante el periodo colonial», *América Indígena*, núm. xxx-2, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1979
- ZEMELMAN, H. (coord.), *Cultura y política en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1990

IDENTIDAD MIXTECA Y TRABAJO JORNALERO MIGRATORIO

JUAN JOSÉ ATILANO FLORES

Yo anduve como dos años seguidos en Culiacán, pero es muy difícil, porque no hay tierra para sembrar y, además, todo se tiene que comprar. A mí, me gustan las tradiciones de mi pueblo, y quiero que mis hijos las conozcan. Allá, en Culiacán, hay trabajo y dinero, pero todo es muy diferente, no como en Peras, que tenemos la fiesta.

FLORENCIO SALVADOR DÍAZ

DE LA COMUNIDAD AL SURCO

Los pies de los santiagueros se hunden en el barro chicloso de la cofradía, y el sonido del choque de los machetes se confunde con la música de viento que ejecuta la banda del pueblo. Es la fiesta patronal, las calles de San Martín Peras se llenan de gente que recién ha llegado a la comunidad, la cual viajó desde Sinaloa y Baja California para participar en la celebración de su santo patrón, advocación que los cuida y protege aquí o allá, sin importar la distancia o el lugar donde se encuentren.

Durante 15 días, la danza y la música son una oración colectiva para lograr el beneficio casi milagroso de San Martín Obispo; él traerá la lluvia y las buenas cosechas a un pueblo donde hace muchos años no llueve ni la tierra da nada. Pero los mixtecos están ahí, como cada año, sin perder la esperanza; se saben parte de la comunidad y como

miembros de ella regresan a su pueblo para participar del retorno a un tiempo y espacio primordiales que les permiten vivir y reproducir su mixtequidad. Al terminar la fiesta, tendrán que irse de nuevo, recorrerán miles de kilómetros para enfrentar de nuevo su otra realidad: la del surco de lodo y el trabajo agotador al rayo del sol. No importa el retorno, se saben y asumen su condición de migrantes, así como la de mixtecos de San Martín Peras.

Jornalero migrante o campesino mixteco es ya parte de una misma condición étnica que se vive, de manera cotidiana, y que podría considerarse como una situación de permanente tránsito, que ha obligado a los mixtecos ha replantear su identidad étnico-local a partir de esa doble condición. Situación nada sencilla, pero los ciudadanos mixtecos de San Martín Peras han logrado su reproducción cultural a partir de conjugar el trabajo asalariado migratorio y su participación en la vida comunitaria del pueblo de origen.

Sin duda, el amplio y complejo fenómeno de la migración indígena en México nos obliga a los que trabajamos en las ciencias sociales, en especial en la antropología, a reflexionar en torno a los ajustes que se dan en la vida comunitaria indígena; ello permite caracterizar y explicar los acelerados procesos de cambio social, económico y cultural por los que transitan las comunidades indígenas que han participado, históricamente, en la migración. El trabajo que presento en este volumen se centra, precisamente, en caracterizar y explicar este fenómeno de ajuste entre la vida comunitaria indígena y su tradición migratoria, tomando como caso de análisis el de los mixtecos jornaleros agrícolas migrantes de San Martín Peras, Oaxaca.

En esta realidad de permanente movilidad que viven los jornaleros agrícolas mixtecos, el fenómeno de su reproducción cultural y de su identidad étnica adquiere una relevancia fundamental, pues resulta importante analizar la manera en que un gran número de trabajadores, a pesar de verse forzados a dejar temporal o definitivamente sus

comunidades de origen, sigue manteniendo vínculos identitarios que le permiten adscribirse a un grupo en particular.

Planteo que los migrantes pendulares de San Martín se encuentran en una doble relación que oscila entre dos espacios de naturaleza opuesta: uno de ellos es el mercado de trabajo rural, donde predominan relaciones de tipo capitalista en pleno proceso de globalización económica, y el otro es la comunidad de origen, donde tiene lugar la reproducción de sus formas de organización social tradicional. Sostengo que los mecanismos de participación comunitaria entre los jornaleros migrantes son la columna vertebral de su reproducción étnico-local.

Desde mi punto de vista, la tradición migratoria de los mixtecos los ha conducido, de manera inevitable, a un proceso de flexibilización de las normas comunitarias, que se muestra en la definición de mecanismos que les permiten acceder a los espacios donde tiene lugar la reproducción de su etnicidad, como la fiesta patronal y el sistema de mayordomías en San Martín Peras. De acuerdo con lo anterior, analizo la fiesta y la mayordomía de San Martín, como los acontecimientos concretos desde donde puede mostrarse el proceso de reproducción de su identidad, considerando que a partir de ellos se refrendan los contenidos simbólicos en torno a los cuales los jornaleros delimitan y construyen su identidad.

Antes de entrar en materia, me parece pertinente aclarar el uso de dos conceptos, cuya importancia es trascendental para los temas que trato en esta ponencia; me refiero, en concreto, a la identidad y la cultura. Se entiende por identidad una construcción social, que es el resultado de interacciones sociales entre personas o grupos sociales. La identidad es un elemento que está presente en la forma en que los miembros de un grupo, cualquiera que sea, se definen y son definidos por los «otros» con los que existe interacción. Esta definición se construye, por lo general, a partir de marcas culturales e ideológicas contenidas en la memoria colectiva de los grupos, que se manifiestan

en situaciones de alteridad, es decir, cuando las diferencias entre uno y otro grupo se hacen presentes¹⁷³. En particular, hablaré de la forma en que se reproduce una identidad en su nivel étnico-local.

En un sentido amplio, la cultura es la dimensión simbólica de lo social y remite a los códigos con los cuales las prácticas y las relaciones sociales, así como el entorno y los objetos del mundo natural y el sobrenatural adquieren un significado. De aquí que si bien algunos elementos culturales han de convertirse y actuar como aglutinadores y marcas de identificación del grupo, la identidad mantiene cierta autonomía, la cual proviene de su carácter relacional.

ITINERARIO MIGRATORIO

La migración para los mixtecos de San Martín Peras resulta ya una condición histórica y cultural; las personas mayores también salieron de su pueblo para buscar el sustento de sus familias en condiciones distintas de las actuales, pues la mayoría de la gente era monolingüe. Hacia finales de 1920 y principios de 1930, los mixtecos viajaban a la costa de Oaxaca, donde se alquilaban como vaqueros o se dedicaban al comercio de productos de palma, como petates y sombreros. Ciertamente, el trabajo agrícola tenía en ese entonces mucha mayor importancia que la migración; no obstante, el hecho significativo es que ya para los inicios del siglo xx la gente de San Martín viajaba hacia otros lugares de la mixteca para trabajar a medias las tierras de ranchos ubicados fundamentalmente en la comunidad serrana de Huecapan, localidad del municipio de Tecomaxtlahuaca, o se iba a

¹⁷³ Para esta definición, retomo los planteamientos de Alejandro Figueroa Valenzuela (1994) en materia de la distinción entre identidad y cultura. Para hablar de la identidad, como una forma de manifestación de la memoria colectiva, recupero las ideas de José Carlos Aguado y María Ana Portal (1992) en torno a considerar a la identidad como una forma de ideología (en el sentido positivo y no como falsa conciencia) compartida de manera colectiva, que se manifiesta en el terreno de lo social, al funcionar como un campo de adscripción, como una membresía.

Pinotepa Nacional, en la mixteca de la costa, a vender o intercambiar productos, como artículos de palma por sal, chile y pescado.

Cuentan los mixtecos mayores que, en tiempos de Alvaro Obregón, los hombres se iban a acarrear toros de la costa a la sierra madre: «Era como en Sinaloa: los mayordomos eran de Tequistlahuaca y se llevaban a sus cuadrillas; allá, recorrían toda la costa, compraban toros y se los traían para la sierra. Era la época en que no había caminos, los hombres se iban caminando hasta la costa entre junio y julio, y recorrían toda la orilla del mar por Pinotepa Nacional».

Sin duda, durante el inicio del siglo xx, la migración hacia la costa puede clasificarse como un desplazamiento migratorio tradicional no necesariamente relacionado con el trabajo asalariado, ya que el flujo se localiza dentro de la región cultural mixteca. Probablemente, la ruta para la engorda de toros y el intercambio de productos entre las tres mixtecas —alta, baja y costa— tiene su antecedente en el comercio de grana cochinilla, efectuado durante la etapa colonial, cuya ruta no sólo unía a la costa de la mixteca con las zonas alta y baja, sino que existían rutas de arrieros que vinculaban a la mixteca con Veracruz y la ciudad de México.

Pero la incorporación de los mixtecos al trabajo asalariado migratorio no demoró mucho. Entre 1934 y 1945, los hombres de San Martín comenzaron a contratarse con los contratistas de Huajuapán, que se llevaban a la gente a Tierra Blanca, San Vicente y Acatlán Pérez, Veracruz, a cortar caña de azúcar. «Allá se trabajaba de enero a febrero y la gente se regresaba al pueblo en marzo. Se trabajaba a destajo, pues se pagaba a \$3.50 el manojo de 25 cañas».

Para la década de 1950, la experiencia migratoria de los mixtecos de San Martín Peras les permitía contar con contactos fuera de su pueblo para trabajar; disponían de redes de apoyo para migrar y, lo más significativo, los contratistas y enganchadores llegaban hasta el pueblo, para contratar a la gente. Son estos mecanismos de apoyo los que han hecho posible que los mixtecos lleguen, en la actualidad,

a regiones del territorio nacional tan alejadas como Tijuana y San Quintín, en Baja California, y Culiacán, Sinaloa, respectivamente.

Comentan los mixtecos que fue gente de San Jerónimo del Progreso la que comenzó a ir a Culiacán e informó a los de San Martín sobre la contratación de personas para el corte de sandía. Entonces, la gente que migraba a la zafra cañera en Veracruz comenzó a viajar a Sinaloa. Se iba la gente a Juxtlahuaca, donde estaban los enganchadores, y de ahí se la llevaban a Sinaloa. Esta forma de migración ha permanecido tal cual hasta hoy, con la diferencia de que en la actualidad los contratistas y enganchadores son vecinos del mismo pueblo de San Martín Peras.

La existencia de mecanismos de enganche y contratación puede ser considerada como una manifestación de un proceso de formalización de la migración, controlado cada vez más por los empresarios agrícolas y no por el migrante. Esta formalización conlleva, en la actualidad, a la masificación de los flujos y a establecer en la migración características particulares.

En relación con el volumen, cabe mencionar que durante el ciclo migratorio de 1996 salieron del municipio casi cuatro mil mixtecos contratados para trabajar como jornaleros en los campos agrícolas de Culiacán y de San Quintín. Asimismo, la mayor parte de estos migrantes fueron familias completas que se engancharon desde el mismo pueblo, lo que habla de una importante selectividad migratoria, que tiene que ver con las características de los mercados de trabajo rurales y con la necesidad de maximizar el esfuerzo laboral de los mixtecos, haciéndolo extensivo a todos los miembros de la familia.

Entre los aspectos significativos del proceso histórico descrito durante todo este apartado, se encuentra la serie de ajustes que ha sufrido la participación comunitaria en San Martín Peras en razón de la constante migración de sus ciudadanos. En esencia, la tradición migratoria ha conducido, por una parte, a la legitimación de la

migración como parte de la cultura local mixteca y, por otra, a la flexibilización de las normas comunitarias para permitir la participación de los mixtecos en eventos de reforzamiento identitario, como las mayordomías de la fiesta patronal.

Existe entre la migración y la participación comunitaria festiva una relación estructural, pues la migración también responde a la necesidad de avenirse recursos con los que se financie la vida ritual y festiva del pueblo, sustentada en la participación comunitaria. Según los datos recabados en una encuesta de migración aplicada en San Martín, en 1997, el compromiso con algún cargo religioso se ubica como la segunda o tercera causa de migración en el municipio¹⁷⁴.

Lo anterior tiene implicaciones importantes en la reproducción de la identidad étnica de los jornaleros migrantes, ya que a través de su participación en espacios como la fiesta patronal y la mayordomía mantienen los vínculos con su comunidad de origen y, más aún, refrendan su sentido de pertenencia al grupo.

FIESTA Y MAYORDOMÍA COMO REFERENTES IDENTITARIOS

La fiesta patronal así como se conoce en la actualidad toma su forma a partir de la evangelización durante la etapa colonial, y se encuentra regida, principalmente, por la liturgia católica. Además, la organización festivo-ritual se basa en estructuras coloniales, como las cofradías y las mayordomías. No obstante, estas festividades también evidencian rasgos precolombinos que se manifiestan en ocasiones, de manera velada, en la relación de reciprocidad que establecen los mixtecos con su santo.

La fiesta patronal es el espacio que permite a los mixtecos de San Martín Peras retornar a un tiempo primordial acotado no en el nivel

¹⁷⁴ Encuesta que se aplicó por el IIS-UNAM y la UAM-I en 13 localidades del municipio de San Martín Peras, incluida su cabecera, en el año de 1997.

macro de la etnia mixteca, sino en la especificidad de lo local, del pueblo, de su territorio y de sus formas organizativas y rituales; todo esto expresado durante la fiesta en el culto rendido a San Martín Obispo. Gracias a ello, este pasado permanece vigente en la memoria colectiva de los mixtecos.

La fiesta patronal en San Martín Peras, en su carácter de festejo popular religioso, puede ser considerada como un espacio donde los mixtecos que participan en ella refrendan su identidad. Este refrendo se da a partir de la recreación ritual que hacen los mixtecos de su memoria histórica. Los eventos acontecidos en la fiesta constituyen una recreación ritual de esta memoria, la cual se sintetiza, de manera simbólica, en la imagen del santo patrón San Martín, de tal forma que la música, la danza, las procesiones y las ofrendas van dirigidas a refrendar un origen común que está representado en el santo de la comunidad.

El punto de partida de la fiesta lo representa el santo patrón, que en sí mismo es un referente básico de la identidad, ya que sintetiza lo que «el pueblo es»¹⁷⁵. Así, la imagen de San Martín es la depositaria de las características con las cuales también se identifican los mixtecos de este municipio.

San Martín Obispo, impulsor de la fe y el amor a Dios, constituye para los mixtecos el primer referente con el cual entienden el mundo y conducen su vida siempre con la idea de servirle a Dios, representado en la imagen de su santo local. Es, también, el punto donde se define la alteridad, lo que es propio y ajeno. De acuerdo con lo anterior, la fiesta patronal puede definirse como un espacio de reproducción de identidad social, donde todos sus actores buscan, ante todo, la identificación con el santo y la distinción en relación con los otros.

En un pueblo de migrantes, como el de San Martín Peras, la situación de alteridad es un elemento cotidiano, pues los mixtecos en su condición de trabajadores migrantes tienen siempre presente su relación

¹⁷⁵ María Ana Portal, 1990, p. 265

con lo «otro». Por esta razón, también se mantiene vivo el sentido de pertenencia, que se expresa con mayor fuerza en los momentos festivos del pueblo. La celebración a San Martín Obispo es, por antonomasia, el espacio donde se refrenda la identidad étnica y religiosa. La fiesta es un contexto que remite a los mixtecos a un tiempo primordial, representado en la figura de su santo.

Asimismo, la mayordomía juega un papel fundamental en la mediación de la relación que se establece durante la fiesta entre la comunidad y el santo patrón del pueblo. Es el canal que pone en contacto a los individuos con lo sagrado. Además, es una expresión de la estructura social del pueblo en la que se reproducen valores culturales específicos¹⁷⁶.

El papel mediador y reproductor de contenidos simbólicos de la mayordomía tiene su origen en su carácter de organización ritual, función que tiene su momento más álgido durante la realización de la fiesta, pero que se extiende, también, a la vida cotidiana de la comunidad en la medida en que a través de los cargos tradicionales y civiles se regulan las relaciones sociales en el conjunto de la comunidad indígena.

La mayordomía, en su carácter de mediadora de la relación sagrado-profana y como refrendadora de las formas tradicionales de organización comunitaria, puede ser considerada como un espacio en donde se reproduce la identidad étnico-local. La relación ritual que establecen los mixtecos con el santo a través de su participación en los cargos de la mayordomía resulta, en esencia, el vínculo simbólico que les permite reproducir su identidad y su sentido de pertenencia a la comunidad y a un grupo, en tanto que implica un reconocimiento colectivo del servicio prestado.

La mayordomía tiene, cuando menos, dos dimensiones: una, económica, en el sentido de que patrocina la fiesta, y otra, de adscripción, porque vincula, en forma directa, al mayordomo con

¹⁷⁶ María Ana Portal, 1997, p. 143

el santo patrón, convirtiéndolo en el intermediario de la comunidad ante la deidad local.

El papel de mediador que adquiere el mayordomo ante el santo y la comunidad implica, en términos amplios, una forma de adscripción local, en tanto que el mayordomo es reconocido como el autorizado para brindarle servicio al santo a nombre de todo el pueblo. En este sentido, la participación en una mayordomía representa un factor de reproducción de identidad local. Dicha identidad tiene un sentido histórico sustentado, básicamente, en el carácter cristiano de la cofradía y la mayordomía. La cofradía fue un instrumento de cristianización durante la colonia, que se fundaba bajo la advocación de un santo patrón. Esta forma de organización dio lugar a la fundación de pueblos indígenas, y otorgó un sentido territorial al culto.

En la actualidad, las cofradías en San Martín siguen conservando este sentido de organización ceremonial y, aunque su función de financiamiento ritual ha venido a menos por la precaria situación de la economía campesina local, permanecen como espacios simbólicos que dan forma al sentido territorial, religioso y, por supuesto, étnico de la identidad. Forman parte de la memoria colectiva del pueblo, pues, en tanto que se definen como la casa del santo, conforman el centro de la membresía étnica.

En conclusión, una parte muy importante de la identidad local mixteca en San Martín Peras se reproduce a partir de la participación en la fiesta patronal, pues ésta brinda la posibilidad a los mixtecos de recuperar y refrendar su memoria histórica como pueblo, y los traslada a un tiempo primordial en el que se establece una relación directa con su antecedente fundador: el santo patrón.

La fiesta y la mayordomía son dos soportes de la identidad mixteca en San Martín Peras; sin embargo, el acceso a este sistema resulta de una amplia participación comunitaria, que en apariencia se encuentra en contradicción con la constante migración de los mixtecos. A decir de los propios mixtecos, las cofradías de su pueblo siguen siendo un

mecanismo de financiamiento para la fiesta; sin embargo, esto es poco probable, ya que ellos mismos reconocen que si no existiera el trabajo migratorio, su fiesta perdería lucimiento; lo anterior confirma la idea de que la cofradía funciona sólo como un espacio sociorganizativo para el ritual y como referente de códigos simbólicos que le dan contenido a la identidad.

En este sentido, la hipótesis general que guía esta ponencia es que los trabajadores agrícolas migrantes de San Martín Peras han desarrollado una serie de estrategias y mecanismos de participación comunitaria mediante la cual se hace posible la reproducción de la identidad étnica. Migración y participación ritual se han ajustado a través de formas y mecanismos para permitir a los mixtecos mantener su organización tradicional, como la mayordomía, rituales y fiestas locales, los cuales son espacios y eventos que definen la identidad, una identidad local donde la migración forma ya parte de sus fronteras.

MIGRACIÓN Y PARTICIPACIÓN COMUNITARIA

Entre los mixtecos de San Martín Peras, el sentido comunitario se expresa, de manera concreta, en el servicio prestado al pueblo mediante el tequio o a través de la participación en una mayordomía, es decir, en la realización de un servicio ritual. Sin embargo, la idea de servicio va más allá de la búsqueda de un beneficio mutuo o colectivo; persigue un reconocimiento social por parte de los otros mixtecos, y constituye, en esencia, un mecanismo de adscripción étnica y una forma de escalar en la estructura social jerárquica del pueblo mediante el prestigio social ganado gracias al servicio prestado.

Así, la noción de participación comunitaria de los mixtecos no está basada sólo en la idea simplista y romántica del beneficio colectivo, subyace, también, una búsqueda de prestigio y de capital político para poderse desplazar en la estructura de cargos de un nivel inferior a otro

más elevado. Al mismo tiempo, cada uno de los cargos que se definen en la estructura tuvieron en el pasado un carácter obligatorio, el cual se garantizaba mediante medidas coercitivas o de castigo, pues si un mixteco se negaba a brindar el servicio, desobedeciendo el mandato de la comunidad, se tomaba como una transgresión a la costumbre no escrita.

Este orden de cosas fue cambiando a partir de que la migración hizo su aparición en la comunidad de San Martín Peras, pues el trabajo por largas temporadas fuera de la comunidad fue haciendo más flexibles las exigencias en la prestación del servicio comunitario. Al mismo tiempo, se fueron configurando estrategias que permiten hoy a los migrantes participar en los cargos tradicionales del pueblo.

El proceso de adaptación entre la participación comunitaria y la migración pasa, precisamente, por el reconocimiento de la necesidad que han tenido los mixtecos de emigrar para poder subsistir, ya que los recursos productivos existentes en su comunidad son insuficientes; además, en el trabajo migratorio, se encuentra una de las fuentes de recursos monetarios más importantes que ha hecho posible el financiamiento de los gastos rituales. Antes, cuando algún mixteco asumía el cargo de mayordomo, estaba obligado a permanecer en el pueblo al frente de la cofradía. Sin embargo, desde principios del siglo xx, los mayordomos se vieron obligados a salir del pueblo para conseguir recursos con los cuales solventar los gastos de la fiesta.

Se establecían, entonces, acuerdos entre los mayordomos y diputados para que algunos de ellos permanecieran al frente de la cofradía, cumpliendo, desde luego, con su obligación ritual de atender al santo patrón y trabajar como peones en las milpas de otros paisanos, mientras otros salían hacia la costa de Oaxaca, donde comerciaban con la artesanía de palma. Aunque ya desde entonces se hacía necesario salir del pueblo para juntar recursos para la fiesta, los mixtecos más viejos señalan que el trabajo en la cofradía era lo más importante.

La mayordomía era desde entonces uno de los cargos más importantes a los que podía acceder un mixteco, y representaba un servicio

ritual de carácter obligatorio. El nombramiento dependía, de manera directa, de las autoridades tradicionales, del consejo de ancianos, quienes definían a la persona más indicada para ocupar la mayordomía. La decisión que ellas tomaban se basaba en su conocimiento de la tradición y de la costumbre y en la valoración de los servicios comunitarios antes prestados por los candidatos a ocupar este cargo.

La designación de la mayordomía con este mecanismo tradicional obligaba al propietario del cargo a permanecer en la cofradía, espacio de trabajo donde se iban juntando los recursos en especie y monetarios destinados al financiamiento de la fiesta patronal. Asimismo, el primer y segundo mayordomos tenían el derecho, y lo siguen teniendo, de nombrar a los diputados o ayudantes de los mayordomos, los cuales también están obligados a contribuir con trabajo en la cofradía.

En la actualidad, si bien la cofradía permanece como un espacio de financiamiento ritual para la fiesta, pues en ella se siguen concentrando los recursos destinados a los festejos patronales a manera de un fondo común, el trabajo migratorio se convierte en una estrategia de financiamiento ritual. De esta manera, las normas tradicionales han tenido que hacerse más flexibles, permitiendo a algunos miembros de la mayordomía salir a buscar otras fuentes de ingreso fuera de la cofradía y del pueblo.

En efecto, la inexistencia y/o la escasez de dinero entre los mixtecos hacían de la cofradía el medio más importante para que mayordomos y diputados obtuvieran los recursos necesarios para la fiesta en trabajo o en especie. Había una circulación de bienes, considerados propiedad del santo, que consistían en ganado, carne, sal, chile, maíz y artesanía de palma, los cuales se movían en el pueblo con el fin de incrementar algunas de las materias que hacían falta para la fiesta mediante el mecanismo del trueque. La migración en aquel tiempo cumplía la función de aportar otros materiales necesarios para la fiesta

con los que no se contaba en el pueblo. Éste es el caso del chile y del pescado seco, que se traían de Ometepec, en la costa chica de Guerrero, y la sal, que provenía de la mixteca de la costa.

En la medida en que el dinero apareció en la economía local de San Martín Peras, la cofradía perdió su papel de intermediaria en la circulación e incremento de los recursos. El trabajo y el sentido comunitario de la misma fueron perdiendo fuerza, debido a que cada vez más el financiamiento de la fiesta dependía del recurso monetario que aportaban los migrantes que se incorporaban a los cargos en la mayordomía. No obstante, la migración generó contradicciones que se expresaron, precisamente, en la pérdida de autoridad y de convocatoria de las autoridades tradicionales.

Los mixtecos reconocen en la migración un factor de cambio y, en cierto sentido, un elemento que ha propiciado el cuestionamiento del sentido comunitario de la participación en su pueblo. También, es cierto que a través de los recursos que provienen del trabajo migratorio se ha hecho posible el mantenimiento de sus fiestas y costumbres locales. En este sentido, la migración interactúa en dos niveles: por una parte, es el motor que acelera los cambios en la organización comunitaria del pueblo y, por otro lado, es un recurso imprescindible para la reproducción cultural de los mixtecos, porque de ella proviene la mayor parte de los recursos destinados al mantenimiento de la práctica ritual.

De acuerdo con lo anterior, a la membresía étnica o herencia cultural se ha agregado el referente de la migración, de tal modo que hoy está constituida por tres elementos centrales: las formas de organización tradicional (representadas por la mayordomía), la constante renovación del ciclo festivo-ritual (cuyo punto nodal es la fiesta patronal) y la migración, como estilo de vida. La fiesta patronal y la participación en la mayordomía, a pesar de representar fuertes gastos e inversión en tiempo, constituyen verdaderos canales que permiten la reproducción étnica de los mixtecos, pues son el referente más

inmediato de un pasado común y de una forma de ser y sentirse diferente a los otros.

Lo interesante es que los mixtecos, al reconocer como parte de su vida cotidiana a la migración, aceptan, de manera implícita, que ésta representa, desde hace mucho tiempo, un rasgo que los identifica como grupo. Debido a esta situación, los mixtecos han desarrollado las estrategias necesarias para seguir ligados al universo simbólico que les permite reproducir su identidad, de la cual ya forma parte la migración.

MAYORDOMÍA Y JORNAL

La migración pendular de jornaleros, que ha caracterizado a los mixtecos de San Martín Peras, resulta ser un patrón de integración entre dos espacios socioculturales y económicos totalmente distintos. Por una parte, los mixtecos que viajan cada temporada agrícola hacia el noroeste se encuentran inmersos en la dinámica del mercado de trabajo rural de ese lugar. Por otro lado, al regresar a San Martín, su vida transcurre en el ámbito de la participación comunitaria y de la economía tradicional campesina.

En el mercado de trabajo rural, los jornaleros se insertan como trabajadores agrícolas asalariados, sujetos a los tiempos y necesidades de las empresas agrícolas. Son mano de obra que se adapta a las condiciones de inversión del capital. Por esta razón, no pueden tener presencia física en su pueblo, pero mantienen lazos de unión con su lugar de origen mediante el sistema de parentesco, el trabajo en la parcela, los cargos cívico-religiosos y los compromisos ritual-festivos. Estos elementos mantienen al migrante vinculado a su lugar de origen y son, al mismo tiempo, los ejes que norman la vida del mixteco en el ámbito de su etnicidad.

Durante el trabajo de campo, se observó que la mayordomía es uno de los vínculos de identidad más importante entre los mixtecos.

Representa un canal de acceso al universo simbólico, que le da sentido y significado a la vida de los habitantes de San Martín Peras, cuyo depositario es, precisamente, el santo patrón. Sin embargo, asumir el cargo de mayordomo implica fuertes compromisos económicos y de inversión de tiempo, para quien lo ocupa, al servicio del santo y constituye un servicio ritual de carácter comunitario que a menudo es difícil cumplir cuando se es jornalero migrante.

No obstante, los mixtecos han establecido dos mecanismos o estrategias que les permiten resolver tal contradicción. El endeudamiento y la delegación de funciones en un pariente cercano dan la posibilidad a los migrantes de cumplir con sus obligaciones rituales y de seguir saliendo a trabajar, como jornaleros. Así, los mixtecos han reformulado las pautas antes rígidas de la participación comunitaria.

El mecanismo de préstamo o endeudamiento para cumplir con la mayordomía permite, a quien asume el cargo, permanecer en la comunidad y posponer su salida del pueblo para otro momento. Con esto, se logra un mayor apego a la tradición de permanecer en la cofradía, cumpliendo con las normas de atender la casa del santo y cuidar de sus bienes, aunque después sea necesario migrar para pagar lo que le fue prestado al indígena.

A diferencia del endeudamiento, la delegación de las funciones de la mayordomía en un pariente cercano no incluye préstamos de terceros y toda la carga económica la asume, en forma directa, el mayordomo migrante. Esta estrategia consiste en que el mayordomo propietario tiene la posibilidad de salir del pueblo para trabajar y mandar dinero a la cofradía. No obstante, deja como responsable de las funciones que le corresponden a un pariente cercano. Sin embargo, este mecanismo sólo opera para los diputados, quienes están exentos de las funciones de administración y cuidado del santo por acuerdo interno de la mayordomía.

En esta segunda estrategia, resulta más evidente el proceso de adaptación que existe entre la migración y las pautas de la participa-

ción en la mayordomía. Los diputados no están obligados a permanecer durante todo el tiempo en la cofradía y tienen la posibilidad de transmitir sus obligaciones a algún pariente, lo que no demerita el reconocimiento que obtienen por el servicio prestado. A este mecanismo se le puede caracterizar como una forma de participación «a distancia».

LAS ESTRATEGIAS DE PARTICIPACIÓN EN LA MAYORDOMÍA COMO FACTORES DE REPRODUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICO-LOCAL

Las estrategias de participación en la mayordomía representan el mecanismo cultural que permite al migrante identificarse y asumirse como parte del grupo. Al ser miembro de una mayordomía o, en un sentido más amplio, de la estructura de cargos cívico-religiosos, accede al contexto simbólico en el que se lleva a cabo la reproducción concreta de la identidad colectiva. La mayordomía, en tanto que es parte de la membresía del grupo étnico, garantiza la continuidad y vigencia de los códigos simbólicos de los mixtecos a pesar de la posible ausencia del migrante que recibió el cargo.

En esencia, el conjunto de cargos religiosos que existen en San Martín constituye un modelo de organización ritual en el que tiene lugar la reproducción de contenidos simbólicos y de significados religiosos, territoriales y étnicos, que se ordenan en torno a la imagen del santo patrón. Asimismo, la fiesta es el contexto temporal en el que se objetivan todos estos elementos culturales que le dan contenido a la identidad.

En el caso de la estrategia de endeudamiento, el mayordomo prioriza su permanencia directa, como actor, en el ritual de la fiesta. Esto le permite adquirir el reconocimiento del pueblo como proveedor de los recursos para el festejo e integrarse al contexto festivo, donde reproduce, en persona, los contenidos simbólicos en torno a los cuales se configura su identidad.

Al permanecer en la comunidad durante el tiempo que duran sus funciones como mayordomo, el mixteco reproduce los contenidos simbólicos, porque acepta su papel como servidor del santo patrón, estableciendo una relación directa con la deidad local. De esta manera, confirma su adscripción religiosa, la cual se expresa, de manera formal, en cada una de las actividades que realiza para servir a la imagen: vigilar el adorno del altar en la cofradía, organizar los arreglos de la iglesia para la fiesta, sancionar el novenario en honor al santo o integrarse al acto de promesa en el que se sintetiza su identidad religiosa.

En otro nivel, su permanencia en la comunidad le permite reafirmar sus relaciones de parentesco, las cuales resultan fundamentales en el ejercicio de sus funciones como mayordomo, pues, por lo general, los mixtecos que asumen este cargo se apoyan en sus parientes para poder sacar adelante la fiesta. Es común que al recibir el cargo el mayordomo busque entre sus parientes cercanos a los diputados y cargadores que habrán de apoyarlo. Este hecho tiene una trascendencia fundamental, porque evidencia el papel que tiene la familia como eje del esfuerzo ritual-festivo.

En el caso de la segunda estrategia de participación en la mayordomía, que consiste en la delegación de las funciones del cargo en los parientes cercanos, la relación que establece el migrante con el contexto simbólico es mínima y en todo caso se caracteriza por ser esporádica o distante. Lo interesante en este segundo mecanismo es que, a pesar de la ausencia de quien recibe el cargo, existe un reconocimiento de parte del pueblo hacia la participación del migrante, como miembro de la mayordomía, y el prestigio social que ésta le otorga.

En este segundo caso, el mayordomo renuncia a su relación directa con el santo patrón y delega su responsabilidad en un pariente cercano, hecho que le permite salir a trabajar fuera de la comunidad para conseguir recursos necesarios para la fiesta. De esta forma, mantiene su papel como proveedor, lo que implica una renuncia temporal a su

acceso directo a los espacios donde tiene lugar la reproducción de su identidad.

No obstante del alejamiento del espacio concreto de la fiesta, el migrante gana en prestigio y estatus, capitales que puede usar en un momento posterior a su regreso a la comunidad. El hecho de aceptar la mayordomía y de financiar la fiesta, a pesar de estar ausente, resulta también un mecanismo de adscripción étnica. Así, el migrante es reconocido como parte del pueblo, aunque su distanciamiento, producto de la migración, no le permita ejercer, de manera directa, sus funciones rituales como mayordomo.

El prestigio ganado por su aportación económica al festejo es el eje por el cual el migrante reproduce su sentido de pertenencia étnica. Al mismo tiempo, crea la posibilidad de regresar para asumir otros cargos de mayor nivel en la jerarquía cívico-religiosa, en tanto que ya fue mayordomo de alguna imagen local. En este caso, la línea de parentesco puede ser considerada como un canal que permite el acceso del migrante a su cultura y a su membresía étnica.

CONCLUSIONES

La migración aparece, entonces, como un elemento bicausal, porque posibilita el financiamiento de la fiesta y hace posible la continuidad en las prácticas culturales y rituales. Por otra parte, genera un proceso de ajuste constante entre dichas prácticas y el trabajo migratorio. Así, la delegación de funciones en parientes es un ejemplo de este proceso adaptativo que, desde mi perspectiva, tiene un carácter dinámico, al igual que los procesos migratorios y la cultura.

La flexibilización de los patrones de participación comunitaria dimensiona la práctica ritual como un campo reproductor de identidad y genera cambios de forma, mas no de contenido, en la práctica cultural de los jornaleros pendulares que regresan a su comunidad. El retorno

a la comunidad es, en sí mismo, un acto de adscripción étnica. Para los jornaleros, regresar simboliza la vuelta al origen común, a la tierra que los vio nacer. El sentido de pertenencia entre los migrantes se expresa, precisamente, en el deseo de volver a la comunidad y en su incorporación a los espacios festivos tradicionales, donde tiene lugar la reproducción de los contenidos simbólicos en torno a los cuales se define su identidad.

El retorno a la comunidad de origen responde más a una necesidad de reproducción cultural que a una económica. Cada vez más, las comunidades de origen se presentan como referentes simbólicos de adscripción étnica y no como espacios de producción en el marco de lo que se ha denominado economía de autosubsistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUADO, José Carlos, y María Ana Portal, «Identidad, ideología y ritual», *Texto y Contexto*, núm. 9, UAM-I, México, 1992
- BARTOLOMÉ ALBERTO, Miguel, y Alicia Mabel Barabas, *La pluralidad en peligro*, INAH/INI, México, 1996 (Regiones de México)
- _____, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Editores/INI, México, 1997
- FIGUEROA VALEZUELA, A., *Por la tierra y por los santos: identidad y persistencia cultural entre los mayos y yaquis*, Culturas Populares de México/Cenca, México, 1994
- GIMÉNEZ, G., «La identidad social o el retorno del sujeto en la sociología», Tercer Coloquio sobre Identidad Paul Kirchhoff, UNAM, México, 1992
- _____, Martha Judith Sánchez et al., *Reseñas bibliográficas 1 y 2. Teoría y análisis de la identidad social*, INI/IIIS-UNAM, México, 1992 (Cuadernos INI)
- MILLÁN, S., *La ceremonia perpetua: ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, INI-Sedesol, México, 1993 (col. Fiestas de los Pueblos Indígenas de México)
- PÉREZ RUIZ, Maya L., «La identidad como objeto de estudio», en Leticia Méndez y Mercado (comp.), Primer Seminario Sobre Identidad, IIA-UNAM, México, 1992
- PORTAL ARIOSA, María A., «La fiesta popular religiosa como recreación de referentes de identidad colectiva: el caso de San Andrés Totoltepec», en *Altriedades: anuario de antropología*, UAM-I, México, 1990

- , *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlapan, México, DF*, Conaculta/UAM, México, 1997 (Culturas Populares)
- RAVICZ, S.R., *Organización social de los mixtecos*, INI, México, 1980 (Colección de Antropología Social, núm. 5)
- VELASCO ORTIZ, L., «Entre el jornal y el terruño: los migrantes mixtecos en la frontera norte de México», *Nueva Antropología*, núm. 47, México, mar, 1995

TERRITORIO Y MOVIMIENTO SOCIAL.
APUNTES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN SOCIOCULTURAL
DE LA REGIÓN ORIENTE DE LA COSTA CHICA
DE GUERRERO

CARLOS RODRÍGUEZ WALLENIUS¹⁷⁷

INTRODUCCIÓN

En este trabajo, se analiza el oriente de la costa chica de Guerrero desde su construcción identitaria, lo que resalta la importancia que tienen las dinámicas sociales y culturales para articular ámbitos territoriales y tejer una identidad regional. En particular, queremos hacer énfasis en el papel que juegan los movimientos sociales en la construcción sociocultural de dicha región. Para ello, se propone una perspectiva de análisis territorial, que incorpora distintos ámbitos de construcción: la localidad, el municipio y la región. Con esta perspectiva, se trata de explicar las formas en que influyen los actores sociales desde sus esfuerzos cotidianos en la generación de procesos locales y regionales. Asimismo, se rescata el papel importante que han tenido los movimientos campesinos, ciudadanos o indígenas para articular los ámbitos territoriales y construir una pertenencia regional. En este contexto, las reflexiones sobre los conceptos y categorías de análisis no pretenden ser generalizaciones para el estudio de los procesos de construcción territorial; al contrario, se trata de procesos que parten de las dinámicas específicas de la zona que estamos estudiando. De ahí las limitaciones que pudieran existir respecto a trasladar dichas reflexiones a otros lugares y contextos.

¹⁷⁷ Candidato a doctor en ciencias sociales UAM-X

TERRITORIO: HISTORIA, PROCESOS SOCIALES E IDENTIDAD

Un antiguo refrán náhuatl dice: «Como sea la tierra será su gente». Tomando con cierto cuidado este proverbio, podemos decir que el territorio ayuda a comprender la historia, los procesos y luchas sociales, así como las identidades de los actores que conforman y viven en una región.

El territorio sobre el cual hablaremos en este artículo se extiende sobre el oriente de la costa chica de Guerrero en los municipios de Igualapa, Ometepec, Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca, así como en poblaciones de Metlatonoc, Azoyú y Cuajinicuilapa¹⁷⁸, una región que tiene fuertes lazos históricos, culturales y sociales, resultado de un proceso de algo más de 500 años, lo que le imprime características particulares.

En efecto, una particularidad del oriente costeño es su extrema diversidad: una región multicultural en la que habitan mixtecos en las partes de la montaña baja de la sierra madre del sur, amuzgos en los municipios de Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca y Ometepec, nahuas en comunidades dispersas a lo largo de la región y que sirvieron de enlace a los chiveros por muchos años, negros (descendientes de los esclavos obligados a trabajar en haciendas y minas durante la colonia) en la llanura costera y mestizos en las cabeceras municipales y centros importantes de comercio¹⁷⁹.

Esta diversidad étnica, cultural y lingüística se conjuga con un territorio que relaciona ámbitos geográficos (la costa, la llanura y la montaña baja), ecológicos (manglares, extensos pastizales y pinares)

¹⁷⁸ Esta región coincide con el distrito judicial de Abasolo, que incluye a los municipios de Igualapa, Ometepec, Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca. Asimismo, existe cierta coincidencia con el distrito electoral federal, que incorpora, además de los municipios anteriores, a Azoyú, Cuajinicuilapa y San Luis Acatlán.

¹⁷⁹ Las estadísticas poco confiables del INEGI señalan que para los cuatro municipios el 42% de la población habla alguna lengua indígena (mixtecos y amuzgos, principalmente). Los campesinos mestizos representarían un 25% de la población. No existen datos precisos de la población afro mestiza, pero, según cálculos de Gutiérrez Ávila, podría representar cerca del 10% de los habitantes (véase Gutiérrez Ávila, 1997).

y climáticos (del cálido tropical al frío húmedo), lo que permite el crecimiento de una multitud de productos agropecuarios y forestales, así como el desarrollo de procesos productivos diferentes. Eso hace que en la costa sea la pesca la actividad fundamental; en la llanura, sobresalen las plantaciones de palma de coco; en la alta montaña, se trabajan los bosques y se practica el pastoreo de ganado caprino en la montaña baja, por mencionar algunos.

La diversidad se conjuga con la dispersión en una región que abarca, total o parcialmente, siete municipios y más de 270 localidades indígenas y campesinas, cada una con una identidad comunitaria y una historia de lucha propias.

La diversidad existente tiene una situación socioeconómica sumamente polarizada. En efecto, a pesar de que los grupos sociales tienen identidades diversas, los sectores de la sociedad costeña están cada vez más confrontados entre dos campos sociales bien definidos: los campesinos e indígenas pobres, por un lado, y la oligarquía rural y sus aliados, por el otro. Una polarización que no se limita a la distribución injusta de la riqueza, sino que se extiende a la falta de acceso a los servicios, a la carencia de respeto al marco de derechos de la población pobre, etcétera.

Así, la sociedad costeña está constituida por amplios sectores de la población con altos grados de pobreza y marginación. En la sociedad, se incluyen a campesinos, indígenas, aparceros y jornaleros, los cuales se encuentran entre los pobladores más pobres y olvidados del país¹⁸⁰. Por otro lado, están presentes selectos grupos de ganaderos, empresarios agrícolas, comerciantes y políticos que acumulan y concentran parte de la riqueza proveniente de los cuantiosos recursos naturales y productivos de la región.

¹⁸⁰ Los datos oficiales de marginación del Conapo señalan que la población de los municipios de Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca e Igualapa ocupa los últimos lugares en el nivel de estado por sus índices de marginación.

Esta polarización también se expresa en la formación de un centro de poder y comercio, como Ometepe y las cabeceras municipales, las cuales concentran servicios e infraestructura en contraste con las comunidades que sólo concentran marginación y olvido.

La coexistencia de diversidad y polarización en el oriente de la costa chica hace que nos enfrentemos a un reto en términos de explicar los procesos sociales que dan forma a esta región dinámica y compleja. Por ello, iniciamos el acercamiento desde su perspectiva territorial, ya que consideramos que es en el territorio desde donde se articulan los procesos sociales, económicos y culturales, promovidos por los actores sociales y actores que intervienen en la región.

Esta apuesta inicial sobre el análisis territorial toma distancia de los enfoques para el estudio de la región provenientes de la geografía (sobre todo de las escuelas inglesa y francesa), así como de los estudios económicos regionales, los cuales refieren al territorio en términos de un contenedor geográfico o como base material y productiva. En este trabajo, entenderemos el territorio con una connotación diferente, ya que vamos a considerarlo como un espacio valorizado instrumental, social y culturalmente¹⁸¹, que involucra un sentimiento de apego y pertenencia por parte de las personas que lo habitan y una construcción histórica y social.

El sentido de apego y pertenencia está muy ligado al concepto de la identidad; esto si consideramos a la identidad como un conjunto de valores sociales, culturales y simbólicos, que es, de manera constante, reconstruido por la interacción de los actores sociales¹⁸². Esta identidad permite a la población del oriente costeño sentirse parte de su comunidad, pero también de ámbitos más amplios, como la región

¹⁸¹ Hemos tomado en cuenta las aportaciones de Gilberto Giménez en cuanto a la valorización que hace la población de la superficie geográfica en términos de su apropiación productiva y de subsistencia y de la gama de relaciones socioculturales que se tejen en ella (al respecto, consultar Gilberto Giménez, 1996: 2-3).

¹⁸² Esta perspectiva de la identidad es cercana a la corriente del interaccionismo simbólico.

y las macrorregiones transnacionales¹⁸³, producto del proceso de globalización.

Esta articulación de distintas expresiones de lo territorial se va modificando, en forma continua, con base en las identidades de los actores sociales, las cuales son reconstruidas de manera constante. Estas identidades permiten, por ejemplo, que los jornaleros agrícolas de la costa chica se agrupen en los campos del tomate de Sinaloa, donde recrean costumbres y cultura¹⁸⁴. Esa identidad, a su vez, se mantiene cuando estos jornalero-campesinos regresan a su tierra para cultivar su milpa. Son costeños que trabajan y viven en términos de su terruño, estableciendo estrategias de vida, que responden a una lógica regional y sirven para enfrentar las dinámicas económicas globales desde lo local.

En este sentido, una identidad territorial se va formando en la medida en que parte «significativa de la población ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundas de su región»¹⁸⁵ mediante un proceso socialmente construido. Lo anterior ubica nuestra idea de identidad territorial en la perspectiva que señalan algunos autores como identidad vivida¹⁸⁶, es decir, que refleja la vida cotidiana de las familias y las relaciones que establecen en su territorio, las cuales incluye elementos históricos y posibilidad de futuro, pertenecientes a su patrimonio sociocultural.

Analizar al territorio desde su componente identitario pone en un primer plano su construcción sociocultural, en la cual se resaltan las prácticas, estrategias de vida, acciones colectivas y formas de apropiación

¹⁸³ En un reciente trabajo, Francoise Lestage explica la forma en que los mixtecos oaxaqueños han extendido por medio de la migración permanente sus vínculos territoriales a través de redes familiares y comunitarias a lugares como Tijuana y ciudades lejanas de Estados Unidos y Canadá mediante una construcción territorial transnacional realizada por medio de mecanismos, como la reproducción, la reinterpretación y la innovación (Francoise Lestage, 1998).

¹⁸⁴ En la actualidad, cerca del 15% de la población del oriente de la costa chica (en particular los habitantes de la montaña baja) trabaja como jornaleros temporales en los campos agrícolas de Sinaloa (véase Carlos Rodríguez, 1997: 83).

¹⁸⁵ Gilberto Giménez, s/f, p. 22

¹⁸⁶ Giménez, con base en los planteamientos de Centlivres y Bassand, *idem*

del espacio que establecen los actores sociales. Además, se pone en relieve la formación de ámbitos de construcción territorial, tema del que nos ocuparemos en el siguiente apartado.

ÁMBITOS DE CONSTRUCCIÓN TERRITORIAL

Si como hemos visto, la identidad juega un papel importante para los habitantes del oriente guerrerense en la apropiación de los espacios territoriales, ¿cómo se va formando esa identidad? En un primer acercamiento, podemos decir que la conformación de una identidad territorial se va construyendo en la medida en que la población concibe a su espacio como un lugar valorizado (económica y culturalmente) y adjetivado (sentimiento de apego y pertenencia y memoria histórica compartida). Esta identidad se refleja en las relaciones que campesinos e indígenas tienen con la tierra y su comunidad, las cuales involucran estrategias de producción e intercambio, sistemas de creencias y tradiciones y formas de lucha social.

Sin embargo, ubicar a la identidad como eje de la construcción territorial tiene sus problemas desde las escalas que puede abarcar, puesto que la identidad se va constituyendo desde espacios tan concretos, como una comunidad o un barrio, hasta en los elementos más abstractos, como la nación. Esta amplitud de la identidad territorial se refleja en una amplia gama de conceptos y categorías relacionadas con la región¹⁸⁷. Ante esta diversidad de términos, trataremos de precisar algunos de los ámbitos de análisis usados en el presente trabajo; para ello, se usará el mecanismo que establecieron A. Moles y E. Rohmer¹⁸⁸ para analizar los territorios apilados, en los cuales están inmersos los habitantes de una región urbana.

¹⁸⁷ En los estudios sobre el territorio, encontramos conceptos como parroquia, patria, patria chica, comarca, espacio geográfico, provincia, terruño, comunidad y pueblo. Para abundar sobre éstos, revisar bibliografía al final de este trabajo.

¹⁸⁸ Con base en su diagrama de nichos territoriales, donde relacionan el ritmo temporal y la escala de distancia apropiada, definen siete territorios: 1) el hombre; 2) la recámara del

Para los alcances que tiene este trabajo, los actores sociales eslabonan sus identidades territoriales fundamentalmente en tres ámbitos: la localidad, el municipio y la región. Aunque también los actores sociales pueden influir en la construcción de ámbitos más amplios, como el estatal o el estado nación, en el presente análisis, no los vamos a considerar.

LOCALIDAD: TERRUÑO Y SU ENTORNO

Para introducirnos en esta categoría, vamos a ejemplificarla con la población de Santa Cruz Yucucani¹⁸⁹, que es una pequeña comunidad mixteca, ubicada en el filo de la loma larga de la sierra madre del sur. Está formada por familias, como los Téllez, las Albino o los Ortiz. «Somos Yucucani». Están orgullosas de pertenecer a su pueblo, y expresan un fuerte sentimiento de identidad comunitaria de forma parecida a la identidad que, desde su apego a sus milpas y hogares, permite a los habitantes de la colonia agrícola Enrique Rodríguez Cruz¹⁹⁰ luchar por sus tierras, amenazadas por los caciques de Ometepec: «Éstas son nuestras tierras y las defenderemos». En ambos ejemplos, los pobladores manifiestan, en mayor o menor medida, una identidad, la cual refleja el apego cotidiano a su tierra y a sus relaciones y cultura, las cuales tienen como punto de partida su localidad.

En este sentido, la idea más cercana a la localidad es la comunidad, que implica la idea del terruño, es decir, la tierra adjetivada y su

departamento; 3) la casa; 4) el barrio; 5) la ciudad centrada; 6) la región; y 7) el vasto mundo (citado en Gilberto Giménez, *idem*: 17).

¹⁸⁹ Población del municipio de Tlacoachistlahuaca con 1,200 habitantes. Limita con Oaxaca.

¹⁹⁰ La colonia Enrique Rodríguez tiene unos 350 habitantes y está ubicada entre Ometepec y Llano San Juan. Sus pobladores disputan, desde 1972, una parte de sus tierras contra Maximino Rey Herminio, ganadero de Ometepec.

entorno¹⁹¹, donde la población, de forma primera, teje sus estrategias de vida, relaciones de producción, modos de organización y lucha. Desde esa tierra, se conforman los procesos que dan una identidad territorial muy arraigada y profunda; identidad que es fortalecida con lugares rituales y geosímbolos. Este ámbito territorial es el espacio primero donde se crea y recrea la cultura y la vida cotidiana; en particular, es el espacio donde se da la relación que tienen los indígenas y campesinos con la tierra no sólo desde una perspectiva productiva, sino también valorizada simbólicamente, como lo describe uno de los dirigentes indígenas de la región: «Pensamos que la tierra en donde vivimos y en donde pisamos es la Madre Tierra. Ella es la vida de los campesinos. También, el sol, la lluvia y las nubes son el alimento que tomamos para poder caminar y sobrevivir; por eso, reclamamos siempre que se nos respeten los bosques, porque los bosques son los que nos dan los ríos y nos dan vida»¹⁹². Para los amuzgos, la tierra tiene el mismo valor simbólico: «La tierra es la madre, porque es parte del ser mismo, de ahí nace la milpa y ésta da el maíz. Éste es un círculo donde el hombre es parte de la tierra transformada. Por eso hay que respetar a la tierra»¹⁹³.

La tierra se torna, entonces, en un elemento fundamental por su valor para la reproducción material de las familias, pues permite a los campesinos de las comunidades de la costa chica armar estrategias productivas y redes de solidaridad, y por su valor simbólico e identitario que une.

Por ello, éste es un territorio percibido¹⁹⁴, es decir, un espacio donde los actores sociales se identifican y se reconocen por

¹⁹¹ Más que usar el término de paisaje, usaremos el de entorno, ya que el primero está más acotado a la significación del medio ambiente y a las modificaciones que realiza la población en él. En cambio, entorno se refiere a las construcciones físicas (edificaciones, calles y parques) y geosimbólicas (montañas, ríos y tipo de vegetación), que incluyen las modificaciones que el trabajo humano haya realizado en el paisaje con base en sus procesos históricos y culturales (sobre el concepto de paisaje, véase José Fernández, 1992: 394).

¹⁹² Lauro García Vázquez, mimeo, p. 2

¹⁹³ Miguel Ángel Gutiérrez, 1997, p. 78

¹⁹⁴ Como lo propone Sergio Sarmiento, en términos de la percepción del espacio geográfico en su conformación territorial más pequeña (Sergio Sarmiento, 1991: 205-212).

sus atributos culturales y por las relaciones que establecen entre ellos.

Las formas en que se expresa este ámbito de identidad territorial van desde comunidades con una fuerte cohesión cultural histórica, como las comunidades indígenas mixtecas (Iguapala) o amuzgas (Xochistlahuaca), hasta los poblados formados mediante la lucha social, como Chacalapa o La Soledad, pasando por las grandes poblaciones, como Ometepec, la cual refleja identidades barriales con sus tradicionales barrios de Cruz Grande o del Carmen. En todos ellos, se reconoce un espacio cotidiano en el cual tiene lugar la vida diaria y común de las personas y en el que los sujetos comparten sistemas de vida y de ideas que constituyen estilos de vida particulares¹⁹⁵.

TERRITORIO LOCAL: EL MUNICIPIO

El territorio no se reduce a la localidad donde la población realiza sus actividades cotidianas. El territorio es eso y es más amplio. Los mixtecos de Santa Cruz Yucucani se relacionan, de diferentes formas, con las comunidades vecinas por lazos familiares, como con Barrio Nuevo San José; por problemas agrarios, como con San Pedro Cuitlapa; o por motivos administrativos, como en el caso de Tlacoachistlahuaca, cabecera municipal. Con todas ellas, los habitantes de Santa Cruz Yucucani tejen una red de conflictos y pertenencias, que rebasa a su localidad y que extiende la identidad territorial.

Esta identidad territorial es producto de largos procesos de disputa, negociación y recomposición identitaria, como las divisiones municipales hechas en el siglo XIX con demarcaciones realizadas sin tomar en cuenta las relaciones sociales, culturales y económicas de las comunidades, que tuvieron que enfrentar una nueva dinámica territo-

¹⁹⁵ La constitución de estilos de vida particulares de los sujetos en su espacio cotidiano es estudiada por María E. Chávez Arellano, 1999.

rial¹⁹⁶. Además, el territorio local tiene como característica ser, de manera permanente, construido, como sucede con la comunidad de Santa Cruz Yucucani que, junto con otras 30 poblaciones, demanda el reconocimiento del municipio indígena de Rancho Nuevo de la Democracia. Esta construcción de un ámbito territorial municipal es similar a lo que sucede en Marquelia, pues con base en su fuerte empuje económico, que implica redes comerciales y de intercambio, demanda la creación, junto con las comunidades y pueblos cercanos, de un nuevo municipio que la separe de la débil (por su dinámica económica) cabecera municipal de Azoyú¹⁹⁷.

Este segundo ámbito territorial se relaciona con un entramado de comunidades, constituidas por decisiones político-administrativas, como el municipio de Tlacoachistlahuaca, o por demanda de ellas mismas, como Rancho Nuevo y Marquelia. Otro tipo de relación se establece donde existe una disputa por los espacios locales de poder público, como la disputa por los ayuntamientos de Ometepec o Azoyú, o donde hay afinidad cultural o construcción histórica, como el caso de Iguapala. Todos estos elementos juegan un papel importante en la definición de una identidad territorial ampliada.

LA REGIÓN

Como hemos mencionado, en la localidad, los actores sociales establecen las relaciones territoriales primarias con su entorno inmediato;

¹⁹⁶ Ejemplo de este proceso es la creación del municipio de Tlacoachistlahuaca (1872), en la cual las autoridades estatales no tomaron en cuenta las diferencias culturales, geográficas y agrarias que existían entre las comunidades, ya que una parte de la montaña era mixteca y la parte baja de población, amuzga; los mixtecos tenían más relación con las comunidades mixtecas de la región de la montaña y los amuzgos se vinculaban más con las poblaciones amuzgas del municipio de Xochistlahuaca. Además, la tenencia de la tierra representó otro problema; en el caso de San Pedro Cuicilapa, se extendía a otros municipios. Algo semejante ocurría con las tierras de Cochoapa, Jicayán o Huchuetonoc.

¹⁹⁷ En noviembre de 2001, el municipio de Marquelia fue, por fin, aprobado por el Congreso Estatal.

sin embargo, ningún grupo humano permanece acotado a sus límites locales, sino que establece ligas que le permiten eslabonarse con otras comunidades y pueblos, porque comparten historia, relaciones o luchas, que le confieren al territorio local un carácter municipal. Pero hay un ámbito aún más amplio que el territorio al que se le denomina, de manera genérica, región. Es un ámbito territorial que es mencionado y utilizado, con frecuencia, en los trabajos sobre territorio, aunque su definición sea más vaga que los ámbitos territoriales anteriores.

Por ejemplo, cuando hablamos de la región de la costa chica, resulta que tiene una definición meramente administrativa, basada en la división que en el siglo XIX (como en el caso de los municipios) hicieron los caciques más fuertes de Guerrero, Juan Álvarez y Nicolás Bravo, al determinar las regiones con base en sus áreas de influencia¹⁹⁸.

Si nos adentramos en la región, encontramos que los indígenas de Santa Cruz Yucucani, en Rancho Nuevo de la Democracia, tienen relaciones de identidad y conflicto más fuertes con Marquelia u Ometepec que las que pudieran tener con Cruz Grande, Ayutla o Teconapa, administrativamente ubicados en la misma región. En términos de la construcción social, hay en el oriente de la costa chica una región concebida por sus habitantes, que difiere en límites y espacios con la región definida en términos político-administrativos.

Por ello, consideramos que la región es un concepto que incluye una serie de dinámicas y procesos algo más complicados que nombrar sus límites administrativos o políticos. Por lo anterior, es pertinente hacernos la pregunta que se hizo Eric Van Young: ¿por qué las regiones son buenas para pensar?¹⁹⁹ En una época en que, para algunos autores²⁰⁰, dominan los procesos mundiales sobre los locales,

¹⁹⁸ Carlos Illades y Martha Ortega, 1989, p. 65-76

¹⁹⁹ Eric Van Young, 1997, p. 103

²⁰⁰ Nos referimos, de manera específica, a las posturas que tienen las doctrinas neoliberales y posmodernas, las cuales hablan de la aldea global —basada en un mercado mundial unificado (McLuhan)—, o a los planteamientos de Badie, donde expresa la manera en que los territorios construidos por lo político son maltratados y devaluados en sus papeles tradicionales por circuitos financieros, intercambios comerciales, circulación de información y migraciones, que alcanzan mayor relevancia en eficacia y poder que las inercias territoriales.

lo que desdibuja los contenidos regionales, se puede observar que, al contrario de esas afirmaciones, el ámbito regional es un espacio privilegiado para entender la manera en que repercuten en lo local las grandes dinámicas globales y la manera en que las luchas y las dinámicas sociales conforman a la región. Siguiendo esta perspectiva, vamos a entender a una región como una construcción sociocultural en la que el territorio se va conformando por la dinámica de los procesos sociales, que tienen como base una multitud de ámbitos locales y comunitarios, los cuales se van articulando por la lucha de los sujetos y actores por medio de los procesos económicos, culturales, históricos y sociales que les permiten moldear a la región como un ámbito territorial extendido²⁰¹.

En este contexto de construcción de los ámbitos territoriales, ¿cuáles son las relaciones determinantes que nos ayudan a entender el proceso de construcción regional?

ESLABONAMIENTO TERRITORIAL

Los territorios no son sistemas cerrados y se nutren de muchos procesos de socialización en los que los habitantes interiorizan una variedad de elementos hasta que llegan a adquirir el sentimiento de pertenencia socioterritorial²⁰², lo que permite a sus habitantes pasar de un espacio concebido, como es la localidad, a un espacio más extenso, como el municipio o la región, los cuales son percibidos como lugares en los que se concretiza una serie de identidades históricas y socioculturales.

Pero, ¿cuáles son los procesos que permiten ir eslabonando a las localidades para darles una identidad regional? Para los términos de

²⁰¹ Siguiendo las ideas de Gilberto Giménez y Beatriz Canabal. Al respecto, véase Gilberto Giménez (1996) y Beatriz Canabal (2001)

²⁰² Como lo propone Pollini, citado en Gilberto Giménez, 1996, p. 15

presente trabajo, haremos énfasis en dos dimensiones: la social y la cultural, las cuales son fundamentales para articular los ámbitos territoriales en el oriente de la costa chica. Sin embargo, hay que aclarar que existen otras dimensiones importantes (como la económica y productiva), que no serán profundizadas en el presente trabajo, pero que son mecanismos significativos en el eslabonamiento territorial.

En este análisis se ubican formas que permiten la conjunción de las dimensiones de la construcción regional y la forma en que los ámbitos territoriales son eslabonados por medio de procesos de articulación. Mirar desde esta perspectiva nos permite no segmentar la realidad estudiada, ubicar las dimensiones de la realidad, que influyen en el eslabonamiento de los ámbitos territoriales, así como resaltar las formas en que se relacionan y la importancia que localmente tienen algunas de ellas para la articulación regional, conociendo con ello los vínculos de las dinámicas comunitarias con los procesos regionales y la interacción de ambas con las dinámicas globales. En este sentido, esta perspectiva permite darle un enfoque más integral al entendimiento de la región.

ESLABONAMIENTO DESDE LO SOCIAL

Iniciaremos el análisis de los mecanismos de articulación regional por la dimensión que tiene una influencia creciente en la construcción de la región oriente de la costa chica: la dimensión social. En efecto, los procesos sociales en los últimos años han jugado un papel muy importante en la reconfiguración regional, puesto que, debido a la lucha agraria, la disputa por los poderes locales o la migración interna resultan ser algunos de los procesos que han modificado las identidades territoriales y que han conferido un rostro diferente a la región.

En este sentido, podemos observar el papel sustancial que la lucha social por los poderes locales en el oriente costeño ha tenido en la

construcción regional. Gilberto Giménez resalta al poder como uno de los ingredientes primordiales en la formación territorial, pues éste es parte del proceso de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo; ambas están inscritas en el campo del poder en disputa²⁰³. En este sentido, la lucha desde la localidad y el municipio por la apropiación de los poderes locales ha modificado, fuertemente, el sentimiento de pertenencia territorial.

Desde mediados de los años ochenta, en la región, se vive una reconfiguración del espacio socio-político, que inicialmente puede ubicarse por la reestructuración productiva de esos años, la cual se expresa en el abandono de los cultivos, como la palma de coco, el ajonjolí, el café, etcétera²⁰⁴. Esto permitió al movimiento campesino entrar en una nueva dinámica respecto a la que tenía una década atrás cuando había actuado, con fuerza, mediante una serie de tomas de tierras en municipios como Igualapa y Ometepec. Para mediados de los ochenta, estas tomas de tierra se extienden a los municipios de Azoyú y Copala.

En esos mismos años, el PRI, que durante décadas había actuado como partido del régimen, comenzó a tener rompimientos internos, cuya expresión más álgida fue la disolución de su corriente crítica. Este proceso, que también estaba sucediendo en los niveles regional y estatal, tiene como consecuencia importante en los municipios de Guerrero que el PRI perdiera la hegemonía en un espacio aparentemente pequeño, aunque importante para las comunidades campesinas e indígenas de la costa chica, como las comisarías municipales, que son órganos honorarios y desconcentrados de los ayuntamientos electos cada tres años²⁰⁵. Empero las comisarías eran, desde hace mucho

²⁰³ Gilberto Giménez, 1996, p. 93

²⁰⁴ Esta reestructuración se produce debido al declive en el modelo de acumulación, que en el campo se conoció como el modelo de la agroindustria transformadora de alimentos, el cual fue sustituido por formas neoliberales de acumulación, como la agroindustria global (véase Blanca Rubio, 1999: 261-275).

²⁰⁵ Artículos 197 y 198 de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Guerrero

tiempo, un espacio en donde las comunidades indígenas (y algunas campesinas) aplicaban sus formas y métodos de designación, los cuales incluían la elección por usos y costumbres cada año de los comisarios, como representantes políticos del pueblo, la cual formaba parte integral del sistema comunitario de cargos. Mientras el PRI corporatizaba toda la representación comunitaria dentro de su hegemonía de poder, el que hubiera elecciones cada año y no cada tres (detalle que estaba fuera de la legislación) se pasaba por alto.

Sin embargo, la reestructuración productiva, que estuvo acompañada por la reactivación del movimiento campesino y las fisuras de la hegemonía del PRI en la región, modificó las relaciones de poder en la zona. Aparecen dos nuevos actores sociales: los activistas de las comunidades, que participaron o apoyaron el proceso de toma de tierras, y los militantes de organizaciones políticas de izquierda²⁰⁶. Estos actores lograron influir en las elecciones comunitarias con comisarios que no responden al dominio del PRI o del presidente municipal, lo que genera una pugna entre los poderes comunitarios y municipales, llegando al grado de que en algunas comunidades se forman dos comisarías: una representando al PRI y otra, al grupo de oposición.

Esta lucha se acentúa en la medida en que las comisarías municipales se convierten en representantes del Comité de Desarrollo Social Comunitario del programa Solidaridad, impulsado por el gobierno de Carlos Salinas de Gortari y que significó recursos y obras para algunas comunidades. Este nuevo elemento hizo que los espacios comunitarios fueran más disputados. El PRI y las presidencias municipales tratan de reforzar el control sobre las comunidades, nombrando, de forma directa, a los comisarios municipales, situación que polarizó aún más la lucha política en el nivel de las localidades.

En octubre de 1989, se realizaron elecciones para presidentes municipales, las cuales generaron un importante movimiento

²⁰⁶ En la región, tuvieron influencia la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, el PMS y el PMT, que después se integraron al PRD.

poselectoral, debido al fraude electoral fomentado desde el gobierno estatal de José Francisco Ruiz Massieu. El movimiento poselectoral, entre diciembre de 1989 y marzo de 1990, conjugó la violencia e intolancia gubernamental con un organizado movimiento cívico por la defensa del voto²⁰⁷, que fue encabezado por el naciente PRD. La movilización poselectoral se extendió a 24 municipios, donde la población tomó los palacios municipales y se formaron consejos populares, una especie de gobiernos municipales paralelos. En la región, fueron tomadas las presidencias municipales de Ometepec, Tlacoachistlahuaca, Xochistlahuaca e Igualapa. Dentro de estos lugares, el movimiento cívico se apoyó, de forma importante, en las localidades donde las comisarías municipales pertenecían a la oposición o estaban divididas.

Esta experiencia, aunque no logró retener ningún gobierno municipal, fortaleció el papel de las comunidades, lo que les permitió dar continuidad a la lucha por el poder municipal y sustento territorial a las luchas y movimientos sociales de mediados de los noventa, como la lucha gremial por la producción y la comercialización que se organizó en agrupaciones como la Unión Regional de Ejidos de Producción y Comercialización de la Costa Chica (Urecch) y la Unión de Ejidos y Comunidades Luz de la Montaña, entre otras expresiones²⁰⁸. Asimismo, influyó al movimiento de los pueblos indios por sus derechos y por la autonomía política, que inicialmente se expresó en las jornadas por los 500 años de resistencia indígena de 1992 y en la demanda para la creación de municipios indígenas en la parte de la montaña baja (en Rancho Nuevo de la Democracia, en 1995, y en

²⁰⁷ El movimiento poselectoral abarcó la tercera parte de los municipios del estado (Armando Bartra, 1996: 180-189). La violencia gubernamental antes de las elecciones y en el movimiento poselectoral, principalmente en el desalojo de plantones municipales, causó 20 muertos, 137 heridos y 92 detenidos (Alba Teresa Estrada Castañón, 1994: 145-155).

²⁰⁸ La lucha de los productores se enfocó en encontrar alternativas viables ante el nuevo contexto de apertura indiscriminada del mercado agropecuario nacional y el retiro de los apoyos y subsidios del estado para la producción agrícola. Es el caso de los cafetaleros, copreros, ajojolileros y maiceros.

Chilixtlahuaca, en 1996), movimientos que, a su vez, se recrean en las organizaciones como el Movimiento Indígena por la Autonomía y el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena y Popular.

Desde la perspectiva social, existen otros procesos que permiten dar a las comunidades un sentido de pertenencia regional. Dichos procesos están relacionados con la migración de la montaña al valle y de la costa al valle. En esta dinámica, los desplazamientos de los pobladores contribuyen a establecer vínculos entre distintas comunidades y pueblos, a extender las redes familiares y a generar nuevas relaciones, que modifican o amplían la identidad territorial. Esto se observa, por ejemplo, cuando mixtecos de la montaña baja comenzaron, a finales de los años ochenta, a migrar a Ometepec como parte de una nueva estrategia de vida ante el agotamiento de sus tierras de cultivo. Esta migración recreó nuevos espacios, como la colonia Alianza Campesina, formada por mixtecos de los municipios de Tlacoachistlahuaca, Iguala y Metlatonoc. En los años siguientes, la migración se dirigió hacia Marquelia²⁰⁹, donde fueron a vivir campesinos de esos municipios y de otras poblaciones de Ometepec, lo que ha permitido a través de las redes familiares y comunitarias y de luchas sociales dar nuevo sentido de pertenencia a esta parte de la costa chica.

ESLABONAMIENTO DESDE LO CULTURAL

La otra dimensión primordial para entender el eslabonamiento regional es la articulación desde lo cultural, que implica formas complejas, pero enriquecedoras de articulación, las cuales permiten eslabonar al oriente costero desde el ámbito comunitario para darle una dimensión regional. Para ello, trataremos de ejemplificar esta dimensión por medio de tres procesos con los que se ubicarán elementos que interiorizan

²⁰⁹ Sobre el papel de las migraciones en la conformación de las regiones en Guerrero, véase Danièle Dehouve, 1995

al territorio y que están ligados al paisaje geográfico, ambiental y urbano, que son considerados por los habitantes como geosímbolos²¹⁰. También, se localizaron elementos subjetivos, que fortalecen el sentimiento de pertenencia territorial, como los mitos religiosos, la música o la danza.

La comunidad mixteca de Guadalupe Mano de León tiene alrededor de cinco san Marcos, es decir, un conjunto de piedras en la cima de cinco cerros, que marca la existencia de un geosímbolo religioso. Por el gran número de san Marcos²¹¹, los pobladores de Guadalupe Mano de León consideran que su comunidad tiene una gran responsabilidad para mantener el ciclo de lluvias en la región. Cada 25 de abril, los pobladores ofrecen bebidas y alimentos a san Marcos para que lleve buenas lluvias ese año. Con este rito, los guadalupenses conciben como región bajo su protección a aquella zona donde se esparce la lluvia, es decir, a las llanuras y laderas de la Sierra Madre del Sur, cercana a su comunidad y la cual puede apreciarse desde las alturas de esos san Marcos.

Otro ejemplo es el de los pueblos amuzgos de Xochistlahuaca y Cozoyoapan, que históricamente han tenido fricciones y diferencias al grado de que ambos poblados, físicamente unidos y sólo separados por un arroyo, tienen diferencias lingüísticas (puesto que hablan variaciones dialectales del amuzgo), agrarias y políticas. A pesar de ello, ambos grupos comparten una misma cosmovisión, en la cual el mar (alejado por varias decenas de km) es un geosímbolo importante que los remite a su mito de origen. Por ello, los amuzgos de ambos pueblos extienden hasta el mar su identidad regional a pesar de las diferencias que en el ámbito comunitario puedan tener²¹².

Por otra parte, Dehuve en su texto *Santos viajeros e identidad regional en Guerrero* señala la importancia de los elementos míticos y

²¹⁰ Gilberto Giménez, 1994, p. 168

²¹¹ Rancho Nuevo de la Democracia, cabecera del municipio rebelde en el que se incluye Guadalupe Mano de León, tiene tres san Marcos.

²¹² La tradición oral del pueblo amuzgo dice que llegaron del mar, arribando por Punta Maldonado. Los amuzgos de Xochistlahuaca y Cozoyoapan se llaman a sí mismos *nomndda*, es decir, «los hombres del mar» (Gutiérrez Ávila, 1997: 65).

religiosos en la formación de la memoria, cultura e identidad de los pueblos y comunidades guerrerenses. Elementos que son fundamentales para la construcción de la región. En este sentido, en la región, tienen importancia los cristos de Huehuetonoc, Juchitán e Iqualapa, cuya influencia está en la mayor parte de la región oriente de la costa chica. Además, vinculan a las tres culturas de la región: La amuzga (Huehuetonoc), la mixteca (Iqualapa) y la negra (Juchitán). En particular, la fiesta del Cristo del Tercer Viernes es la festividad mítico-religiosa más importante de la costa chica, pues reúne en el Viernes Santo a cerca de 30 mil personas en un rito que fortalece, año con año, la identidad regional.

La conformación de la identidad sociocultural tiene como uno de sus soportes a las redes sociales, que permiten el intercambio de experiencias y la difusión de prácticas socioculturales. Ejemplo de lo anterior es el reciente estudio de Carlo Bonfiglioli sobre el proceso de difusión de la danza de la conquista, que inicialmente se practicaba en Acatepec (población cercana a Ometepec), a principios del siglo xx, y que en la actualidad se representa en buena parte de las comunidades del oriente de la costa chica gracias a estas redes sociales²¹³.

En fin, con todos estos elementos podemos percibir la importancia que tiene la dimensión de lo cultural en la conformación de una identidad regional, lo que permite eslabonar los ámbitos territoriales junto con las dinámicas sociales.

CONCLUSIONES: MOVIMIENTO SOCIAL E IDENTIDAD TERRITORIAL

Volviendo a nuestra pregunta original, ¿cómo se va formando la identidad territorial?, hemos puntualizado que la identidad territorial es una construcción sociocultural e histórica, que es articulada por

²¹³ Al hacer una ubicación de los pueblos y comunidades (alrededor de 40) donde se practica en la actualidad esta danza, se encontró que la actividad va desde el municipio de San Luis Acatlán hasta Cuajinicuilapa (véase Carlo Bonfiglioli, 2000).

dimensiones de la realidad, que permiten eslabonar los ámbitos más cercanos de los actores sociales, como la localidad, hasta vincularlos con identidades más amplias, como la región. Además, se recalcó la importancia que han tenido, en el caso específico del oriente de la costa chica, los movimientos sociales, que mediante una constante acción colectiva—expresada en las luchas agrarias de democratización del poder público local, la constitución de nuevos municipios o las demandas étnicas— han dado una configuración particular a la identidad regional.

Hay que señalar que la construcción territorial es un proceso permanente que tiene sus vaivenes en la medida en que la dinámica social, en general, y el movimiento social, en particular, modifican sus correlaciones entre las fuerzas sociales y poderes locales, ya sea que los sujetos amplíen sus redes sociales y culturales o que dichas redes se rompan o tengan reflujos, lo que pone nuevas marcas a los límites territoriales.

Finalmente, son tres las líneas de análisis que ubicamos al estudiar los movimientos y luchas sociales del oriente costeño en términos de la construcción territorial de la región:

- El movimiento social, como un espacio de recreación de identidades territoriales, es decir, por la dinámica de confrontación y conflicto sobre la cual articula su acción, el movimiento modifica las relaciones de pertenencia y solidaridad de los individuos que participan en la acción colectiva, dando orientación a sus actividades en términos del acervo cultural y las formas de organización, que tienen como sustento la relación con su comunidad o con su región territorial²¹⁴. Este proceso influye en la modificación de los marcos de acción de los actores sociales, lo que impacta

²¹⁴ Las consideraciones que hace Melucci sobre el papel que juega la identidad y la solidaridad en el desarrollo de los movimientos sociales pueden verse en Tejerina, 1998.

las dinámicas locales y la formación de un sentimiento territorial ampliado. Esto nos ayuda a explicar el proceso por el cual se va extendiendo la interacción simbólica desde los ámbitos territoriales comunitarios hasta llegar a conformar una identidad regional de lucha.

- La construcción de una identidad territorial mediante redes sociales formadas por el movimiento, es decir, la identidad que se forma al calor del movimiento como un sentimiento de pertenencia que va más allá de los acontecimientos de protesta en los que está inscrita la movilización. En este sentido, los movimientos sociales hacen referencia a una red de relaciones entre sujetos y actores que interactúan y construyen ámbitos territoriales más amplios²¹⁵.
- El movimiento social permite analizar los efectos de mediano alcance de la acción colectiva en la conformación regional, como en el caso de las luchas agrarias de los años 70, que tuvieron impactos en las luchas ciudadanas al inicio de la década de 1990, movimientos que fueron capaces de incidir sobre las dinámicas sociales dominantes, y configurar nuevas identidades territoriales, creando nuevos marcos de acción y recreando sus propias prácticas sociales con base en su memoria y utopías.

Estas líneas de análisis sobre el movimiento social y la conformación sociocultural del territorio en el oriente de la costa chica se dan en el contexto de una intensa construcción de identidades territoriales, que están siendo dinamizadas por la fase actual de una globalización más agresiva. Esta dinámica se puede observar en el ámbito comunitario con expresiones como la lucha por el respeto a formas de elección y de representación política y por la conservación de los recursos

²¹⁵ Mario Diani, 1998, p. 250

naturales. También, se puede ver en el ámbito municipal con procesos sociales en los que se demanda la constitución de nuevos municipios con un perfil autonómico o en el fortalecimiento de procesos municipales con una identidad histórica en los que se demandan políticas incluyentes o la democratización del poder público local. Estas luchas formadas y formadoras de redes socioculturales dan al oriente costeño una pertenencia e identidad regional.

En fin, estos procesos en los cuales se va construyendo la región oriente guerrerense nos hablan de procesos de lucha y disputa, en los cuales los sujetos pelean los espacios de reproducción social y simbólica con la formación de movimientos sociales y de acciones colectivas amplias y de carácter popular, que resultan fundamentales para entender la conformación actual de la región oriente de la costaneca de Guerrero.

BIBLIOGRAFÍA

- BADIE, B., *Política comparada*, FCE, México, 1993
- BARTRA, A., *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la costa grande*, Sinfiltro, México, 1996
- BONFIGLIOLI, C., «La danza de la conquista de México: fragmento de historia oral», *Casa del Tiempo*, jul-ago, 2000
- CANABAL CRISTIANI, B. (coord.), *Los caminos de la montaña. Formas de reproducción social en la montaña de Guerrero*, UAM-X/CIESAS/Porrúa, México, 2001
- CHÁVEZ ARELLANO, María E., «Espacio étnico y experiencia urbana», en Arturo León López et al., *Cultura e identidad en el campo latinoamericano. Globalización, ¿para quién? ¡Por un desarrollo global incluyente!*, UAM-X, México, 1999
- DEHOUE, D., *Hacia una historia del espacio en la montaña de Guerrero*, CIESAS, México, 1995
- DIANI, M., «Las redes de los movimientos: una perspectiva de análisis», en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina, *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Trotta, España, 1998
- ESTRADA CASTAÑÓN, Alba T., *Guerrero: sociedad, economía, política y cultura*, CIIH-UNAM, México, 1994

- FERNÁNDEZ DE ROTA, José A., «Antropología simbólica del paisaje», en José González Alcantud y Manuel González de Molina (eds.), *La tierra: mitos, ritos y realidades*, Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganviet, Anthropos, España, 1992
- GARCÍA VÁZQUEZ, L., *Carta del MIA a la ciudadanía*, mimeo, 1997
- GIMÉNEZ, G., «Comunidades primordiales y modernización en México», en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.), *Modernización e identidades sociales*, UNAM, México, 1994
- , «Territorio y cultura», *Estudios Sobre Culturas Contemporáneas*, núm. 4, Universidad de Colima, 1996
- , *Territorio, cultura e identidad. La región socio-cultural*, mimeo, s/f
- GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Á., *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la costa chica de Guerrero*, CNDH/UAG, México, 1997
- ILLADES, Carlos, y Martha Ortega, *Guerrero: una historia compartida*, Gobierno de Guerrero/Instituto Mora, México, 1989
- LESTAGE, F., «Apuntes sobre los mecanismos de reconstrucción de la identidad entre los migrantes: los mixtecos de California», en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva Solano, *Encuentros antropológicos: Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, Inglaterra, 1998
- MANZANO, Gela, e Isaías Alanís, *Ometepec, historia y cultura*, Eón, México, 1996
- McLUHAN, M., *La aldea global*, Gedisa, España, 1995
- RODRÍGUEZ, C., *Los caminos del desarrollo y la rebeldía*, tesis de maestría en desarrollo rural, UAM-X, 1997
- RUBIO, B., «Reestructuración productiva en la agricultura latinoamericana: las nuevas tendencias hacia la globalización», en Hubert Carton de Grammont (coord.), *Empresas, reestructuración productiva y empleo en la agricultura mexicana*, IIS-UNAM/Plaza y Valdés, México, 1999
- SARMIENTO, S., «Procesos y movimientos sociales en el valle del Mezquital» en Carlos Martínez Assad y Sergio Sarmiento, *Nos queda la esperanza. El valle del Mezquital*, CNCA, México, 1991
- TEJERINA, B., «Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores», en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (coord.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Trotta, España, 1998
- VAN YOUNG, E., «Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas», en Pedro Pérez Herrero, *Región e historia en México (1700-1850)*, Instituto Mora/UAM, México, 1997

RECUPERACIÓN DE ESPACIOS AUTONÓMICOS PARA LA ETNICIDAD

MARÍA ENRIQUETA SALAZAR HERNÁNDEZ

INTRODUCCIÓN

En el umbral del siglo XXI, el gobierno de México y la sociedad nacional en su conjunto fueron sorprendidos por un movimiento armado, que les haría recordar las bases históricas sobre las que se ha levantado nuestra nación y bajo las que los pueblos indios irían perdiendo autonomía. Dichas bases fueron, primero, durante la conquista y, después, en el virreinato: 1) la extracción de las riquezas de los territorios recién conquistados; y 2) la negación de una cultura diferente.

Una vez consumada la independencia, la nación mexicana se fundó bajo preceptos occidentales: la igualdad, a semejanza de la Revolución Francesa y el federalismo, siguiendo el ejemplo de la independencia de Estados Unidos. La individualidad hacía su arribo a estas tierras como muestra de los nuevos tiempos, mientras la colectividad representaba lo viejo. Esto quedó evidenciado en el lema: *Supresión de fueros y privilegios*, que eliminaba toda protección y hacía que lo colectivo, característico de los pueblos indios, ya no fuera reconocido²¹⁶.

Los mecanismos de control social en el virreinato y en la república sirvieron de acicate para mantener activa la identidad de los pueblos indios. De manera subrepticia, estos pueblos fueron ganando porciones de autonomía para desplegar su etnicidad. La etnicidad es la identidad en movimiento, en acción, y se refleja en los elementos culturales

²¹⁶ Jorge Alberto González, 1994, p. 98

propios de cada etnia. El espacio por excelencia para la autonomía es la vida cotidiana; ésta se entiende como el espacio fundamental para la concreción de la conciencia social de un grupo humano²¹⁷.

El objetivo central del presente trabajo es mostrar formas de recuperación de espacios autonómicos para posibilitar el despliegue de etnicidad. Para ello, se desarrollarán los siguientes puntos: ¿qué es la autonomía para los pueblos indios?, ¿cómo se recuperan espacios para el despliegue de la etnicidad?, autonomía y territorio, los límites de la autonomía de hecho, cerrando espacios a la autonomía y, a manera de reflexión final, el mito de la inamovilidad de los pueblos indios.

LA AUTONOMÍA PARA LOS PUEBLOS INDIOS

Hablar de autonomía es adentrarnos en un tema muy complejo y dentro de la problemática indígena el asunto tiene muchas aristas. Los movimientos autonómicos de los últimos años han puesto el asunto en el centro de la discusión, lo que ha llevado a que se realicen foros de análisis. Durante muchos años, en los foros de discusión donde se trataban asuntos relacionados con los indios, éstos no participaban; pero ha ido cambiando con el paso del tiempo. Un claro ejemplo de ello han sido el I Encuentro Continental de los Pueblos Indios (1990), en Ecuador, el II Encuentro Continental de los Pueblos Indios (1991), en Guatemala, y el III Encuentro Continental de los Pueblos Indios (1992), en Nicaragua. Como resultado del primero, se emitió una declaración, en la cual en una parte expresan la autonomía de la siguiente manera:

Controlar nuestros respectivos territorios, incluyendo el control y manejo de todos los recursos naturales, del suelo, el subsuelo y el

²¹⁷ Miguel Alberto Bartolomé, 1997, p. 84

espacio aéreo, la defensa y conservación de la naturaleza [...], el equilibrio del ecosistema y la conservación de la vida; además, la constitución democrática de nuestros propios gobiernos (autogobierno)»²¹⁸.

En México, un dirigente indio explica lo que entiende por autonomía:

Es una de las diferentes formas que tienen los pueblos de ejercer su derecho a la libre determinación. Ello no implica entablar relaciones con otros gobiernos o estados de forma independiente y no debe confundirse autonomía con soberanía; de esta manera, queda claro que al reconocer la autonomía de los pueblos indios no existe el peligro del separatismo²¹⁹.

En las posturas aquí expresadas, podemos ver cambios profundos en sus peticiones, las cuales, en tiempos anteriores, se limitaban a ser de tipo social; pero ahora, aunque están aún presentes, aparecen otras que tienen que ver en la esfera de lo político y que, de aceptarse, tendrían repercusiones que afectarían el ámbito económico, político, social, ecológico: un cambio de rumbo en las relaciones entre pueblos indios y estado.

Si bien las perspectivas anteriores pretenden lograr cambios de forma y fondo en la vida nacional, ésta no la comparten, en su totalidad, los pueblos indios; ello es entendible por la esencia propia de la diversidad cultural y porque la situación política actual ha hecho emerger a los principales protagonistas, lo que posibilita la expresión y afirmación protagónica de las etnias, aflorando diversas posturas. De acuerdo con lo anterior, Díaz-Polanco aclara que es posible encontrar otra postura en torno a la autonomía: de tipo autárquico, con lo que se convierte en una más de las peticiones al gobierno; su objetivo es sólo el logro de bienestar social²²⁰.

²¹⁸ *Declaración de Quito*, emitida en el I Encuentro Continental de Pueblos Indios, citada en Héctor Díaz-Polanco, 1997, p. 17

²¹⁹ Cfr. Adelfo Regino, 2001, p. 3

²²⁰ Cfr. Héctor Díaz-Polanco, 1997, p. 16, nota 1

El movimiento autonómico cada vez está cobrando más fuerza; esto se debe a lo conflictivo de las relaciones que han predominado entre el estado y los pueblos indios, pues las políticas públicas no responden a las necesidades propias de esta parte de la sociedad. Los pueblos indios, al no obtener una respuesta satisfactoria donde se consideren sus especificidades, se lanzan a pedir el control de sus territorios; petición que lleva implícita la exigencia de que el otro (los no indios) reconozca sus formas originales de organización comunitaria para el aprovechamiento de los recursos naturales comprendidos dentro de sus límites, respetando y haciendo respetar el equilibrio del medio ambiente, y que se reconozcan sus formas particulares, las cuales marcan sus preceptos políticos y sociales. Todo ello en el entendido de que se reconocen como parte de la nación mexicana, cuya base cultural se finca, precisamente, en los pueblos indios con deberes y obligaciones, pero especificando que este trato jurídico igualitario ante la ley debe adecuarse para que en la vía de los hechos se tome en cuenta la pluriculturalidad de la nación.

RECUPERANDO ESPACIOS PARA EL DESPLIEGUE DE LA ETNICIDAD

Hablar de recuperación de espacios nos remite a los movimientos, silenciosos a veces, otras no, de los propios sujetos por escaparse de una lógica ajena a la propia y en la que al sentirse encerrados tratan de ganar, poco a poco, porciones de autonomía.

Entre los tzeltales de la región de las Cañadas se cuenta la manera en que poco a poco se fueron recuperando espacios donde manifestar la cultura. Cuando sus abuelos eran mozos, en las grandes fincas no había fiestas y sus reuniones eran clandestinas; éstas eran para orar y la oración era dirigida por las ancianas. La oración fungía como vínculo de los indígenas con su universo simbólico y les ayudaba a mantener la cohesión entre los miembros.

Por voluntad y sin cargo, la organizaban a escondidas; como nadie sabía hacer oración, sólo se le pedía por favor a una anciana, que sí sabía hacerla, que orara. Esta anciana sabía hacerlo, tal vez, porque sus padres se la habían enseñado desde mucho antes²²¹.

En la medida en que los indios fueron ganando espacios, tiempo después el finquero, cuya relación con ellos era sólo de trabajo, porque «en la finca nada más nos dedicamos a trabajar para poder comer»²²², tuvo que apoyar a los indígenas para que tuvieran una fiesta; así, vemos la manera en que se van abriendo espacios de autonomía, que se venían creando desde dentro en el ámbito familiar y de forma oculta. «Bueno, el patrón no se mete en cuestiones religiosas, él sólo trae al sacerdote para bautizar y ya; la fiesta les corresponde a los principales de la finca; ahí, únicamente van a gastar los capitanes, pues tienen que comprar puerco, ganado y los demás habitantes sólo van a comer»²²³.

Los mecanismos de control muchas veces avivan las formas de burlar, transgredir y reapropiarse de éstos, posibilitando encontrar el momento para reencontrarse con los suyos y su mundo simbólico.

AUTONOMÍA Y TERRITORIO

Hablar de territorio implica hacer referencia no sólo al espacio físico dedicado al cultivo de alimentos. Hablar de territorio es esto y más, es el referente de la comunidad, es el lugar necesario para la producción cultural, es la vinculación simbólica. Seguimos en esto a Bartolomé en el sentido de que la tierra es cultura en la medida en que ésta

²²¹ Entrevista con Alfredo Aguilar Ruiz, catequista y promotor de derechos humanos de la comunidad tzeltal de Betania (jul, 2000)

²²² *Ibid.*

²²³ Entrevista con Manuel Hernández Aguilar, catequista y promotor de derechos humanos de la comunidad tzeltal de Betania (jul, 2000)

ofrece el marco propicio para las relaciones productivas y para las simbólicas de una sociedad²²⁴.

La problemática indígena está ligada a la tierra. El reparto agrario, como consecuencia de la Revolución de 1910, abrió la posibilidad, esperada durante muchos años por los pueblos indios, para tener un pedazo de tierra donde vivir. Antes de la reforma al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se crearon 26 mil ejidos²²⁵. Uno de ellos fue Betania, comunidad tzeltal situada en el municipio de Ocosingo, en la selva Lacandona.

Los fundadores son tzeltales originarios de diferentes fincas y ranchos: La Martinica, Prado, Las Delicias, El Rosario Pacayal, Las Tazas, quienes no tenían tierra. Don Fernando, nativo de este último lugar, relata por qué salió de la finca donde vivía con su abuelo y su padre y la manera en la que se enteró de cómo tener acceso a un pedazo de tierra:

Aquí, en Las Tazas, vinimos a vivir un tiempo; compró un pedazo de tierra mi abuelito, el papá de mi papá. Ahí, crecí en el rancho; después de eso, yo no sabía que no tenía tierra, nada más veía que mi papá estaba trabajando la milpa, pero yo no sabía que no tenía tierra. Después de 15 años lo supe; entonces, algunos hermanos, los que empezaron a predicar la palabra de Dios, me preguntaron: «¿Dentro de más tiempo, dónde vas a trabajar?»; no tienes tierra. Bueno, sí teníamos el pedazo del abuelito, pero creemos que no nos va a servir y es muy necesario que se tenga un pedazo de tierra para trabajar²²⁶.

Para poder tener acceso a la tierra era necesario organizarse, pero la distancia entre fincas y ranchos de la región era grande; esto se presentaba como un obstáculo para la organización. A falta de vías de comunicación, los interesados aprovecharon las reuniones para cate-

²²⁴ Miguel Alberto Bartolomé, 1997, p. 87

²²⁵ Mario Ruiz Massieu, 1994, p. 220

²²⁶ Entrevista a don Fernando, Betania, ago, 1998

quistas, que con regularidad disponía la diócesis de San Cristóbal. Este espacio se aprovechó para platicar acerca de los terrenos y de las condiciones que el gobierno ponía para repartirles tierra. En este punto, cabe mencionar que cuando se habla de autonomía, ello no implica violentar disposiciones gubernamentales y, en este sentido, los pueblos indios se acoplaron a los mecanismos estipulados por las instituciones para alcanzar un objetivo.

«Desde un principio, cuando don Aurelio y mi papá, Silviano Aguilar, se organizaron, ellos pensaron: ese terreno vamos a solicitar y vamos a preguntar ¿cuántas personas pueden estar en un ejido?, pues no sabemos cuánta gente. A ellos les dijeron que se necesitan 30 o 40 personas para formar un ejido»²²⁷.

El territorio tzeltal de la selva Lacandona o las Cañadas es rico en recursos naturales, aunque vivir ahí es muy difícil. Su lejanía de los grandes centros de población y la falta de inversión pública en vías de comunicación ponen en evidencia la falta de efectividad de la política social federal y estatal. Ante este abandono, los tzeltales han creado la manera de atender los servicios que debería prestar el estado; por ejemplo, en el ejido Betania, se organizaron para hacer trabajo común y traer agua potable de un manantial que está a 6 km del lugar.

El logro alcanzado se coronó con una ceremonia, en la cual se plantó una cruz cerca del manantial. Dicha ceremonia refuerza los lazos que contribuyen a su identificación colectiva, y expresa el estado contemporáneo de su proceso de producción y reproducción simbólica. Cada año, el tres de mayo, se celebra una ceremonia en este lugar; de esta manera, la colectividad recuerda el trabajo de las generaciones anteriores. El ritual actualiza el pasado con el presente y lo proyecta hacia el futuro. Ésta es la forma de cómo un ritual conmemorativo apela al poder liberador de la memoria²²⁸.

²²⁷ Entrevista con Alfredo Aguilar, Betania, jul, 2000

²²⁸ Miguel Alberto Bartolomé, 1997, p. 109

LOS LÍMITES DE LA AUTONOMÍA DE HECHO

La autonomía practicada en la vida cotidiana es una autonomía de hecho. Es innegable que gracias a su práctica ha sido posible organizarse y tratar de cubrir los vacíos de la política pública. Un ejemplo de ello es la organización interna de la comunidad tzeltal de Betania (véase cuadro 1).

Cuadro 1
Organización en las fincas y ranchos en las Cañadas (en los años cuarenta)

<p>El finquero era el jefe y los mozos, sus hijos.</p> <p>El caporal vigilaba y coordinaba a los peones; estaba pendiente de que se cumplieran los órdenes del finquero.</p> <p>El jefe de cocina coordinaba a las mujeres que tenían que moler el nixtamal para hacer tortilla, la sal para el ganado; en fin, todo lo relacionado con la preparación de los alimentos en la finca o rancho.</p> <p>Los hombres principalmente se dedicaban a trabajar en la milpa, hacer panela. Silos jóvenes querían comer, tenían que cuidar el potrero, llevar hasta la milpa el pozol para los mozos cuidar a los puercos y acarrear agua.</p> <p>En un principio, no se hacían fiestas; tiempo después, ya empezaron y el encargado de organizarlas era el dueño de la finca. Cuando éste salía por un viaje largo o por vacaciones, los mozos ancianos quedaban con la libertad de organizar dichas celebraciones sobre todo el culto religioso, pues como en la finca no había iglesia el culto se llevaba a cabo en la casa de algún anciano.</p>
--

Fuente: elaboración propia con información de entrevistas hechas a Alfredo Aguilar Ruiz, catequista y promotor de derechos humanos en Betania (jul, 2000)

La organización en la finca o rancho responde a relaciones eminentemente paternalistas, cuyo margen de acción para la etnicidad es muy limitado. Una vez que los peones salen de la finca a formar un ejido el cambio es sustancial (cuadro 2).

En algunas comunidades de la selva, la falta de médicos trata de cubrirse con promotores de salud. Éstos son miembros de la propia comunidad y designados, durante una asamblea, para recibir instrucción en algún hospital de la región. Después del primero de enero de 1994, a la zona llegó la electricidad, sólo que ésta era para alimentar las instalaciones del cuartel militar de San Quintín. Los tzeltales del

Cuadro 2

Organización en el ejido Betania en las Cañadas (a partir de 1967)

El *tuunel* o prediácono²²⁹ trabaja en relación directa con los catequistas y el caporal. El caporal en la comunidad es considerado una comisión y una figura relevante dentro de la iglesia. Es la más antigua en el lugar²³⁰ y la componen:

- 1) un caporal (quien también es considerado presidente de la iglesia); 2) cuatro capitanes: dos que ya cuentan con el nombramiento y otros dos cuyo nombramiento se da después de un año de trabajo como suplentes; todos tienen que estar casados, porque su labor la desempeñan junto con sus esposas; y 3) dos madrecitas, que tienen que ser solteras y se encargan de todo lo necesario en la capilla: limpieza y el arreglo en general de la misma.

El caporal se coordina con el comisariado ejidal sobre todo para los asuntos religiosos de la comunidad²³¹. El caporal es una instancia intermedia entre la comunidad y el *tuunel* o prediácono.

Consejo de ancianos

En la actualidad, son cinco consejeros (no es fijo el número). Son portadores de la memoria de la comunidad, recuerdan la historia de los antepasados. Dan consejos y cuentan dónde está Dios. No es su edad cronológica lo que los hace ser considerados como ancianos sino su conciencia; ésta es sabiduría, conocimiento y capacidad de análisis. Reciben su investidura, porque se reconocen sus capacidades.

²²⁹ El *tuunel* o prediácono desempeña casi la misma función que el diácono en la iglesia católica. Ambos están capacitados para bautizar, dar la primera comunión, el sacramento del matrimonio, pero no pueden confirmar ni consagrar el vino ni la hostia, así como tampoco confesar. Su acto religioso no es considerado como misa, sino como paraliturgia. Tanto el diácono como el *tuunel* deben estar casados y con hijos, tener solvencia económica, mantenerse con sus propios medios para no vivir de los recursos de la iglesia y ser considerados buenos padres y esposos. Después de años de estudio, son ordenados por un obispo. Su vestimenta para los actos religiosos es una túnica blanca en el caso del diácono, o camisa blanca en el caso del *tuunel*; al igual que el cura, usan una estola. La diferencia estriba en que ésta no cae del cuello hacia los lados, sino que va de un hombro hacia la parte inferior del costado contrario y ahí se anuda o abrocha. En el campo y en la ciudad, estos dos servidores religiosos son de gran ayuda para la iglesia católica por la falta de curas; así se alivia un poco el problema. No hay estos personajes en todas las comunidades rurales, puesto que no es fácil cumplir con todos los requisitos.

²³⁰ Esta figura existía aun antes de que la comunidad fuera considerada ejido y era sólo un comité ejecutivo particular; así se les conoce a los asentamientos cuando recién llegan los primeros colonos a un lugar y apenas se les ha dado la primera dotación de terreno; en el asentamiento todavía no se han construido casas, apenas los primeros refugios o champitas, como se les conoce. En esta primera etapa de colonización, tampoco se cuenta con los papeles que los acreditan como dueños de la tierra; hasta que no se da la resolución presidencial, se considera como ejido (conversación con Alfredo Aguilar Ruiz, jul, 2000).

²³¹ Por ejemplo: fiesta del santo patrón y festejos religiosos en general. El caporal es una instancia intermedia entre la comunidad y el *tuunel* o prediácono. Las principales fiestas de la comunidad son, de acuerdo con el orden por ellos dado: San Antonio de Padua (patrón de la comunidad), el 17 de junio; nombramiento del prediácono o *tuunel* de la comunidad, el 8 de julio; y la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre.

Comisariado ejidal ²³²	Consejo de vigilancia	Agente municipal
Duración: 3 años	Duración: 3 años	Duración: 2 años
Integrantes: presidente, secretario y tesorero	Integrantes: presidente, secretario y tesorero	Integrantes: suplente, comandante, policías (4)
Principales acciones: controlar a la comunidad	Principales acciones: revisar los límites, vigilar que en los linderos nadie tumbe árboles y resolver problemas de la comunidad	Principales acciones: multar a los que tienen o causan problemas, limpiar las veredas del exceso de hierba y convocar a asamblea para trabajos comunales

Comités ²³³
Comité ganado (colectivo)
Integrantes: presidente, secretario y tesorero
Objetivo: estar al pendiente de las necesidades del ganado; como éste es de tipo extensivo sólo debe preocuparse por darle sal, de problemas relativos a la salud y del mantenimiento del potrero. También, se encarga de otorgar créditos, venta y marca. Tiene que contar el número de cabezas cada determinado tiempo por cuestiones de vigilancia y para cuidar que no se roben los animales, pues el potrero no está cerca del asentamiento urbano, aunque existe una casa cerca del potrero a la que llega a vivir una familia diferente cada 15 días; ésta lleva a cabo tareas exclusivas para cuidar el ganado y el potrero.
Hacia 1980, el potrero se dividió en dos: en uno, se guardan las cabezas de ganado de 34 ejidatarios (potrero 1) y en el otro, de 15 ejidatarios (potrero 2) ²³⁴ .
Comité ganado (iglesia)
Relacionado con la comisión del caporal. Este ganado es para cubrir algún gasto relacionado con la iglesia.

²³² Su nombramiento está registrado ante las autoridades del municipio y la SRA.

²³³ En la medida en que la comunidad soluciona sus necesidades básicas, van creándose otras. Así, para el año de 1999, se tenía pensado echar a andar un proyecto de riego auspiciado por el gobierno federal. En él, se tienen consideradas 10 ha, que entrarían en este sistema, en las que se podrían sembrar productos, como melón, jitomate, entre otros; también, se está trabajando para ver la manera de aprovechar la leche de su ganado. En la actualidad, no hay ordeña, porque no cuentan con medios para extracción ni transporte de la misma, pues el potrero queda muy retirado de la zona urbana. Si esto no se soluciona, les acarrearía más problemas que beneficios.

Las diferentes autoridades que constituyen la compleja organización se reúnen cada 15 días para saber cómo queremos caminar (entrevista a Leandro Aguilar [hijo], promotor de salud).

²³⁴ Al parecer, el desacuerdo se originó por la diferencia en el número de cabezas que cada uno de los ejidatarios guardaba en el potrero; entonces, lo que se vio fue un desequilibrio en el trabajo.

Comité ganado (mujeres)
Integrantes: presidenta, tesorera y secretaria Forma de trabajo: como las mujeres no van a trabajar al potrero, el conocimiento de lo que sus animales necesitan dependerá de los informes de los hombres que van al lugar; ellas sólo se encargan de buscar la medicina o juntar el dinero para comprarla, pues serán de nuevo los hombres quienes suministren y estén al pendiente de este ganado.
Comité tienda (mujeres)
Integrantes: presidenta, tesorera, secretaria y tenderas (4) Forma de trabajo: al igual que con el ganado, como las mujeres no salen de la comunidad para surtirse de los productos necesarios para la tienda, tienen que proveerse de lo necesario en la tienda comunitaria del lugar. La presidenta va asignando a qué mujer soltera y mayor de edad le toca ser tendera. Ésta administrará la tienda.
Comité panadería (mujeres)
Integrantes: presidenta, tesorera y secretaria Existe un horno de ladrillo, que construyeron los hombres. No se usa con frecuencia, porque no siempre se cuenta con la materia prima para la elaboración del pan.
Comité de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) ²³⁵
Duración de los nombramientos: 1 año Integrantes: presidente, secretario, tesorero y delegados (2) Objetivos: organizar reuniones y asambleas para tratar problemas de tipo económico (comercialización de productos) y político (conflicto militar en la zona)
Comité educación ²³⁶
Integrantes: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, 1º y 2º vocal y maestros comunitarios (6) —hijos de ejidatarios— Objetivo: organizar fiestas cívicas, evaluar a los maestros, ver asuntos relacionados con el mobiliario, mantener y/o construir la escuela, vigilar la conducta de los alumnos y arreglar problemas entre los estudiantes
Comité salud
Integrantes: presidente, secretario, tesorero, 1º vocal y promotores de salud (4: 2 hombres y 2 mujeres) Objetivo: recibir cursos de primeros auxilios en la cabecera municipal, estar al pendiente de las campañas de vacunación y vacunar a los miembros de la comunidad. Los encargados de este comité cuidan el espacio acondicionado como clínica, se coordinan y convocan para recibir los cursos sobre salud ²³⁷ .

²³⁵ A la fecha, esta comisión existe en pocas comunidades.

²³⁶ *Idem*

²³⁷ Este comité es el más reciente; surgió entre los años de 1983 y 1984. Algunos de los requisitos para tener el cargo son: saber leer y escribir en español.

Comité agua potable
<p>Integrantes: presidente, secretario, tesorero y vocales (1° y 2°)</p> <p>Objetivo: hacer posible que la comunidad tenga agua potable. Los integrantes de este comité son los únicos que pueden hacer las instalaciones necesarias para que a cada casa llegue el líquido (no se cobra una cuota por este trabajo). En todos los hogares, se cuenta con una llave, de la cual toman y distribuyen el recurso de acuerdo con sus necesidades: cocina, lavandería, aseo personal, baño.</p> <p>El comité limpia, cada mes, el tanque que recibe y distribuye el líquido, el cual es traído de un manantial u ojo de agua que está a 6 km de distancia del asentamiento humano o zona urbana. El comité le da mantenimiento al tanque, así como a la tubería y llaves de cada casa.</p> <p>Para la celebración del día de la Santa Cruz, el comité se coordina con el caporal para la festividad religiosa, que está estrechamente ligada con el agua.</p>
Comité de derechos humanos
<p>Nació en 1995 a raíz del conflicto militar en la zona. Tres miembros de la comunidad reciben instrucción sobre derechos humanos en el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada en la cabecera municipal. Se les instruye en el conocimiento de sus derechos humanos, así como en la forma de enfrentar y documentar un problema jurídico²³⁸.</p>
Comité luz eléctrica
<p>Integrantes: presidente, secretario, tesorero y vocal</p> <p>Objetivos: hacer las instalaciones necesarias en cada casa para tener luz eléctrica, recoger los recibos de luz, recolectar el dinero y pagar los consumos en las oficinas de la Compañía de Luz. Ésta paga el pasaje del encargado.</p>
Comité teléfono (instalado en 2000)
<p>Como en la comunidad sólo hay un teléfono, sólo se necesita un encargado que dé los recados recolecte entre los usuarios el costo de las llamadas y pague el recibo correspondiente.</p> <p>Fuente: elaboración propia con información de entrevistas en la comunidad tzeltal de Betania durante los años de 1998, 1999 y 2000</p>

lugar se organizaron para pedir que también llegara a sus comunidades este servicio; gracias a esto, en el ejido Betania, por ejemplo, ya se cuenta con una comisión encargada para hacer todas las instalaciones eléctricas en las casas.

El conflicto militar en la zona violentó la vida cotidiana de las comunidades. Al no saber la forma de enfrentarse al hecho, los tzeltales se unieron para solucionar el problema. En asambleas, se eligieron comisiones para ir a la cabecera municipal, Ocosingo, donde en el

²³⁸ Nace en 1995, a raíz del conflicto armado en la zona del primero de enero de 1994. Al igual que los promotores de salud, los de derechos humanos deben saber leer y escribir.

Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada las asesoran en esa materia y les imparten cursos para poder enfrentarse a esa situación. Betania, por ejemplo, cuenta con sus promotores de derechos humanos, quienes, dicho sea de paso, también son catequistas.

Los cursos han ayudado a los tzeltales a enfrentar el problema de la militarización y a conocer sus derechos como ciudadanos mexicanos. A la par de lo anterior, cuando empezó a organizarse la guerrilla en el lugar y ésta empezó a reclutar milicianos, hubo quienes apoyaron este hecho y también quienes no, lo que llevó a una división intraétnica; sin embargo, en algunas comunidades, la identidad étnica logró diluir las diferencias, permitiendo que aflorara la solidaridad hacia el EZLN, dándole asesoría en materia de derechos humanos o algún otro trámite que tenga que hacer ante las instancias del gobierno estatal, porque como bien lo dice Alfredo:

Nosotros no estamos con ellos, porque no entendimos bien cuál es la meta que llevan. Nos dicen que Zapata luchó, eso sí lo entendemos, pero no alcanzamos a entender cómo se van a hacer las cosas y quién va a ser el dirigente. Entonces, esperamos respuesta; pasó y pasó el tiempo hasta que llegó el 94. Ahora (julio de 2000), estamos más ligados a ellos. Como nosotros tomamos cursos de derechos humanos, nos llevamos bien hasta ahora con ellos; vienen y nos preguntan cómo resolver algún problema o cómo hacer alguna solicitud y ya ahorita, como somos hermanos, para qué nos vamos a enojar, pues seguimos manteniendo la organización.

La exposición de este punto muestra la forma en que los tzeltales buscan y crean espacios para desplegar su etnicidad: democracia directa cuando se trata de elegir comisiones para tomar algún curso que les ayude a tener acceso al beneficio social y para nombrar comisión de derechos humanos; solidaridad para sus hermanos, aunque no comulguen con sus mecanismos de acción. No obstante, pese a

todo este esfuerzo, la autonomía de hecho tiene sus límites. Las condiciones de vida han cambiado desde que llegaron por primera vez a la zona cuando don Aurelio sólo vio montaña: «Vi la selva; no hay camino; no hay nada. Aquí, vive el jaguar, la víbora venenosa y todavía existe la nauyaca; cuando se limpia el potrero, salen como 18 o 20, pero el tigre ya no, ya se alejó, no le gustó que haya gente y se subió al cerro»²³⁹.

Aun en la actualidad, para poder vivir en una comunidad, no es suficiente ganar espacios para la autonomía. Una forma de alcanzar una solución es reconocer su autonomía en la Constitución para que ésa se reconozca por derecho; de lo contrario, si se continúa en esta situación, alcanzar una solución puede ser una quimera, sólo así se entiende que una autoridad de una de las comunidades con más cohesión en la zona de la selva piense que:

La comunidad está jodida por el tiempo que no llovió; el maíz está muy escaso; es donde yo veo que hay muchas dificultades en la familia. En la comunidad, el agua que tomamos, las escuelas, los salones, aunque tenemos, no están en buenas condiciones; los caminos no están en buenas condiciones, aunque hemos querido platicar con la presidencia municipal, hasta el momento no se ha podido²⁴⁰.

CERRANDO ESPACIOS A LA AUTONOMÍA

Como lo señalamos en párrafos anteriores, la autonomía que se practica en las comunidades tiene sus límites, pues no es suficiente para lograr salir de la situación el límite de la sobrevivencia que padecen muchos pueblos indios. Además de lo anterior, su autonomía no tiene reconocimiento legal y la Constitución, con la reforma al artículo 27,

²³⁹ Entrevista con Aurelio Aguilar, catequista y fundador de la comunidad tzeltal de Betania (jul. 1998)

²⁴⁰ Entrevista a Manuel Hernández Aguilar

pretende cerrar los espacios autonómicos alcanzados durante siglos por los pueblos indios.

Dentro del marco de las reformas al artículo 27 constitucional, realizado durante el mandato de Carlos Salinas de Gortari, existe un punto que lleva a pensar que el estado pretende, antes que reconocer la autonomía de los pueblos indios por derecho, minar los espacios autonómicos alcanzados por los pueblos indios. Los puntos a los que me refiero son los que estipulan:

Se eleva a rango constitucional el reconocimiento y la protección del ejido y la comunidad, dejando en manos de los campesinos la responsabilidad y las decisiones de su manejo; no obstante, el estado seguirá asumiendo su responsabilidad en la protección de ejidatarios y comuneros. Se le da al campesino la libertad de decidir en condiciones adecuadas el destino de su parcela, fortaleciendo la vida comunitaria y precisando los derechos de ejidatarios y comuneros mediante el respeto a sus decisiones en materia de aprovechamiento de los recursos naturales disponibles²⁴¹.

La restitución de la libertad a los campesinos para decidir el destino de su parcela. Esto es un asunto muy importante, porque ello implicará la posibilidad de vender la tierra a gente extraña a la comunidad. Si bien es cierto que, dada la organización interna de las propias comunidades, éstas cerrarán filas en caso de que se presente esa posibilidad, ¿quién asegura que en un momento de desesperación un indígena ejidatario no venda su tierra a alguien de fuera que cuente con el dinero en efectivo que le ayude a solucionar su urgencia?

En la comunidad tzeltal de Betania, cada ejidatario tiene, por lo menos, una cabeza de ganado, misma que es un ahorro. En caso de ser necesario, la vende. Más o menos una res cuesta 4 mil pesos, pero si se tiene algún enfermo de gravedad, el cual requiera traslado inmediato y abandonar las Cañadas por avioneta, ésta le costará entre 2,500 y 3,500 pesos —obvio es decir que el enfermo no viajará

²⁴¹ Cfr. Mario Ruiz Massieu, 1994, p. 199-200

solo—, a lo que habrá que agregar la cuenta del hospital; entonces, ¿de dónde sacará el ejidatario el dinero necesario para afrontar su urgencia?

Esta problemática plantea la posibilidad de que, a la larga, la cohesión lograda por la identidad étnica se debilite. Otro problema es que la concepción de la tierra empiece a transformarse y la tierra, de gran importancia para el despliegue de la cultura y la subsistencia, pueda pasar a ser una mercancía.

Lo anterior nos hace pensar en lo que Díaz-Polanco denomina etnofagia. Sólo así se entiende que, por un lado, se reconozca la pluriculturalidad del país (art. 4) y, por otro, se reforme un artículo, cuyo factor principal es la tenencia de la tierra y los indios no aparezcan por ningún lado (art. 27). Esto se debe a que los gobiernos latinoamericanos ven con preocupación que la articulación de los pueblos indios cobra cada vez más fuerza y sus exigencias políticas tienden a afectar las bases del sistema y a inversionistas foráneos interesados en el campo mexicano, si crean las condiciones idóneas para la inversión. De esta manera, los gobiernos en América Latina «ensayan iniciativas que en apariencia son contradictorias: por una parte, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter pluricultural de la sociedad y, por otro, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Es lo que puede llamarse estrategia del indigenismo etnófago»²⁴².

REFLEXIÓN FINAL

Muchos estigmas se han colocado sobre los pueblos indios: se repite, sin sustento alguno, que lo indio simboliza atraso e inamovilidad. El movimiento por el reconocimiento de la autonomía nos da una muestra totalmente contraria, que hace que por fin se derrumbe ese mito

²⁴² Héctor Díaz-Polanco, 1997, p. 18

estigmatizador y se reconozca que existe una movilización de verdadera modernidad.

Si sólo nos conformamos con disfrutar la autonomía de hecho, corremos el peligro de que el estado quiera recortárnosla. Sin embargo, si llega a instituirse la autonomía en el ordenamiento constitucional, estaríamos hablando, entonces, de un régimen político-jurídico acordado y no concedido²⁴³.

El inicio de la época moderna principia cuando el ciudadano deja de ser un súbdito al que se le ordena qué hacer y qué pensar. Qué mejor ejemplo de modernidad que dejar atrás esa actitud de espera, y pasar a ser sujetos sociales que participen en la toma de decisiones.

La democracia es uno de los pilares del mundo moderno. Ser congruentes con los derechos y obligaciones para restaurar el equilibrio entre las relaciones estado-pueblos indios es muestra de cambio y de movimiento para dejar atrás la necesidad de la integración como única vía posible para solucionar el compromiso histórico con esa porción de la sociedad mexicana. En la medida en que a los pueblos indios se les niega el reconocimiento de autonomía en la Constitución (el que parece dar muestras de inamovilidad es el estado), se seguirá postergando la solución a un problema que inició hace más de 500 años.

Lograr lo anterior no será fácil, pues se requerirán cambios de forma y fondo en las relaciones estado —sociedad nacional— y pueblos indios: que éstos sean considerados como sujetos sociales con capacidad de participar en la toma de decisiones, abandonar, de una vez por todas, el indigenismo que los considera menores de edad y realizar una reforma educativa por medio de la cual empiece una verdadera interrelación de la sociedad, para que así como los pueblos indios deberán conocer la cultura nacional, también la llamada sociedad nacional tendrá que conocer la base cultural que la sostiene y aprender las culturas que constituyen parte de la nación.

²⁴³ Adelfo Regino, 2001, p. 3

BIBLIOGRAFÍA

- BONFIL BATALLA, G., *Pensar nuestra cultura*, 3ª reimp., Editorial Alianza, México, 1996
- DÍAZ-POLANCO, H., *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI Editores, México, 1997
- GONZÁLEZ GALVÁN, Jorge A., «La condición jurídica del indio», en Mario Melgar Adalid et al., *La rebelión en Chiapas y el derecho*, UNAM, 1994
- Leyes y Códigos de México, Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 123ª ed., Porrúa, México, 1998
- REINA, L., «Raíces y fuerza de la autonomía indígena», en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/ Porrúa, México, 2000
- REGINO, A., «Las razones de la iniciativa», *Masiosare*, 18 mar, 2001
- RUIZ MASSIEU, M., «Régimen agrario y reformas al artículo 27 constitucional», en Mario Melgar Adalid et al., *La rebelión en Chiapas y el derecho*, UNAM, México
- SERRANO MIGALLÓN, F., «Anexión de Chiapas a la federación mexicana», en Mario Melgar Adalid et al., *La rebelión en Chiapas y el derecho*, UNAM, México, 1994

LA REFORMA DEL EJIDO EN MÉXICO, EL ACCESO A LA TIERRA Y SU IMPACTO EN LA ORGANIZACIÓN SOCIAL

BENJAMÍN HERNÁNDEZ C.

1. LAS REFORMAS AL ARTÍCULO 27 Y LA LEY AGRARIA

Como es conocido, en el artículo 27 de la Constitución de 1917 se fincaron las bases de la reforma agraria con el fraccionamiento de los latifundios y el impulso de la pequeña propiedad, la dotación y el acceso a la tierra para los núcleos de población²⁴⁴ y con la restitución de los bienes enajenados o cedidos por las comunidades y pueblos a lo largo del porfiriato.

Empero las principales características de la tenencia de la tierra ejidal se van a configurar en la década siguiente. En 1921, se estableció el concepto de que la parcela ejidal es indivisible por herencia y se prohíbe rentarla o transferirla, así como alquilar pastos y montes, concepto que se perfeccionó en la Ley Reglamentaria sobre Reparto de Tierras Ejidales de 1925, mientras que por decreto de ese mismo año se prohibió la celebración de contratos de arrendamiento, aparcería y de cualquier acto jurídico que tienda a la explotación indirecta o por terceros de los terrenos ejidales y comunales, incorporándose estos preceptos en las leyes de ejidos de 1927 y 1929.

Asimismo, en esta etapa se plantearon propuestas sobre la superficie mínima de dotación, pero por lo general quedaron muy lejos de cubrir las necesidades del ejidatario y su familia, prevaleciendo el criterio de una extensión de 10 há de riego o 20 de temporal, super-

²⁴⁴ Entidades con personalidad jurídica y patrimonio propio

ficie muy inferior a la de la pequeña propiedad, cuyo límite serían 100 há de riego o humedad o sus equivalentes en otras clases de tierras.

Inmersa en las vicisitudes políticas nacidas de los conflictos sociales en el campo y de las pugnas entre las fuerzas del nuevo régimen, la reforma agraria quedó sujeta a una serie de obstáculos, como la supresión del procedimiento de dotación provisional (1916-1920), la imposición a los ejidatarios del compromiso de pagar las parcelas (1919-1920) y la suspensión recurrente o la discrecionalidad en la aplicación de las leyes de ejidos hasta principios de los años 30, lográndose sólo una paulatina estabilidad con los Códigos Agrarios, formulados a partir de 1934.

En la Ley Federal de Reforma Agraria de 1971, que sustituyó al Código Agrario de 1942, se mantuvo la concepción patrimonial sobre el ejido, delineada a lo largo de los años 20, y se reafirmó el carácter intransmisible y no negociable de los derechos agrarios. En consecuencia, las tierras cultivables, como objeto de adjudicación individual entre los miembros del ejido, en ningún momento podrían perder su calidad «de ser propiedad del núcleo de población ejidal», quedando prohibida la celebración de contratos de arrendamiento, aparcería y de cualquier acto jurídico que pretendiera la «explotación indirecta o por terceros de los terrenos ejidales y comunales», excluyéndose también el empleo de trabajo asalariado, excepto en los casos señalados por la misma Ley. Asimismo, se prohibía «el acaparamiento de unidades de dotación por una persona», así como la adjudicación de derechos a quienes ya dispusieran de parcela o unidad de dotación, siendo tal acaparamiento causa de la pérdida de derechos agrarios²⁴⁵; prácticas que, sin embargo, como se menciona más adelante, surgieron, de manera informal, desde los primeros tiempos del reparto agrario.

²⁴⁵ En rigor, el término derechos agrarios comprende los «certificados y títulos de derechos agrarios». El título implica, de manera expresa, la superficie, colindancia y número de la parcela adjudicada, mientras que el certificado se define como un documento transitorio que garantiza el disfrute de una parcela.

Con las reformas de 1992 al artículo 27, se abandona esta concepción patrimonial de la tenencia de la tierra ejidal, al cancelarse el compromiso estatal de distribución de tierras y legitimar la enajenación y las transacciones en torno a los derechos agrarios.

En particular, las reformas implicaron la supresión del derecho de los núcleos de población a la dotación de tierras y aguas²⁴⁶ (quedando por resolverse los casos de rezago agrario), el debilitamiento de la vía de restitución, la legalización de las operaciones de enajenación, renta y aparcería de tierras ejidales, así como la opción al dominio pleno y la privatización, la eliminación de algunas instancias de autoridad estatal superpuestas a la organización ejidal, como las comisiones agrarias mixtas, y la legalización de la propiedad de la tierra por sociedades mercantiles por acciones.

En cuanto a la Ley Agraria²⁴⁷, ésta reglamenta las atribuciones de las autoridades agrarias, las transacciones sobre uso y usufructo de la parcela (renta, aparcería, asociación, etc.) y la enajenación de derechos agrarios, que en términos de la Ley sólo puede realizarse entre ejidatarios o vecindados del mismo núcleo de la población. Asimismo, establece las condiciones del usufructo, como garantía crediticia²⁴⁸, y del acceso al dominio pleno²⁴⁹ y a la propiedad privada, así como la constitución de sociedades mercantiles por acciones, creándose organismos como la Procuraduría Agraria y los Tribunales Agrarios para participar, junto con la Secretaría de la Reforma Agraria y el Registro Agrario Nacional, en la aplicación e instrumentación del marco legal.

Como instrumento central de las reformas, en 1993 surgió el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede). Hasta entonces, se estimaba que el

²⁴⁶ Sólo se mantiene el procedimiento de restitución

²⁴⁷ Que sustituye a la Ley Federal de Reforma Agraria de 1971

²⁴⁸ En caso de incumplimiento de la obligación garantizada, el acreedor, por resolución del tribunal agrario, podrá hacer efectiva las garantías de las tierras hasta por el plazo pactado, a cuyo vencimiento volverá el usufructo al núcleo de la población ejidal o al ejidatario, según sea el caso. Artículo 46, Ley Agraria

²⁴⁹ Con derecho a enajenarse a terceros que no sean ejidatarios ni vecindados.

número de ejidos con alguna forma de certificación de derechos agrarios se aproximaba a 600 en todo el país²⁵⁰. Con este Programa, el proceso de certificación, de acuerdo con la Procuraduría Agraria, ha concluido en 22,101 ejidos hasta principios del año en curso. Es decir, que aún están por certificar cerca de 8 mil ejidos y comunidades.

De acuerdo con la Ley, se consideran tierras formalmente parceladas las que han sido asignadas, de manera individual, a los ejidatarios mediante resolución agraria administrativa y/o jurisdiccional o por decisión de asamblea ejidal. El propósito de la certificación es el de lograr una mayor eficiencia en el control «de la tenencia de la tierra y la seguridad documental», aspectos que se consideran esenciales para celebrar, con libertad, contratos de asociación, transmisión, renta, aparcería o mediería, así como para obtener el dominio pleno y la privatización, previa autorización de la asamblea de los ejidatarios. Ninguna persona puede adjudicarse más del 5% de las tierras de un ejido, ni exceder los límites de la pequeña propiedad.

2. DERECHOS AGRARIOS Y ACCESO INDIRECTO A LA TIERRA

A pesar del marco jurídico patrimonial, desde las primeras décadas del reparto agrario, se estimaba que las transacciones ilegales con tierras ejidales tenían una extensión importante a través de la enajenación y de la llamada explotación indirecta, tendencia que se atribuía a la mala calidad de las tierras entregadas, cuyos bajos rendimientos no garantizaban la subsistencia del usufructuario, y a la falta de recursos para el cultivo.

Análisis sobre la cuestión del campo a fines de los años veinte señalaban como problemas centrales del ejido la insuficiencia y la mala calidad de las tierras dotadas en la medida en que de las de 9.5

²⁵⁰ Steven E. Hendrix, 1994

há de la parcela promedio, la mayor parte era de agostadero²⁵¹ y temporal, significando sólo cerca de 3 há de labor²⁵². Aun bajo el supuesto de que estas últimas hubieran sido de buen temporal y tomando como referencia el cultivo de maíz, el ingreso obtenido habría significado un peso diario, apenas suficiente para sobrevivir y prácticamente igual al salario medio nacional de los jornaleros del campo. Durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, mejoró la calidad de la tierra repartida a los ejidatarios, pero a la vuelta de algunos años, sobre todo en los casos del ejido colectivo, que nunca pretendieron alentar los gobiernos posteriores, se difundió también la enajenación y la renta de parcelas, práctica que parece intensificarse a partir de los años 60²⁵³. En un estudio²⁵⁴ sobre el ejido, emprendido en la segunda mitad de esa década en ocho regiones del país, se afirma que «el fenómeno de arrendamiento, aparcería y enajenación de tierras de labor aparece con mucha frecuencia y con una tendencia creciente», estimándose un porcentaje de arrendamiento de entre el 8% y el 55% de las tierras de los ejidos estudiados; como principales causas de este fenómeno están la falta de ahorro, insuficiencia o retiro del crédito por cartera vencida, mejores oportunidades de empleo fuera del ejido y simplemente falta de iniciativa.

Las prácticas de carácter informal en torno a los mercados de tierras sólo se registran a partir del *vi Censo Agrícola Ganadero* de 1981 en lo que se refiere al acceso por derechos indirectos. De acuerdo con éste, la superficie ejidal rentada, prestada y en aparcería representaba cerca de 500 mil há, cantidad que se incrementa a 700 mil há 10 años después, según el *vii Censo*, equivalentes al 2.1% de las tierras ejidales parceladas en el nivel nacional²⁵⁵. En particular, el arrendamiento crece al 16.4% anual y el préstamo al 8.7%, mientras que la aparcería declina en 78 mil hectáreas.

²⁵¹ Superficie destinada para estancia del ganado y, generalmente, de temporal.

²⁵² F. González Casanova, 1929, p. 471

²⁵³ Moisés T. de la Peña, 1964, p. 374 y s.

²⁵⁴ Sergio Reyes Osorio *et al.*, 1974, p. 972

²⁵⁵ Cálculo con base en el *vii Censo Agrícola Ganadero*, resumen nacional, cuadro 4, p. 22

Después del *vii Censo Agrícola Ganadero*, en el estudio de la Sarh-Cepal (1994) sobre una muestra de 275 ejidos, se encontró que de 1990 a 1994 el número de ejidatarios no propietarios que rentan tierras pasó del 1.2 al 3% del total; el de aparceros, del 0.6 al 1.1 y los que usufructúan tierras en préstamo pasaron del 1% al 2.4%. Sin embargo, la superficie involucrada en este tipo de transacciones permanece, relativamente, estable.

De acuerdo con la interpretación de Alain de Janvry en un estudio colectivo para la Universidad de California²⁵⁶, también se encuentra una tendencia al crecimiento de los derechos indirectos sobre la tierra. En 1990, el 4% del total de las explotaciones agrícolas ejidales²⁵⁷ era rentado o prestado, cifra que se incrementó al 5.3% en 1994. Asimismo, según el autor, en dicho periodo, los ejidatarios que al mismo tiempo disponían de tierras privadas habrían pasado del 2.5% al 4.8%, particularmente en el estrato de parcelas de 18 o más hectáreas.

En otra línea de investigación sobre núcleos ejidales, el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) considera que a principios de 1997 la renta de tierras era practicada en el 27.3% de los ejidos; la mediería, en el 19.6%, y la aparcería, en el 11.4%²⁵⁸.

Finalmente y en función de las acciones de asesoría de la Procuraduría Agraria y de la notificación de enajenaciones al Registro Agrario Nacional (RAN), se registran 3,927 y 3,642 contratos o convenios recibidos y concluidos hasta 1996, respectivamente, en relación con los artículos 45, 46 y 79 de la Ley Agraria, es decir, sobre operaciones de asociación, garantía de usufructo, arrendamiento y aparcería. Para el año de 1997, este tipo de convenios y contratos ascendieron a 1,891.

²⁵⁶ Alain de Janvry *et al.*, 1997, p. 37 y 39

²⁵⁷ Alrededor de 115 mil si se calcula dicho 4% sobre el total de 2.8 millones de unidades de producción ejidales censadas en 1991.

²⁵⁸ Sector Agrario, 1997, vol. II, p. 156

2.1 Arreglos indirectos y tendencias en el nivel estatal

Siguiendo los criterios censales, las acciones de asesoría jurídica de la Procuraduría Agraria y las notificaciones al RAN, es posible cuantificar las tendencias de las transacciones con tierras ejidales en las entidades más representativas de este proceso, sin perder de vista que antes de las reformas de 1992 su existencia no está documentada o registrada, de manera plena, y que, aun bajo la Ley Agraria vigente, en la medida en que sólo en el caso de la enajenación de parcelas debe notificarse a la autoridad (RAN), queda al margen la mayoría de las acciones sobre derechos indirectos, sustentadas sólo en el acuerdo de las partes y fuera de la injerencia de registro o conocimiento oficial.

Respecto a lo último, según el *Censo Agrícola y Ganadero* de 1991, como se observa en el cuadro siguiente, 10 estados concentraban la mitad o más de la superficie ejidal bajo cada una de las tres categorías de «derechos indirectos». Considerando los grupos de superficie media, en el caso de los estados con mayor participación en el arrendamiento de tierras —con excepción de Guerrero—, muestran una proporción de unidades económicas rentadas de más de 5 há, superior a la media nacional. Este mismo tipo de predios se encuentra, también, por encima de la media del 68% y el 79%, respectivamente, en el caso de las tierras prestadas en Jalisco,

Cuadro 1

Superficie ejidal rentada en préstamo y aparcería (1991). Principales entidades (miles de há)

Renta		Chihuahua		Jalisco		Sinaloa		Sonora		Guerrero	
Total há	%	há	%	há	%	há	%	há	%	há	%
336.3	100	54.8	16.3	35.2	10.4	29.6	8.8	23.9	7.1	21.5	6.4
Préstamo		Jalisco		Guerrero		Chihuahua		Durango		Veracruz	
Total há	%	há	%	há	%	há	%	há	%	há	%
189.7	100	22.1	11.6	20.7	10.9	19.8	10.4	18.8	9.9	12.2	6.3
Aparcería		Durango		Zacatecas		Guanajuato		Chihuahua		Michoacán	
Total há	%	há	%	há	%	há	%	há	%	há	%
180.3	100	34.7	19.2	25.8	14.3	14.7	8.1	13.3	7.3	11.2	6.2

Fuente: elaboración propia con base en el VII Censo Agrícola Ganadero, resumen general, t.1, cuadro 4, 1994

Chihuahua y Durango y, en el caso de la aparcería para Chihuahua, Durango y Zacatecas.

Se puede considerar, así, que las operaciones bajo derechos indirectos involucraban, de manera predominante, a unidades mayores a 5 há, correspondiéndoles el 77.5% de la superficie total, pero con la característica de que pesan, en gran medida, algunos de los estados (Chihuahua, Durango, Sinaloa, Sonora) con mayor importancia en este tipo de transacciones y que, en conjunto, representan un tercio de las tierras en posesión indirecta, es decir, el 39% de las tierras del grupo de más de 5 há y el 37.5% de las tierras ejidales rentadas. En conjunto, dentro de cada categoría de derechos indirectos, las tenencias mayores a 5 há superaban la media nacional en los casos de la renta y aparcería, siendo inferiores sólo en el renglón de préstamo. Como contrapartida, el porcentaje de tierras prestadas de hasta 5 há estaba muy por encima de la media del país del 22.5%.

Tres años más tarde, a principios de 1997, en el total de ejidos y comunidades del país, se detectaban operaciones de renta de tierras en el 27%; de mediería, en el 19%, y de aparcería, en el 11%. En particular, destaca la frecuencia de tierras rentadas en los núcleos ejidales de Nayarit, Baja California, Morelos, Sinaloa y Tamaulipas; en aparcería, los de Zacatecas, Aguascalientes, Querétaro, Guanajuato y Durango; en la mediería, los de Aguascalientes, Puebla, Zacatecas, México y Querétaro.

Desde el punto de vista de la metodología utilizada por el Consejo Nacional de Población para evaluar el problema de la marginación (1993), los estados del primer grupo, en los que es más importante la frecuencia de tierras rentadas, se clasifican en los grados medio (Sinaloa y Nayarit), bajo (Morelos y Tamaulipas) y muy bajo (Baja California) de marginación, mientras que los estados con predominio de la aparcería y mediería, con la excepción de Aguascalientes y México (de bajo nivel de marginación), se consideran entidades de alta (Zacatecas, Durango, Querétaro y Guanajuato) y muy alta marginalidad (Puebla).

Es decir que, como se ha sostenido, por lo general, uno de los factores a considerar en los arreglos de aparcería y mediería está dado por un relativo atraso económico y social en comparación con el entorno más dinámico de la renta de tierras.

Respecto a la Procuraduría Agraria, hasta 1996 había intervenido en el nivel nacional en la recepción y conclusión de 3,927 y 3,642 contratos o convenios, respectivamente, en relación con los artículos 45, 46 y 79 de la Ley Agraria, es decir, sobre operaciones de asociación, garantía de usufructo, arrendamiento y aparcería, de las que se puede suponer en función de la frecuencia con que aparecen en las formas de asociación productiva de los núcleos ejidales que éstas dos últimas representaron la mayor parte. Del total antes mencionado, incluyendo al DF, 10 estados concentraban el 72.4% de los contratos y convenios concluidos, de los que sólo Chihuahua representaba más del 30%. Durante 1997, de acuerdo con esta misma fuente, el total de este tipo de intervenciones ascendió a 1,891 en todo el país.

3. EL MERCADO EJIDAL DE VENTA DE TIERRAS

De acuerdo con el censo de 1991, la enajenación informal de derechos parcelarios se refleja en la superficie ejidal bajo el concepto de «otra forma» de tenencia de la tierra y se refiere a la cesión o posesión. En este aspecto, se trataría de 268 mil há, de las cuales el 95% correspondería a unidades económicas mayores a 5 hectáreas.

Por estados, las mayores extensiones se encontraban en Chihuahua con 98 mil há, Guerrero con 40,833, Sinaloa con 23,233, Veracruz con 13,310 y Nuevo León con 10,243.

Como se mencionó en el primer apartado, la enajenación de derechos parcelarios sólo se admite entre ejidatarios y vecindados del mismo núcleo de población, mientras que la concesión del uso y usufructo de las parcelas y, desde luego, las transacciones con tierras en

dominio pleno quedan abiertas al juego de la oferta y la demanda. Es decir, por lo menos, de acuerdo con la Ley Agraria, se mantienen restricciones a la participación del mejor postor en la enajenación de derechos agrarios, por lo que se definen, de manera formal, un mercado ejidal restringido y otro abierto.

Sin embargo, en la práctica, surge una contradicción entre la letra del artículo 80 de la Ley Agraria, que pretende preservar las tierras enajenadas en manos de ejidatarios y vecindados del mismo núcleo ejidal, y una realidad en la que el mercado se impone a través de transacciones con sujetos externos de carácter encubierto (cesión «gratuita») o informal. La importancia de estas prácticas es evidente en el ámbito regional, aunque en el nivel estadístico, en la medida en que se da por supuesto el procedimiento de enajenación en términos del artículo 80 de la Ley Agraria, no se ofrece un registro claramente diferenciado de las adquisiciones de derechos agrarios por sujetos externos a los ejidos ni bajo la figura de cesión «gratuita».

En este sentido, hasta 1996, se habían recibido 8,634 contratos y convenios «conforme a los artículos 80 y 84 de la Ley Agraria», de los cuales se concluyeron 7,709. Como se desprende del cuadro siguiente, el 71% de los asuntos concluidos se concentraba en 10 de los 31 estados del país (sin incluir al DF), destacando Durango (12.2%), Puebla (10%), Veracruz (9.4%), Zacatecas (8.4%) y Chihuahua (7%).

Durante 1997, la asesoría sobre este tipo de contratos ascendió a 9,047, lo que manifiesta una tendencia acelerada a su incremento, aunque ciertamente poco significativa en relación con el total de 2.4 millones de parcelas certificadas por el Procede.

Finalmente, el rubro de poseionarios o poseedores de tierras ejidales aún no regularizados se calculaba en 115 mil sujetos con 295 mil há de los ocho millones de tierras parceladas certificadas por el Procede hasta enero de 1997. Es decir, que estas cifras correspondían a una cuarta parte de la superficie parcelada considerada por el *Censo Agrícola y Ganadero* de 1991.

Cuadro 2

Contratos y convenios de enajenación de parcelas ejidales y en dominio pleno conforme a los artículos 80 y 84 de la Ley Agraria, 1994-1996

	Recibidos	Concluidos	En trámite
Nacional	8,634	7,709	613
Durango	1,032	944	53
Puebla	835	778	40
Veracruz	817	727	68
Zacatecas	665	650	9
Chihuahua	627	540	71
Chiapas	512	390	76
Oaxaca	451	437	1
Tamaulipas	400	324	53
Sinaloa	388	371	15
Aguascalientes	319	311	1
Subtotal	6,046	5,472	387

Fuente: elaboración propia con base en la Dirección de Informática y la Procuraduría Agraria

4. DOMINIO PLENO Y TÍTULOS DE PROPIEDAD

Como se mencionó, la estructura de la tenencia de la tierra, planteada en el artículo 27 de la Constitución, se sustentó en el reconocimiento de la propiedad privada y la de los pueblos, constituida en ejidal y comunal. En el momento de las reformas de 1992, la superficie clasificada en el primer tipo de tenencia sumaba 71.6 millones de há y la ejidal y comunal 85.1 millones, divididos en 30.2 millones de há de tierras parceladas y 54.8 millones de uso común. En este contexto, la privatización de la tierra ejidal es la opción más novedosa de la legislación vigente. Como punto de partida para su consecución, en caso de no existir un parcelamiento formal, el ejido debe llevar a cabo el procedimiento de delimitación, destino y asignación de tierras al interior del núcleo a que se refiere el artículo 56 de la Ley Agraria a través del Procede.

Después de adoptar el acuerdo correspondiente por la asamblea, los ejidatarios interesados pueden, en el momento que lo decidan,

asumir el dominio pleno sobre sus parcelas, en cuyo caso solicitarán al Registro Agrario Nacional dar de baja la inscripción de sus certificados parcelarios, expedir el título de propiedad respectivo e inscribirlo en el registro público de la propiedad de la localidad.

«A partir de la cancelación de la inscripción correspondiente en el RAN, las tierras dejarán de ser ejidales, y quedarán sujetas a las disposiciones del derecho común» (Código Civil).

La adopción del dominio pleno sobre las parcelas no implica cambio alguno en la naturaleza jurídica de las demás tierras ejidales (de asentamiento humano, uso común y otras parcelas) ni alteración del régimen legal, estatutario o de organización del ejido.

El ejidatario que haya adquirido el dominio pleno sobre su parcela sigue siendo miembro del núcleo de población agrario, a menos que no conserve derechos sobre otra parcela ejidal o sobre tierras de uso común; de ser así, el comisariado ejidal debe notificar la separación del ejidatario al RAN.

En los casos de primera enajenación de parcelas sobre las que se haya adquirido el dominio pleno, dentro de un plazo de 30 días, se gozará de derecho del tanto, es decir, tendrán preferencia para comprarlas los familiares del vendedor, las personas que hayan trabajado dichas parcelas por más de un año, los ejidatarios, los vecindados y el núcleo de población agrario ejidal, en ese orden. Este derecho del tanto deberá ser ejercido por los interesados dentro del término de 30 días naturales contados a partir de la notificación, a cuyo vencimiento caducará. Si no se hiciera la notificación correspondiente, la venta podrá ser anulada.

La primera enajenación de parcelas, sobre las que se haya dado el dominio pleno a personas ajenas al núcleo de población agrario, se considera libre del pago de impuestos o de derechos federales por el enajenante, y deberá hacerse cuando menos al precio de referencia que establezca la Comisión de Avalúos de Bienes Nacionales o cualquier institución de crédito. De acuerdo con el RAN, entre 1993 y febrero de 1997, se registraron un total de 419 acuerdos de asam-

blea sobre dominio pleno, que dieron lugar a la solicitud de 18,822 títulos individuales de propiedad sobre 189,606 há, equivalentes al 2.4% de la superficie parcelada certificada.

De los 419 ejidos con acuerdos de dominio pleno, sólo en 36 se solicitaron títulos para todas las parcelas, mientras que desde el punto de vista de los sujetos sólo en 44 ejidos la totalidad de ejidatarios optaron por titular, cuando menos, una parcela. Del total de ejidatarios reconocidos, sólo 11,672, es decir, algo más de la tercera parte (35.7%), habían promovido o solicitado títulos de propiedad, cantidad muy poco significativa frente a los 842 mil ejidatarios incluidos por el Procede en todo el país.

Para enero de 2001, el dominio pleno sumaba 1,083 expedientes concluidos, con 2.2 millones de há autorizadas para 63,010 ejidatarios, los cuales habían hecho efectivos 43 mil títulos sobre 425 mil hectáreas.

5. FACTORES SOCIOECONÓMICOS DE LOS MERCADOS DE TIERRAS

El análisis de los mercados de tierras tiene como principal objetivo, además de las transacciones indirectas y directas que permiten el acceso a la tierra, la caracterización de los sujetos que participan en ellos. Por esto, es necesario considerar factores sociales y económicos, que condicionan el radio de acción y las posibilidades individuales para realizar dichas transacciones: 1) la estructura de la tenencia de la tierra; 2) el ingreso de las familias rurales; y 3) el acceso al crédito y financiamiento.

1. Cabe señalar, como punto de partida, que del total de unidades económicas ejidales censadas en 1991, como se observa en el cuadro siguiente, más de la mitad eran menores de 5 hectáreas.

El 36% de dichas unidades disponía de 5 a 20 há; el 4%, de 20 a 50 há y el 1.3%, de más de 50 hectáreas. Por otro lado, la mitad de

Cuadro 3
Número y superficie de unidades económicas
ejidales por rangos de há

Rango	Número	Superficie
0-2	891,344	1'106,413
2-5	789,629	2'874,071
5-20	1'028,536	10'844,144
20-50	117,229	3'506,170
50-100	21,436	1'496,909
100-1,000	13,723	3'378,158
1,000- 2,500	618	959,469
+ de 2,500	709	9'392,189
total	2'863,224	33'557,525

Fuente: *Censo Agrícola Ganadero, 1991*, México

los ejidatarios contaba con predios de hasta 5 há, más de una cuarta parte disponía de extensiones de entre 5 y 10 há y un décimo del total detentaba entre 10 y 15 hectáreas, es decir, más del 75% de los ejidatarios disponía de una superficie igual o menor de 10 há (Procede).

Considerando estos estratos o rangos de las parcelas bajo el criterio utilizado por Schejtman (Cepal, 1982), que define como unidades excedentarias a las que disponen de más de 12 há (que tienen el potencial necesario para generar un excedente por encima de las necesidades de reproducción simple)²⁵⁹, se podría considerar como tales sólo a los niveles con más de 10 há o un 24% de los ejidatarios.

2. Respecto al ingreso, de acuerdo con una encuesta de familias ejidales de 1994²⁶⁰, como se observa en el cuadro siguiente, cerca del 56% de las familias percibía hasta el doble del salario mínimo promedio anual (\$5,040 x 2), el 37%, hasta el triple y sólo el 7% disponía de más de cinco veces dicho salario.

Por otra parte, comparando este 24% de familias con las estimaciones del INEGI (1992) sobre el ingreso de los tres deciles superiores de las familias rurales, dicho porcentaje correspondía con un ingreso

²⁵⁹ Cepal, *op. cit.* p. 109

²⁶⁰ Alain de Janvry *et al.*, *op. cit.* p. 174

Cuadro 4
Ingreso familiar ejidal, 1994

Rango- superficie de las parcelas	Familias %	Ingreso anual (pesos)
	100.00	13,090.00
I. < 2 há	21.40	8,338.00
II. 2-5 há	34.40	10,442.00
III. 5-10 há	20.10	14,400.00
IV. 10-18 há	17.00	16,062.00
V. ≥ 18 há	7.10	29,301.00

Fuente: Alain de Janvry *et al.*, 1997

superior al triple del salario mínimo, nivel que, en términos generales, caracterizaría a los rangos de ejidatarios excedentarios²⁶¹.

3. Finalmente, considerando el acceso al crédito de la banca de desarrollo como un factor importante en las expectativas o intención de adquirir tierras, se puede observar que, entre 1990 y 1994, el monto real de financiamiento, luego de caer más del 50% respecto a 1988, permanece prácticamente estancado, mientras que a partir de 1992, con la reestructuración de la cartera vencida²⁶², el número de ejidatarios habilitados por el Banco Nacional de Crédito Rural se reduce, de manera drástica, de más de un millón a 180 mil, clasificados como productores de bajos ingresos, pero «con potencial productivo»²⁶³. A lo anterior habría que agregar la completa ausencia de programas de financiamiento para los posibles beneficiarios del derecho de tanto, aludido, con formalidad, por la Ley dentro del procedimiento de venta de parcelas.

En función de las tendencias anteriores, es decir, del potencial de excedente determinado por la superficie de las unidades económicas que detentan la mayor parte de los ejidatarios, de la distribución

²⁶¹ A. de Janvry, *op. cit.* p. 174

²⁶² Reprogramación del pago de la deuda contraída por los ejidatarios y cancelación del crédito para la gran mayoría, considerada insolvente.

²⁶³ Banrural, informe 1994, p. 45

del ingreso y de la restricción del crédito, se puede considerar que más del 75% de las familias ejidales se encuentra excluido o muy limitado para participar en las transacciones monetarias implicadas en el acceso directo o indirecto de la tierra, quedando para la mayoría de estos sectores sólo las formas menos onerosas de aparcería y préstamo de tierras que no signifiquen un desembolso monetario por el uso de la tierra; para el polo de mayores ingresos, están las ofertas de enajenación y renta, que requieren de cierta capacidad de ahorro y capital de trabajo. Sin embargo, aun en estos sectores con posibilidades de adquirir tierras, habría un amplio estrato que sólo puede acceder a fracciones reducidas o partes de parcelas.

Esta polarización es inherente al proceso de centralización e involucra aspectos cualitativos, pero lo que interesa señalar aquí es su expresión cuantitativa en términos de un universo de adquirentes y de las superficies de tierras. En este sentido, la estructura de la tenencia de la tierra a cargo de los posesionarios puede ilustrar dicha tendencia, dado que se les reconoce como una categoría irregular de poseedores de parcelas adquiridas en operaciones informales de compra-venta, pero aceptables como ejidatarios por las asambleas ejidales.

Del total de posesionarios reconocidos hasta enero de 1997 (115,123), el 91% se ubicó en el rango de hasta 5 há, y disponía del 46.4% de la superficie total (295,082 há), lo que significó una parcela promedio de 1.3 há, es decir, de acuerdo con el estudio de la Cepal mencionado, correspondería al nivel de campesinos de infrasubsistencia. El 5% se encontraba en el rango de subsistencia con una parcela media de 8 há, el 1.5% contaba con un promedio de 13 há, que podríamos definir como estacionario, y el 2.1% era excedentario con 15 y más de 50 há, el 29.4% de la superficie y con un promedio de 35 há por posesionario. Sin embargo, considerando los niveles de 30 y más de 50 há, el promedio de la parcela era de 66.3 hectáreas. Finalmente, en el rango de más de 50 há, 275 sujetos o el 0.24% del total disponía de un promedio de 112.5 hectáreas.

De acuerdo con lo anterior, el nivel de infrasubsistencia, que tiene el mayor peso en cuanto a la superficie controlada, conformaría el sector más importante en la adquisición de tierras, mientras que el nivel de excedentarios se ubica en el segundo lugar. Sin embargo, considerando la superficie de las parcelas promedio, factor que determina en alto grado las opciones y resultados de los subsistemas de producción agropecuarios, es evidente que los campesinos excedentarios se encuentran en el primer plano.

6. ESTRUCTURA Y DINÁMICA DEL ACCESO A LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

Dentro del mercado de tierras ejidales, es necesario distinguir dos niveles: el de su extensión potencial, que se deriva de las condiciones socioeconómicas ya señaladas y de una estructura en la que dicho mercado no constituye la única vía de acceso a la tierra, y el nivel que tiene que ver con la estimación de las tierras enajenadas dentro de los estratos de superficie y la dinámica de este proceso a partir de algunas consideraciones sobre la economía de las unidades de infrasubsistencia y, fundamentalmente, en torno a la expansión y acumulación de los estratos de campesinos excedentarios, sean o no ejidatarios, su desarrollo en productores empresariales o capitalistas locales y sus requerimientos de tierras.

Sobre el primer nivel que señalamos, se cuenta con información general para el periodo transcurrido desde 1992. En ella, se aprecia que la vía del mercado se mantiene como una forma secundaria si se compara con la importancia de las modalidades de acceso a la tierra por medio de la acción agraria, cesión y herencia familiar y adjudicación y acuerdos de asamblea, estimándose en un 12.2% del total, como se observa en el cuadro siguiente.

Es decir que del total de sujetos con tierra, ejidatarios y poseesionarios cubiertos por el Procede hasta marzo de 2000

Cuadro 5
Acceso a la tierra, marzo de 2000

	Acción agraria	Cesión		Herencia		Adjudicación	Acuerdo de asamblea	Compra
		Familiar	Cónyuge	Familiar	Cónyuge			
Promedio nacional	17.8 %	18.8%	1.2%	21.3%	5.1%	8.1%	15.5%	12.2%

Fuente: Arreglo con base en la información agraria nacional y la Procuraduría Agraria (may, 2001)

(1'878,200 sujetos), alrededor de 230 mil se clasificaron como compradores. Sin embargo, estados como Michoacán, Tabasco, Quintana Roo, Jalisco, Campeche, Querétaro y Chiapas se encontraban muy por encima de dicha media.

Estas cifras deben tomarse con reserva, pues pueden implicar compras informales anteriores a 1992 y, además, muy probablemente están subestimadas en la medida en que los rubros de cesión, adjudicación y acuerdos de asamblea pueden ocultar operaciones de compra-venta. En todo caso, no parece que los vínculos familiares, que en conjunto representan el 46% del acceso a la tierra, ni mucho menos el viejo marco institucional de la acción agraria original, cuyos criterios sobre la superficie de dotación influyeron ciertamente en el proceso de estratificación, hayan contribuido o contribuyan, de manera «autónoma», en la centralización de las parcelas.

Más aún, en el caso del acceso a la tierra por vínculos familiares, se ha coincidido en señalar su importancia como factor en la subdivisión extrema de la tenencia de la tierra ejidal, cosa que no puede explicarse al margen de los procedimientos de adjudicación y de los acuerdos de asamblea, pero sólo éstos últimos han debido seguirse para ventilar, resolver o legitimar los arreglos más o menos informales en ausencia de certificación de compra-venta de parcelas.

Sin embargo, más allá de estos indicadores sobre las formas jurídicas de acceso a la tierra, subsiste el problema esencial de aclarar, con mayor amplitud, el papel económico de los estratos polares en

este proceso, es decir, de los campesinos de infrasubsistencia y de los segmentos excedentarios.

Éstos aparecen como elementos contrapuestos, representativos de las tendencias a la dispersión y a la centralización de la tierra ejidal, pero, como se muestra en una serie de estudios de caso, ambos se reproducen en función de un entorno capitalista crecientemente complejo y contradictorio. Para los sectores de infrasubsistencia, esto se refleja, ciertamente, en una mayor difusión y ampliación de las actividades alternativas para la obtención de ingresos extraparcenarios o no agropecuarios que, al coadyuvar a la manutención familiar, se traducen en la preservación del entorno comunitario, pero sin romper con el cerco de la pobreza y las formas menos remuneradoras del trabajo asalariado. En este contexto, se encuentra que si bien la superficie de la parcela ejidal tiende a reducirse en el largo plazo, es fuerte la resistencia a la subdivisión rasa, optándose, más bien, por la entrega final a un sucesor. Es decir, que las actividades alternativas y la migración familiar funcionan como amortiguador de la tendencia a la fragmentación de la parcela ejidal.

Como contrapartida, en los ámbitos locales, los estratos de campesinos excedentarios se ubican y obtienen la mayor parte de su ingreso en las actividades agrícolas y pecuarias más atractivas del entorno, asumiendo, en mayor o menor grado, la comercialización del producto, pero también se benefician del manejo de servicios conexos, como la renta y el flete de su maquinaria y vehículos de carga, y, sobre todo, de la intermediación comercial propiamente dicha. Representan la culminación de un largo proceso de diferenciación social al interior del ejido y, en la medida en que se reproducen sobre una base de actividades agrícola-ganaderas, han necesitado desde siempre incrementar la superficie controlada, como resultado y condición de sus ritmos de acumulación. Su autonomía relativa del capital agroindustrial y comercial constituye una condición necesaria para su propio desarrollo y capacidad de expansión. Es decir que (de

otra manera) de sujetarse, completamente, a los ciclos del capital agroindustrial o comercial más complejos de carácter regional, nacional o extranjero se ven constreñidos a la reducción del excedente, apropiado en la esfera de la intermediación comercial, y, en consecuencia, al nivel normal o medio de apropiación de excedente de los simples productores.

Por esto, una característica esencial de estos círculos radica en su capacidad de comercializar el producto propio y especular en la compra-venta, primordialmente en los mercados urbanos municipales y regionales, pero a diferencia de los comerciantes propiamente dichos se mantienen vinculados a la producción, y definen la adquisición de tierras o la renta de parcelas en función de las modalidades de la producción agropecuaria más compatibles con la expectativa de ganancia.

Sin embargo, como segmentos agrocomerciales, sólo pueden medrar en el ámbito local-regional, en tanto no irrumpen formas más concentradas del capital, esto es, que en realidad dichos segmentos se adhieran a los intersticios o huecos que dejan los capitales agroindustrial y comercial por una serie de circunstancias, como el bajo volumen de producción local, la calidad y la localización del lugar, etcétera.

Más allá de los ámbitos locales, el entorno económico general no parece ofrecer cambios promisorios en los subsistemas productivos, acordes con una mayor capitalización y rentabilidad, en los que los ejidatarios excedentarios han incursionado ya desde tiempo atrás, como en las hortalizas, frutales y forrajes, y cuya expansión más reciente se registra, sobre todo, en los productos de exportación, mientras que áreas de la actividad pecuaria otrora atractivas, como la producción de bovinos para carne, se han deteriorado. Asimismo, la mayor apertura a la acción y la presencia de los capitales agroindustrial y comercial más concentrados tienden a reducir a los agentes agrocomerciales locales a simples productores y proveedores

de materias primas y bienes comerciables, cancelando su acceso a la esfera de la intermediación, como fuente de acumulación.

Empero, estas circunstancias sólo inciden de manera desigual y en el largo plazo, por lo que se puede considerar que la demanda de tierras de estos círculos tenderá a mantenerse como factor autónomo del proceso de centralización ejidal, lo que no significa, evidentemente, que esta tendencia deje de presentar fases de estancamiento o retroceso, ligadas al entorno económico sectorial en sus distintos niveles, y que, eventualmente, pueda deteriorar a una buena parte de estos ejidatarios excedentarios, como lo muestra la pasada crisis de carteras vencidas en el campo. En todo caso, lo que importa tener claro es que la fuerza de esta tendencia puede evaluarse, de manera distinta, si se caracteriza como un proceso inicial o ya maduro, es decir, si se ve la apertura jurídica como el punto de partida del proceso de diferenciación social, al interior del ejido, o como su culminación.

En la medida en que se considere como un resultado y dentro de un marco sectorial de bajo crecimiento, es probable que el proceso de centralización de la tierra a cargo de los segmentos excedentarios se aproxime a la tendencia que ilustra el rubro de poseionarios. Extrapolando esta tendencia al total de compradores de tierras reconocidos a principios de 2000, significaría que sobre 230 mil sujetos con 590 mil há en total, sólo el 2.1% (o algo más de 4,800 ejidatarios) con una superficie media de 35 há habría adquirido 168 mil há desde 1992 a un ritmo anual promedio de 21 mil hectáreas.

7. LA LEY AGRARIA EN LA ORGANIZACIÓN EJIDAL

En términos generales, la Ley Agraria ha permitido el fortalecimiento del radio de acción del ejidatario individual a costa del debilitamiento de la organización social, eliminando las restricciones jurídicas y sociales

que trababan las transacciones con la tierra, así como las instancias burocráticas tradicionales que ejercían el control sobre aspectos esenciales de la organización social y las controversias agrarias. Formalmente, se erige a la asamblea general del ejido en una instancia con mayor autonomía y capacidad de decisión, pero sujeta a los tribunales agrarios en última instancia sobre cuestiones de tenencia de la tierra. Asimismo, se reduce la capacidad jurídica del comisariado ejidal para representar y contratar con terceros a nombre del ejido, sobre todo en el ámbito del crédito y la comercialización, aspectos que constituían un factor esencial de la actividad económica ejidal y de la gestión del campo, donde ocupaban un lugar central las instituciones de crédito oficial y de planificación agropecuaria, particularmente Banrural y la SARH (posteriormente denominada Sagar y Sagarpa), gestión que, junto con la regulación de la tenencia de la tierra, le daba sentido a la organización social como correa de transmisión de la política estatal.

La Ley Agraria no contempla el desarrollo de la organización económica del ejido y éste pierde dos puntos de cohesión fundamentales: la gestión económica y la regulación de la tenencia de la tierra parcelada, quedando sólo el de la regulación de las tierras comunales y la problemática del núcleo urbano que, se supone, será crecientemente administrada por las juntas de pobladores²⁶⁴. En esta perspectiva, la estructura ejidal tiende a disgregarse y a convertirse en un organismo accesorio y marginal respecto a la vida económica y a adecuarse para dar mayor fluidez al proceso de diferenciación social.

Evidentemente, en la concepción que anima la misma Ley Agraria se da una respuesta implícita a estas expectativas. Al prescribirse como límite de la propiedad ejidal individual el 5% de la superficie parcelada o la extensión equivalente de la pequeña propiedad, se considera

²⁶⁴ Reunión de ejidatarios y vecindados con facultades para proponer comisiones y gestionar la atención de las autoridades municipales para necesidades de servicios sociales, urbanos y de vivienda.

al mercado y a la apertura a la enajenación de tierras como el factor determinante de la centralización parcelaria, pues las superficies acotadas para la constitución de sociedades mercantiles en realidad se refieren a distintos múltiplos de dicha superficie individual.

Asimismo, y precisamente porque es aquí donde radica la coherencia de la Ley con los intereses de los agentes económicos más capitalizados del entorno ejidal, no se limita la superficie ni el número de parcelas que puedan sumarse en diferentes ejidos, simple y sencillamente porque la lógica de la expansión agropecuario-comercial de estos círculos puede y debe operar en el nivel regional, buscando las mejores tierras de cada localidad.

En el extremo, la organización ejidal puede darse por terminada en el momento en que la asamblea lo determine, previo dictamen de la Procuraduría Agraria, asignándose, entonces, las tierras en dominio pleno (artículos 23 y 29 de la Ley Agraria) o por el camino inverso, es decir, al adoptarse el dominio pleno por la totalidad de los integrantes y promover la disolución del ejido.

En términos generales, esta visión se refleja en el debilitamiento de la capacidad de gestoría de los órganos de representación y decisión ejidales, capacidad que, desde el punto de vista económico, se restringe cada vez más, dada la desarticulación o ausencia de mediación entre la organización social y los mecanismos y programas económicos del estado neoliberal, que tiende a tratar de manera directa con «el productor» o con grupos de producción.

El fortalecimiento de la asamblea, como instancia máxima de decisión, así como los cambios orientados a desarrollar la democracia interna de la organización social tienen como contrapartida un marco más estrecho de acción y de ejecución para los ejidatarios. No es casual ni tampoco irrelevante que al mismo tiempo que la Ley Agraria proclama a la asamblea como instancia vital del ejido disponga que ésta se debe reunir por lo menos cada seis meses, a diferencia del plazo contemplado en la ley anterior: una asamblea mensual.

En este sentido, las asambleas de asignación parcelaria constituyen el primero y el último acto de autonomía de los núcleos ejidales, pues al mismo tiempo que ejercen la capacidad para adjudicar la tierra a sus integrantes con la certificación prescribe su injerencia en el destino que cada ejidatario decida dar a sus tierras en los derechos indirectos e directos, pues se consideran como actos de particulares en los que ni la asamblea ni el comisariado ejidal tienen injerencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIAN, P.R., *et al.*, *Mercado y políticas de tierras*, Unicamp, Brasil, 1996
- CARTON DE GRAMMONT, Hubert, *et al.*, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 1996
- FAO, *Mercado de tierras en México*, Roma, 1995
- FLORES, A., *Dinámicas agrarias y modos de coordinación*, estudio de caso, tesis, 1996
- GONZÁLES CASANOVA, F., «El radicalismo de las leyes agrarias y su aplicación», *Revista Mexicana de Economía*, núm. 4, jun, 1929
- HENDRIX, S., *Innovaciones a la legislación agraria en América Latina*, ABID, Bolivia, 1994
- JARAMILLO, C., *El mercado rural de tierras en América Latina: hacia una nueva estrategia*, University of Maryland, 1997
- JANVRY, Alain de, *et al.*, *México's Second Agrarian Reform*, University of California-San Diego, 1997
- MELMED-SANJAK, J., *La reforma agraria y la política de mercados de tierras en Centro América*, University of Albany, 1997
- PEÑA, Moisés de la, «El pueblo y su tierra. Mito y realidad de la reforma agraria en México», *Cuadernos Americanos*, México, 1964
- REYES OSORIO, Sergio, *et al.*, *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, FCE, México, 1974
- RNIU, *Globalización y reestructuración territorial*, UAM-X/RNIU, México, 1999
- Sector Agrario, *Información agraria básica*, SRA, México, may, 2001
- _____, *La transformación agraria*, SRA, t. 2, México, 1997

LA LUCHA POR LA TERRITORIALIDAD
DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS
FRENTE A LA NUEVA REFORMA AGRARIA

ROSARIA ÁNGELA PISA²⁶⁵

Si bien la reforma agraria canceló las protecciones constitucionales ejidales relacionadas con la enajenación de tierras, no pudo efectuar lo mismo para los terrenos comunales. De acuerdo con la nueva Ley Agraria, los terrenos comunales permanecen «inalienables, imprescriptibles e inembargables, salvo que se aporten a una sociedad en términos del artículo 100 de esa Ley ...» (art. 99, III). Los terrenos comunales, que también han sido llamados «bienes comunales», corresponden a los territorios indígenas o a las comunidades integradas al sector social agrario. El gobierno reconoció a estas comunidades por medio de dos procedimientos principales dentro de la política agraria (1915-1991): la restitución para las comunidades despojadas de su propiedad históricamente y el reconocimiento para las comunidades que guardan el estado comunal. Además de ser «bienes comunales», estas entidades territoriales también han sido llamadas comunidades agrarias y, en la actualidad, el gobierno las denomina comunidades. En todos los casos, estamos hablando de comunidades indígenas dotadas de tierras protegidas bajo la Constitución y la Ley Agraria vigente, aunque el término de «comunidad indígena» se utiliza en rara ocasión.

En este estudio, utilizaré los términos de «comunidad indígena» o «propiedad indígena» para referirme a una entidad territorial y no a un

²⁶⁵ Programa de Desarrollo Internacional, Universidad Clark

entorno sociocultural. Una comunidad indígena, concebida como un bien comunal, es un territorio o propiedad que se distingue de otras propiedades, como la ejidal y la privada. La comunidad indígena existe, en forma material, con límites propios; no es una entidad abstracta sólo fundamentada por medio de la continuidad de una presencia de grupos y culturas indígenas; es un territorio agrario dotado de características específicas que incluyen, pero no se limitan a su estado inalienable. La reforma agraria de 1992 liberó al ejido de su identidad inalienable, permitiendo una variedad de traspasos de la tierra, incluyendo la privatización. En ese entonces, y en virtud de las protecciones constitucionales existentes, las propiedades indígenas no podían tratarse sumariamente como ejidos; el gobierno necesitaba desarrollar una estrategia diferente para estos territorios.

REGULARIZACIÓN DE LA TENENCIA DE LA TIERRA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Dentro de la legislación vigente, el gobierno no puede transformar el estado jurídico de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas. Aun sin contar con un mandato legal, en 1994, el gobierno inició pláticas internas acerca de la identidad actual de las comunidades indígenas dentro del marco de la reforma agraria. Para contrarrestar el carácter inalienable de las propiedades indígenas, el gobierno desarrolló un programa para promover la conversión de comunidades indígenas selectas en ejidos mediante la aplicación del artículo 104, que establece: «las comunidades que requieran adoptar el régimen ejidal podrán hacerlo a través de su asamblea». Una vez convertidas en ejidos, fue su razonamiento, las comunidades indígenas podrían participar en el programa de regularización del Procede y optar por privatizar sus tierras.

La legalidad del esfuerzo gubernamental de promover la conversión de comunidades indígenas y sus tierras en ejidos y eventualmente

en propiedad privada es dudosa y políticamente discutible. Los artículos 4 y 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, ambos reformados en 1992, y la Convención 169 de la OIT, adoptada en 1989 y ratificada por el senado mexicano en 1990, protegen la tierra y cultura indígenas: artículo 27, sección VII: «La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas» y artículo 4: «La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada, originalmente, en sus pueblos indígenas, y la ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del estado».

Convención 169 de la OIT: «Los pueblos indígenas tienen derecho a decidir sus propias prioridades en relación con el proceso de desarrollo, según éste afecte sus vidas, creencias, instituciones, bienestar espiritual y las tierras que ocupan y utilizan de cualquier forma».

Las directrices legales arriba mencionadas reconocen la diversidad cultural, autodeterminación, integridad territorial y prácticas de administración de recursos de los indígenas. Aunque la Constitución por lo general reconoce estas garantías, éstas no tienen una legalidad específica y carecen de reglamentación. Los grupos indígenas, como los que son representados por el Congreso Nacional Indígena (CNI), demandan que sus derechos, determinados por ellos mismos, y particularmente aquéllos delineados por los Acuerdos de San Andrés sean integrados, por completo, al lenguaje de la Constitución.

A la fecha, el gobierno ha rehusado adoptar, con plenitud, el tono y espíritu de dichos Acuerdos firmados en conjunto con el EZLN en 1996. Mientras que reconoce la necesidad y la oportunidad de un proyecto de ley indígena, hasta ahora se ha negado a negociar acerca de las principales demandas indígenas: las de integridad territorial, autonomía y autodeterminación. Tomando en cuenta la ausencia de un proyecto de ley indígena «auténtico», la relación del gobierno con las comunidades indígenas se forma a partir de la ambigüedad de la legislación actual y es

precisamente la falta de claridad legal la que permite que el gobierno imponga un reto ante la identidad indígena de estas comunidades.

Anticipando que la mayoría de las comunidades indígenas no se convertirían «voluntariamente» en ejidos, el gobierno escogió interpretar las prácticas dentro de las comunidades indígenas como prácticas ejidales, abriendo, de esta forma, el camino hacia su regularización por medio del Procede. Fundamentalmente, el gobierno no vio ningún impedimento a la regularización, ya que por costumbre la mayoría de las comunidades indígenas divide la tierra individualmente y la trabaja como ejidos. Para persuadir a las comunidades indígenas de que la regularización las beneficiaría, el gobierno ofreció la ayuda del Procede, como mecanismo para obtener la seguridad sobre la tenencia individual y comunitaria de la tierra, como lo hizo para los ejidos. Sin embargo, el gobierno ofrece el Procede, sin antes discutir el tema de la tierra y el movimiento hacia la privatización. En última instancia, el gobierno tiene la intención de disolver las restricciones legales vigentes de la privatización de los terrenos comunales.

Si analizamos las leyes nacionales e internacionales, el gobierno introdujo la regularización de las comunidades indígenas en 1994. Debido a la falta de un reglamento legítimo, el programa fue suspendido en 1995 y puesto en vigor de nuevo en 1997. Por el llamado del Instituto Nacional Indigenista (INI) y de algunas agencias agrarias, como la Procuraduría Agraria (PA) y el Registro Agrario Nacional (RAN), se llevaron a cabo reuniones para determinar el destino de las comunidades indígenas que forman parte del sector agrario. Un fax entre el RAN y una delegación de la PA, fechado el 6 de junio de 1994, dice así: «Por instrucciones del c. procurador agrario, dr. Arturo Warman Gryj, se plantea la necesidad de incorporar en el programa Procede a los casos excepcionales de comunidades agrarias que han venido funcionando de manera semejante a un ejido a fin de incluirlas, de manera casuística y específica, en el Programa».

Esta correspondencia interna entre las dos agencias agrarias introduce el plan gubernamental de tratar «casos excepcionales» de las comunidades indígenas como si fueran ejidos. El oficio fue acompañado por un documento titulado «Las comunidades en el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos», el cual proporciona lineamientos generales para determinar cuáles comunidades deberían ser consideradas como «casos excepcionales». Primero, este documento enumera las leyes que protegen la integridad de las comunidades indígenas, enunciando, inequívocamente, que estas comunidades no están sujetas al Procede. En segunda instancia, separa a las comunidades indígenas de las demás, como si éstas tuvieran una identidad distintiva absoluta. También, menciona que no toda comunidad demuestra rasgos culturales, organización interna y patrones de uso de tierras, asociados con una identidad indígena, por lo que sólo algunas comunidades califican como comunidades indígenas:

Existen comunidades que no tienen el carácter de indígenas y, para los efectos de esta exposición, las denominaremos comunidades agrarias. En éstas, sus integrantes no pertenecen a grupos indígenas, aunque debemos señalar que pudiesen tener integrados indígenas; sus usos y costumbres son heterogéneos y sus miembros no se encuentran ligados, como comunidad, por raíces de identidad de tipo indígena, ya sea entre sí o respecto a la tierra (PA, 1994c: 1-2).

El comunicado argumenta que se puede hacer una distinción clara entre una comunidad indígena y una rural con base en la presencia o ausencia de características identificadas por el gobierno. Un marcador clave de la identidad indígena es cuando un grupo indígena unificado y que no haya sido comprometido por influencias extranjeras ocupa un territorio particular. Y es la presencia de un grupo indígena lo que califica a la tierra como tierra indígena, o sea, es precisamente la composición social de una comunidad la que convierte a la tierra en

indígena. La tierra o territorio no es indígena por su propio mérito o como un tipo de propiedad. Por el contrario, su identidad indígena depende de la población que la ocupe.

Aunque esto sea peculiar, la perspectiva gubernamental ha sido respaldada por la nueva Ley Agraria. Subrayando la importancia de la identidad indígena, definida estrictamente por la afiliación a un grupo étnico, el artículo 106 de la Ley Agraria establece: «Las tierras que corresponden a los grupos indígenas deben ser protegidas por las autoridades en los términos de la ley que reglamente el artículo 4 y el segundo párrafo de la fracción VII del artículo 27 constitucionales».

En vez de referirse a las «comunidades indígenas», el artículo 106 usa el término «grupos indígenas». Si se toma literalmente, la nueva Ley Agraria sólo protege la tierra habitada por grupos indígenas en lugar de los territorios denominados comunidades indígenas o bienes comunales. Esta terminología permite al gobierno retar la identidad de una comunidad, al deshacerse del problema de la territorialidad. La comunidad, territorialmente hablando, no es indígena, sino que es la población, que puede o no residir ahí en determinado momento, la que determina su identidad. Además, no existe una ley que reglamente el artículo 4 de la Constitución, artículo que reconoce la composición pluricultural de la población mexicana. En consecuencia, mientras el gobierno no establezca tal ley, las definiciones de «grupo indígena» y «comunidad indígena» permanecerán siendo ambiguas y, por lo tanto, vulnerables a la manipulación.

Razonando que sólo esas comunidades clasificadas como indígenas quedan bajo la protección constitucional, el gobierno estableció un criterio, en 1994, para distinguir entre las comunidades indígenas y las no indígenas. El documento de trabajo «Consideraciones para la regularización de las tierras comunales, propuesta operativa», muestra el interés gubernamental por retar el derecho a la identidad indígena y, por lo tanto, a los derechos territoriales indígenas. El documento contiene las bases para categorizar las comunidades como indígenas

o no indígenas. Principalmente, las comunidades indígenas deberán mostrar los siguientes rasgos: conservar la propia lengua y cultura indígenas, ser las más incomunicadas y de difícil acceso, tener participación social por lo general solidaria, equitativa y de gran respeto por la tierra, practicar una agricultura de autoconsumo y tener la manufactura artesanal, la medicina artesanal y la religión tradicional, como la mayordomía (p. 2-3). Las comunidades no indígenas, a su vez, se caracterizan porque han perdido gran parte de sus raíces culturales, no conservan su lengua madre (excepto algunos ancianos), se encuentran menos distantes de ciudades o centros urbanos, venden su fuerza de trabajo por temporadas, asimilan formas de organización de la cultura occidental, siguen manteniendo la agricultura de autoconsumo, pero utilizando, en algunos casos, insumos comerciales, generan un fuerte movimiento migratorio, tienen pérdida de trabajo colectivo, funcionan como ejido en el uso y usufructo de la tierra, sus integrantes no pertenecen, por lo general, a ningún grupo étnico, etc. (p. 3-4). En general, y según la definición gubernamental, cualquier característica «puramente» indígena que haya sido modificada en lo más mínimo a través del tiempo, y como resultado de los procesos sociales, hace que una comunidad quede calificada con una identidad no indígena.

Si aplicamos este criterio concebido por el gobierno, en México no existen las comunidades indígenas. La mayoría de las comunidades, si no es que todas, cabe dentro del criterio no indígena o vive una posición entre las dos categorías, sin poder reunir todos los requisitos para ser incluida en la indígena. ¿Cuántas comunidades en México no han sufrido la penetración externa y la transformación a través del tiempo? Además, ¿qué es exactamente lo que constituye el «aislamiento» y la «inaccesibilidad»? El aislamiento es un término erróneo en cualquier contexto; decir que un grupo está «aislado» anuncia, desde un principio, que, en realidad, no lo está por completo. La inaccesibilidad también es un término relativo. En el mejor de sus

aspectos, el criterio gubernamental insiste en que las comunidades indígenas representan una noción nostálgica de las sociedades antiguas. En el peor de ellos, las agencias agrarias específicamente redactaron bases que borran la categoría indígena, sabiendo que, al hacerlo, la identidad protegida de las tierras indígenas desaparece. Aun cuando no es un programa «oficial», sustentado por un reglamento, el gobierno procedió a establecer proyectos piloto en algunas comunidades en Oaxaca. Una vez armado con la definición de las comunidades indígenas y no indígenas, el gobierno recopiló información acerca de algunas comunidades a fin de categorizar el estado actual de su organización social, su economía y las prácticas del uso de tierras para comprobar que dichas comunidades no eran indígenas y, por lo tanto, que podrían ser susceptibles a la regularización.

Bajo la definición de que un grupo indígena constituye una comunidad indígena, el gobierno razonó que las llamadas comunidades indígenas podrían considerarse como ejidos y, por lo tanto, ser incorporadas al Procede. El gobierno apoyó esta aseveración haciendo referencia al artículo 107 de la Ley Agraria: «Son aplicables a las comunidades todas las disposiciones que para los ejidos prevé esta Ley en lo que no contravengan lo dispuesto en este capítulo» (refiriéndose al capítulo v acerca de comunidades). El artículo 107 permite al gobierno aplicar a las comunidades indígenas normas ejidales que no están prohibidas por la Ley. Según lo estipulado en el capítulo v, la Ley reconoce los derechos congruentes para la población en un ejido, incluyendo el derecho de la comunidad para decidir acerca de la distribución y explotación de la tierra (artículo 100), así como el derecho de comuneros de explotar una parcela de tierra en forma individual, y transferir tal derecho a miembros de su familia y vecindados (artículo 101). Al igual que en el sistema ejidal, la asamblea de comuneros es la entidad que se encarga de todos los asuntos relacionados con la distribución y explotación de la tierra. Tomando en cuenta lo anterior, el gobierno concluyó, en 1994, que era legal-

mente factible promover la regularización de las tierras, casi al grado de privatizarlas, en las comunidades indígenas.

La correspondencia inicial acerca de cómo reglamentar las comunidades indígenas propone lineamientos preliminares. El documento señala dos opciones: 1) cambiar la identidad de las comunidades indígenas a ejidos con la autorización de la asamblea de comuneros, y proceder con su regularización bajo el Procede; y/o 2) si la comunidad mantiene su identidad comunal, implementar el Procede hasta donde lo permita la ley, con la excepción de que los lotes urbanos no podrían ser titulados y que tampoco estaría permitido expedir certificados a parcelas individuales, que podrían ser intercambiados por títulos privados. La opción número uno verifica el objetivo gubernamental de considerar a las comunidades indígenas como ejidos. Como en el caso de éstos, la asamblea de comuneros puede alterar la propiedad y sus relaciones (art. 100 y 104). La segunda opción está disponible para las comunidades que aún no han quedado convencidas de los beneficios que aportaría tener una identidad ejidal, sobre todo el derecho a privatizar la tierra. Para estas comunidades, la regularización agraria funciona, técnicamente, de igual manera que la asamblea de comuneros, decidiendo la designación de los tipos de tierra y la distribución de los derechos a la misma. Dentro de este escenario, los comuneros pueden individualizar y medir las parcelas o sólo el perímetro de las tierras, sin alterar los arreglos internos existentes.

Las dos situaciones han propiciado una discusión acerca de las ventajas y desventajas de cada una. En el caso de la primera opción, los comuneros obtienen la seguridad sobre sus propiedades al titular sus tierras, pero pierden la protección contra la enajenación que reciben las tierras comunales. En el caso de la opción dos, los comuneros pierden el derecho a titular su propiedad, pero mantienen la identidad y protección comunal.

La referencia que se hace acerca de la pérdida o preservación de la protección comunal demuestra que el gobierno reconoce el valor

de la misma. Sin embargo, el proyecto de cuestionar la autenticidad indígena a través de un procedimiento probatorio, de entrada contradice la obligación gubernamental de proteger las tierras y poblaciones indígenas. Ya sea debido a modificaciones culturales, a la transculturización o a los cambios en el uso de la tierra de colectivo a individual, el gobierno de manera abierta reta la identidad de los territorios y pueblos indígenas. La reclasificación unilateral de las comunidades indígenas hace resaltar la necesidad que tienen estos pueblos de promover una legislación indígena que garantice a perpetuidad su identidad, derechos y ciudadanía. Mientras no obtengan este instrumento legal, las poblaciones indígenas continuarán teniendo la categoría debatible con la que cuentan en el México actual.

Si no existen comunidades y pueblos indígenas «auténticos», entonces no existen tierras indígenas que requieran protección constitucional. Sin duda, las propuestas gubernamentales pretenden limitar el número de comunidades indígenas (2,473 en el país) que puedan reclamar identidad indígena y regularlas como ejidos, haciéndolas elegibles para proyectos de privatización. Según todos los indicadores, el gobierno no tiene ninguna intención de pasar por alto a las comunidades indígenas durante la reestructuración del sector agrario, la cual entró en marcha en 1992. Inclusive, en el año 2000, alrededor de 60 comunidades habían sido identificadas para su incorporación en el Procede sólo en Oaxaca, donde se localiza la mayoría de las comunidades indígenas del país.

La identidad indígena de estas comunidades se ha visto comprometida o cuestionada por su participación en el programa gubernamental. Es esencial que los investigadores tomen nota del proceso de la reforma agraria en estas comunidades al igual que lo hicieron en el caso del ejido. Es, también, importante que las organizaciones indígenas contiendan la reclasificación gubernamental unilateral de las comunidades indígenas. Desde 1994, y en medio del debate nacional acerca de los derechos indígenas y la promoción de una ley indígena deter-

minada por estos pueblos, el gobierno ha llevado a cabo su propia conversación interna acerca de la identidad indígena dentro del sector agrario. Al cuestionar la integridad indígena de estas comunidades, el gobierno ha cuestionado, de manera simultánea, su integridad territorial. Los grupos indígenas han articulado, inequívocamente, que ellos mismos piensan determinar su identidad y la manera en que sus tierras y otros recursos han de ser organizados y utilizados. El gobierno no debería proceder con sus planes de reglamentar estas comunidades, sin establecer un marco legal desarrollado en concierto con las organizaciones y pueblos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Procuraduría Agraria, *Consideraciones para la regularización de las tierras comunales: propuesta operativa*, informe interno, México, 24 nov. 1994
- , *Las comunidades en el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos*, informe interno, México, 6 jun. 1994
- , *Lineamientos para la incorporación de la tierra ejidal o comunal al desarrollo urbano*, informe interno, México, 1993
- , *La nueva legislación agraria*, México, 1993
- , *Ley Agraria 1993*, SRA, México, 1993

CAMBIOS EN LA TENENCIA DE LA TIERRA EN UNA COMUNIDAD RURAL DEL MUNICIPIO DE ALLENDE, GUANAJUATO

PHYLLIS M. CORREA²⁶⁶

INTRODUCCIÓN

El trabajo sobre San Antonio del Varal surgió a raíz de hallazgos que se obtuvieron durante la investigación para la tesis doctoral, en la cual se trazaron los cambios en patrones de aparcería, como consecuencia de la reforma agraria, y los subsecuentes cambios en la tenencia de la tierra en el municipio de Allende, Guanajuato (Correa, 1991). En un artículo, ya se analizó el contexto dentro del cual se desarrollaron las condiciones por las cuales algunos propietarios decidieron vender las parcelas a sus aparceros, convirtiéndolos en propietarios privados durante las décadas de 1970 y 1980, enfocando en el caso de la comunidad de San Antonio del Varal (Correa, 1999). En particular, se pretendieron dilucidar aspectos de la interacción entre la legislación agraria, vigente hasta 1993, y el hecho de que los solicitantes de los ejidos eran, con frecuencia, aparceros. También, se pretendieron aclarar los conflictos que surgían como consecuencia de esta situación ambigua, así como las circunstancias particulares de estas décadas, las demandas insatisfechas de campesinos sin tierras y el incremento en la agricultura comercial.

Se analizaron una serie de conflictos entre propietarios privados y aparceros a raíz de la coyuntura de un incremento en la agitación por

²⁶⁶ Profesora-investigadora de antropología, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro

parte de campesinos para dotaciones ejidales, que tuvieron repercusiones en los patrones de la tenencia de la tierra y en relaciones de producción en localidades del municipio de Allende, Guanajuato. Dentro de este marco, los propietarios en algunos casos optaron por una estrategia que no era nueva: vender o donar parcelas a los aparceros, quienes habían sido sus empleados leales durante muchos años. De esta manera, aseguraban beneficiar a las personas que ellos consideraban merecedores y resolvían el rezago agrario manteniendo la propiedad como privada y no social.

En otra ponencia (Correa, 2000), se hizo el primer intento por analizar algunas de las limitantes de la agricultura campesina tradicional en parcelas fragmentadas y relativamente pequeñas a pesar de ser de propiedad privada y de regular a buena calidad. A pesar de que la mayoría de las familias de la comunidad es propietaria, hay un alto índice de migración internacional, pero no se hacen inversiones con las remesas en actividades agrícolas y se siguen cultivando el maíz y el frijol de temporal. En general, el flujo de dinero se dirige, de manera primordial, a mejorar el nivel de vida, asegurando las necesidades básicas de las unidades domésticas, arreglando las viviendas, comprando otros bienes de consumo, adquiriendo tierras o poniendo pequeños negocios.

El propósito de este artículo es profundizar en el análisis de los cambios ocurridos en la tenencia de la tierra de esta comunidad desde 1930 para observar cómo se formó la base territorial actual con la intención de examinar cómo la posesión de la tierra en una comunidad de propietarios privados refleja cambios en circunstancias a través del tiempo y para analizar si se pueden detectar procesos de diferenciación socioeconómicos con base en la posesión de la tierra. Al mismo tiempo, propongo una visión distinta a la que hace Pete Brown (1997), de que la propiedad privada de la tierra ha sido el factor determinante de grandes diferencias socioeconómicas, en su estudio, donde contrasta a un ejido y a una comunidad de propietarios privados

en el municipio de Pantelhó, Chiapas. La diferencia entre San Antonio del Varal y ejidos de la misma zona es mínima, aun 20 años después de que los aparceros se convirtieron en pequeños propietarios de una extensión de más o menos 500 hectáreas.

DESCRIPCIÓN DE LA COMUNIDAD

San Antonio del Varal se localiza a 20°55'20" de latitud norte y a 100°34'25" de longitud oeste; se encuentra, aproximadamente, a 15 km hacia el este de San Miguel de Allende, Guanajuato; está cercano a los límites de Querétaro. Su altitud es de 2,150 metros sobre el nivel del mar. El poblado se encuentra a 5 km hacia el norte del poblado de Cerritos, que se ubica sobre la carretera federal 49 de asfalto y se comunica con San Antonio del Varal por un camino de terracería en buen estado. La carretera federal 49 entronca con la carretera federal 57, que conecta a las ciudades de San Luis Potosí y Querétaro. Hay electricidad desde hace 12 años y desde hace cuatro se instaló la red de agua potable a casi todos los solares con un pozo en la parte baja sobre el llano aluvial y un tanque de distribución en la parte alta del poblado. La localidad tiene un *kinder* y una escuela primaria, pero carece de servicio de transporte público y, por lo tanto, sus habitantes tienen que caminar 5 km hasta la carretera. Comparado con numerosos poblados en el municipio, su ubicación es buena, aunque sus habitantes se quejan del estado del camino de terracería y de la falta de transporte público. En general, consideran que son pobres, porque casi no hay fuentes de trabajo disponibles. Esto los ha llevado a la necesidad de migrar, de forma temporal, a Estados Unidos, donde, por lo general, trabajan en actividades de construcción, en Austin, Texas.

El poblado, que en la actualidad tiene unos 700 residentes con 122 cabezas de familia, se asienta en una formación de conglomerado

bordeando hacia el oeste, suroeste y sur y en un llano de suelo predominantemente aluvial de buena calidad, caracterizado por colinas de suave pendiente. Al norte, se encuentra otra área de terreno, formado por conglomerado y por riolita procedente del volcán Cerro Colorado, misma que forma parte del conjunto de afloramientos de rocas ígneas extrusivas ácidas, las cuales abarcan gran parte de la zona hacia el este de la comunidad y constituyen una proyección hacia el norte de la subprovincia geográfica de los llanos y las sierras de Querétaro. Éstos son parte del eje neovolcánico transversal con elevaciones de hasta 2,700 m.s.n.m. en el cerro La Margara, cuya cima está ubicada a 5 km hacia el este del poblado y del cerro Támula con una altitud de 2,760 m.s.n.m. y cuya cima está localizada a 10 km hacia el sur (Cetenal, 1977). Esta zona colinda con la mesa central, que se extiende hasta Durango y está bordeada, hacia el este, por la Sierra Gorda de Guanajuato.

El clima es templado con lluvias en verano y una precipitación promedio de 380 a 470 mm anuales. El lugar tiene temperatura media de 18 a 22°C. La vegetación corresponde al tipo de matorral micrófilo, que se desarrolla en las regiones áridas y semiáridas del país, entre los 1,300 y 2,000 metros sobre el nivel del mar. Las especies vegetales son, en su mayoría, arbustos y cactáceas, aunque la zona que pertenece a los habitantes del poblado es, en casi su totalidad, de cultivos de maíz y frijol de temporal. Hay una pequeña franja que corre de sur a norte que antes de la venta a los apareceros fue agostadero, pero la convirtieron en tierras laborales, aunque son de calidad más pobre.

POLÍTICAS AGRARIAS, PROPIETARIOS Y APARCEROS/EJIDATARIOS POTENCIALES

A pesar del desmembramiento de las antiguas haciendas, como resultado de la distribución de tierras en ejidos, que comenzó en la

década de los 30, muchos propietarios privados en el municipio, incluyendo a los dueños de la exhacienda de Cerritos, donde se ubicaba la comunidad del Varal, lograron retener porciones importantes de sus propiedades y siguieron contratando aparceros para el cultivo temporal de maíz y frijol en zonas marginales (Correa, 1991). De acuerdo con los términos de la Ley Agraria vigente hasta 1993, los propietarios se veían en la necesidad de mantener sus propiedades en cultivo activo para evitar que éstas fueran objeto de expropiación, aun cuando no pasaban los límites en cuanto a tamaño establecido, también, por ley. La contratación de aparceros tenía ciertos riesgos, debido a que la mayoría también era solicitante de ejidos en espera de ser beneficiada. Contradictoriamente, mientras los aparceros cultivaban la tierra, ésta no podía ser expropiada para ser distribuida en ejidos. Las necesidades de mantener la tierra en cultivo para que no la expropiaran y cultivar para sobrevivir creaban un contexto confuso propicio para el desarrollo de conflictos latentes por la tenencia de la tierra entre propietarios privados y aparceros/solicitantes de ejidos, generando un dilema existencial para éstos últimos.

A partir de la década de 1960, además, hubo un incremento en la agricultura comercial en la zona, causando un alza en el valor de la tierra, acompañada de la agitación activa para dotaciones ejidales, fomentada, en parte, por políticas gubernamentales que favorecían las peticiones de los campesinos y el activismo de líderes y organizaciones campesinas, que demandaban resolución del rezago social frecuentemente invadiendo las propiedades privadas. La inseguridad de la tenencia y el desinterés personal de muchos propietarios de dedicarse a la producción agrícola motivaron la venta de fracciones o propiedades completas, dejando que los nuevos dueños enfrentaran a los aparceros, cuyos derechos de cultivar eran protegidos por ley. Los aparceros con frecuencia rehusaban reconocer los derechos del nuevo propietario, alegando que las tierras eran dotaciones ejidales. Estos nuevos propietarios eran los principales demandantes de 34

procesos que se abrieron ante las autoridades municipales de 1974 a 1982 (no se puede asegurar que éstos fueron los únicos casos, debido a que el archivo municipal estaba en un completo desorden, en 1987, cuando se consultaron estos documentos).

Dentro de este marco de conflicto latente o abierto, hubo propietarios que optaron por vender las parcelas a sus propios aparceros, en parte motivados por el entonces presidente de la Asociación de Pequeños Propietarios, organismo del PRI. Su esposa, Luz Zavala Ramírez, fue una de las dueñas de las fracciones de la exhacienda de Cerritos. También, hubo intentos de invasiones a las tierras, pero algunos aparceros pudieron rechazar a los invasores. Después, estos aparceros fueron premiados con la compra de sus parcelas con facilidades de crédito. Un proceso similar ocurrió en San Diego de la Unión, donde los terratenientes vendían fracciones a sus empleados y aparceros leales, aunque a veces sólo como prestanombres (Sepúlveda Garza, 2000).

San Antonio del Varal se encuentra a 5 km al norte del poblado de Cerritos y formaba parte de la hacienda, aunque el sitio se encontraba en los límites de la propiedad y había residentes con relaciones laborales y de aparcería con la hacienda hacia el norte: Maravillas y El Colorado. La base territorial de los habitantes de San Antonio del Varal proviene de fracciones de las dos exhaciendas, pero principalmente de Cerritos. Las fracciones de Cerritos, que cultivaban en aparcería habitantes del Varal, estaban en manos de miembros de la familia Zavala, quienes habían comprado la mayor parte de la hacienda, en 1934. Cabe mencionar que un miembro de la familia, quien se había encargado de administrar las propiedades de la familia, ya había prometido a los aparceros la compra de sus parcelas antes de su muerte al final de la década de 1970. Aun cuando se trataba de una familia numerosa, no había, en realidad, nadie interesado ni capacitado para seguir administrando las propiedades, aunque varios miembros de la familia todavía retienen fracciones hoy en día.

LA CONFORMACIÓN DE LA BASE TERRITORIAL DE SAN ANTONIO DEL VARAL

En 1932, la hacienda de Maravillas y El Colorado, con 2478-80-30 há de superficie, fue rematada por la falta del pago de las obligaciones fiscales. La propiedad fue adquirida por un licenciado de México, DF, quien procedió a vender a varios individuos fracciones; dos de los compradores fueron residentes en el rancho del Varal, de acuerdo con el padrón electoral de 1930, y aparceros de la hacienda, en 1930. Esta venta incluía la parte sur de la hacienda, que colindaba con el rancho del Varal y donde una parte del poblado estaba ubicada (el poblado se compuso del paraje del Hormiguero en terrenos de Maravillas y El Colorado y del Varal, ubicado en áreas de Cerritos; hoy, se conoce como San Antonio del Varal). Las condiciones de la venta asemejaban a un contrato de aparcería, y consistían en que cada año los compradores entregaban 40% de la cosecha, la cual sería depositada en los almacenes de comisionistas de granos en San Miguel de Allende y, luego, vendida en la primavera cuando el precio es más alto. La cantidad sería reducida del precio total del predio. Además, en los años en que no hubiere cosecha, no estaban obligados a dar abono alguno y los intereses correspondientes se pagarían de la cosecha del año siguiente. Los intereses eran de 7% anual, pero si dejaban de pagar por más de un año, el vendedor podía exigir la totalidad. Las 10 fracciones vendidas variaban entre nueve y 368 hectáreas. En estas fracciones, en caso de ser afectadas por expropiación, el vendedor promete regresar a los compradores lo que han pagado o reponer los predios con otros de la hacienda. El predio comprado por uno de los aparceros del Varal fue posteriormente vendido, en 1943, y aparentemente ya no forma parte de la base territorial de la comunidad hoy en día. Una parte de la otra fracción, aproximadamente 10 há, fue comprada por la hija del dueño, en 1969. Después, vendió varias fracciones muy pequeñas para solares de los residentes del rancho. Esta superficie está en un proceso de regularización en el sentido

de que las personas están asentadas sobre ella, pero sin ser dueñas todavía (tabla 1).

Tabla 1
Fracciones vendidas de la hacienda de Maravillas y El Colorado, 1932

1932	1936	1943-1969	1980-1999
Lic. José Guerra Alvarado de la ciudad de México adquirió la hacienda de Maravillas y El Colorado en remate por falta de pago de impuestos. Es una superficie de 2478-80-30 hectáreas.	Diciembre. Se vendieron las fracciones 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8 y 9 a Margarito Deanda, Juan López, Lazaro Barrera, J. Jesús, Y. Olvera, Juan y Joaquin Olvera.	Las ventas posteriores de estas fracciones no tienen interés para esta investigación.	
El vendió fracciones a varios individuos en 1936.	Diciembre. IGA vendió la fracción 5, San Antonio del Varal, a don Felix Alvarez, quien resultó en El Colorado y era aparcerío para Cerritos, con una superficie de 9-00-00 ha de temporal de segunda, 30-00-00 ha de temporal de tercera y 67-00-00 ha de agostadero para un total de 106 hectáreas.	Diciembre, 1978. Modesta Alvarez Cruz compró 10-89-54 ha de temporal de segunda de su padre.	Mayo, 1980. Se vendió fracción de 00-94-32 há a Juan Alvarez Palomino. Mayo, 1980. Se vendió fracción de 00-19-50-25 há a J. Jesús Olvera Mireles. Agosto, 1981. Se vendió una fracción de 750 m ² a Miguel Sandoval M. Julio, 1994. Se vendió una fracción de 4,430.8 m ² a Sabás Alvarez Vázquez y Elvira Oviedo de Alvarez. Febrero, 1997. Se vendió una fracción a Elpidio Alvarez Olvera y a otra persona.
	Notas: 1) Dentro de este predio hay un enclave de 2 ha, donde se encuentran dos casas y sus huertas, que pertenecen a José y Valente Mireles (véase venta de fracción 10). 2) El convenio de compraventa-enganche de \$300 pesos y el resto debería ser pagado con el 40% de las cosechas más intereses hasta su liquidación. Es similar a un contrato de aparcería que debió ser ventajoso para el comprador.	Nota: No se ha encontrado una explicación para el destino de las 90 há restantes. Posiblemente, Alvarez no terminó de pagar lo contratado. Se requiere mayor investigación, debido a que este predio se encuentra en la vecindad inmediata de San Antonio del Varal.	
	Diciembre. IGA vendió la fracción 10, que se llamará Los Mireles, a José Mireles con 840-00 ha de temporal de segunda y 7-77-00 ha de temporal de tercera. Superficie total: 18-77-00 ha más 2-00-00 ha con el mismo nombre, enclavadas dentro de la fracción 2.	Febrero, 1943. IM vendió a Eulalia Guevara de Galván.	No se sabe de ventas subsecuentes.
	Nota: Convenio de compra-venta-enganche de \$20-08 pesos y el resto con 40% de las cosechas.	Nota: No está claro si también están incluidas las dos ha enclavadas en la fracción 2.	

Nota: Modesta Alvarez Cruz vive en El Mezquite a varios km de distancia, pero los compradores son (o fueron) residentes de San Antonio del Varal.

La parte principal de la base territorial, de aproximadamente 500 há, se conformó de la exhacienda de Cerritos. Cuando se inició la distribución de ejidos en el municipio de Allende, Guanajuato, en 1931, el dueño de la hacienda de Cerritos fue uno de los propietarios más grandes de la zona. También, fue uno de los terratenientes con más aparceros en sus propiedades. Igual que muchos hacendados locales, rechazó la distribución de tierras a los campesinos y estuvo,

directa o indirectamente, involucrado en el asesinato de cuatro ingenieros que llegaron al municipio en los años 30 para medir las propiedades y decidir cuáles eran aptas para el reparto.

A raíz de su participación en el homicidio, aunque no pasó tiempo en la cárcel, porque un empleado se echó la culpa, el gobernador del estado ordenó la expropiación de 14 mil há de sus propiedades. La resolución presidencial que expropió 815 há de la hacienda de Cerritos y sus anexos fue expedida en 1938, pero antes de este año el dueño ya había vendido fracciones a 18 personas, en 1933, incluyendo a siete aparceros de la hacienda de Cerritos, con una superficie total de 434-48-50 há, incluyendo a la fracción conocida como el Varal de 44 há (tabla 2). En 1934, se vendió el restante, con una superficie de 720 há, a seis miembros de la familia Zavala y las fracciones más al norte son las que después son vendidas, en su mayor parte, a los aparceros de San Antonio del Varal (tablas 3 a la 8). Desde 1930, el papá de la

Tabla 2
Fracción de ex hacienda de créditos del Varal

1934	1942	1982-1985		1985-2000
José Sánchez Cervantes vendió una fracción de Cerritos a 18 individuos, 7 de los cuales fueron aparceros para la hacienda en 1930.	Contrato privado de compra-venta, fechado el 31 de agosto de 1942, en el cual Miguel Vázquez vendió a la srta. Gracia Zavala Camarena la propiedad rústica conocida como el Varal con una superficie de 44-07-88 hectáreas.	Mayo, 1982. Gracia Zavala Camarena vendió una fracción de 6-88-42 há a Vidal Morales Mireles.		Febrero, 1986. Vidal Mireles Morales (o Morales Mireles) vendió la fracción a Cirilo Mireles Buenrostro.
		Mayo, 1982. gzc vendió una fracción 3-68-63 há a J. Jesús Olvera Flores.		Eneto, 1999. Se vendió a un pariente cercano, pero don Jesús sigue cultivando el predio.
Entre los compradores estaba Miguel Vázquez, quien compró la fracción de 44-07-88 há conocida como el Varal.	Nota: Este contrato fue registrado como esentiva hasta 1981.	Julio, 1982. gzc vendió una fracción de 4-20-34 há a Hipólito y J. Luz Aguilar Estrada.	Agosto, 1982. Los Aguilar Estrada vendieron a Maye- la Jacob Rocha.	
		Julio, 1982. gzc vendió una fracción de 8-05-09 há a J. Luz Aguilar Estrada.	Agosto, 1982. Aguilar Estrada vendió a Jorge Kegel Arca la fracción con 1-00-18 há de temporal de primera, 3-05-51 há temporal de segunda y 4-00-00 há de agostadero.	
Nota: Vázquez era empleado del rancho San Julián, que pertenecía a Paula García de Ramírez y Julián Ramírez. Ramírez fue representante legal del dueño de Cerritos y el papá de Luz Ramírez de Zavala.		Marzo, 1983. gzc vendió una fracción de 3-01-05 há a Delfino López Oviedo.		Mayo, 1999. Se vendió la fracción a Alfredo López Alvarez ahora con una superficie de 3-01-85 hectáreas.
				Nota: La diferencia en há debe ser por una rectificación de linderos o un error tipográfico.

mujer de uno de los Zavala fue el apoderado del dueño y administraba la propiedad; su empleado había comprado la fracción del Varal el año anterior. Luego, en 1942, un miembro de la familia Zavala compró esta fracción de 44 há, donde se encontraba el rancho del Varal. Todavía no he podido aclarar cómo se realizó la expropiación y qué ocurrió después de esta venta, que fue, obviamente, un fracciona-

Tabla 3
Fracción de hacienda de créditos Santa Ana

1934	1956	1981	1988-1997
José Sánchez Cervantes vendió a Antonio Zavala Camarena la fracción 2 de la hacienda de Cerritos, que será conocida como San Antonio, con una superficie de 150-68-09 hectáreas.	Diciembre, Josefina Zavala de Zavala compró el predio rústico San Antonio, el cual será denominado Santa Ana, con 35-25-82 há de temporal de primera, 20-09-38 há de temporal de segunda, 22-50-50 há de temporal de tercera y 28-91-05 há de agostadero. La superficie total fue de 106-76-75 hectáreas. Nota: Esta fracción fue unida con una de El Topozonal que iz había comprado a Gracia Zavala Camarena en diciembre de 1956 con una superficie de 5-35-25 hectáreas. Total de la superficie de Santa Ana: 112-12-00 hectáreas.	Octubre, José Manuel Zavala Zavala tomó posesión de una fracción de Santa Ana, como heredero de Josefina Zavala de Zavala, que será conocida como El Cabezon, con una superficie de 37-37-33 há (11-75-27 de temporal de primera, 8-48-21 de temporal de segunda, 7-50-17 de temporal de tercera y 9-62-69 de agostadero).	Enero, 1988, JMZZ vendió una fracción a Sebastiana Mirales B.
			Mayo, 1994, JMZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).
			Mayo, 1994, JMZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).
			Mayo, 1995, JMZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).
			Mayo, 1995, JMZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).
			Septiembre, 1997, JMZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).
		Octubre, Braulio Zavala Zavala tomó posesión de una fracción de Santa Ana, como heredero de iz de z, que será denominada El Calvillo, con una superficie de 37-37-33 há (11-75-27 há de temporal de primera, 8-48-21 de temporal de segunda, 7-50-17 de temporal de tercera y 9-62-68 de agostadero).	Parece que no ha habido venta de este predio.
		Octubre, Rita Josefina Zavala Zavala tomó posesión de una fracción de Santa Ana, como heredera de iz de z, que será denominada Santa Rita, con una superficie de 37-37-33 há (11-75-28 há de temporal de primera, 8-48-21 de temporal de segunda, 7-50-16 de temporal de tercera y 9-62-68 de agostadero).	Febrero, 1984, RIZZ vendió una fracción a Alberto Álvarez Oviedo.
			Mayo, 1985, RIZZ vendió una fracción a Alberto Mirales Oviedo.
			Mayo, 1995, RIZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).
			Septiembre, 1995, RIZZ vendió dos fracciones (faltan los datos de las ventas).
			Septiembre, 1995, RIZZ vendió una fracción (faltan los datos de la venta).

Nota: Todos los compradores recientes son residentes de San Antonio del Varal, pero hace falta transcribir información del Registro Público de la Propiedad.

Tabla 4
Fracción de ex hacienda de créditos El Socorro

1934	1965	1965-2000
José Sánchez Cervantes vendió a la srta. Belén Zavala Camarena la fracción 16 de la hacienda de Cerritos, conocida como El Socorro, con una superficie de 157-31-00 hectáreas.	Junio, Belén Zavala Camarena vendió una fracción de El Socorro a José Zavala Martínez. Esta fracción formará parte del predio San José con una superficie de 99-48-50 hectáreas.	Véase historia de la fracción San José para ventas subsecuentes.
	La dueña se quedó con 57-82-50 hectáreas.	Se desconoce, por el momento, el destino de esta fracción, pero se sospecha que fue expropiada para la ampliación del ejido de Cerritos. No hay indicación al margen de su registro que indique su destino. Varios informantes mencionaron que la familia Zavala pudo canjear parte de sus predios afectados por la ampliación del ejido por otros.

miento simulado, debido a que hasta el final de los años 70 uno de los compradores originales se encargaba de administrar las fracciones.

De acuerdo con Sepúlveda Garza (2000), en su estudio sobre San Diego de la Unión, en muchas ocasiones estas ventas eran controladas por los hacendados y no fueron ventas reales, pero no parece ser éste el caso, debido a que el predio comprado a Maravillas y El Colorado sigue formando parte de la base territorial de los residentes y las fracciones de Cerritos, compradas por los Zavala, incluyendo la fracción del Varal, fueron repartidas entre los aparceros al final de la década de 1970. Las primeras fracciones, vendidas en 1933, siguen en manos de propietarios privados, incluyendo a campesinos de Cerritos.

Respecto a la discusión de San Antonio del Varal, las fracciones de importancia provenientes de Cerritos son: el Varal (que fue comprada, en 1933, por el empleado de confianza del apoderado del dueño de Cerritos y que fue vendida, en 1942, a la hermana del yerno del apoderado, Gracia Zavala Camarena), San José (que fue adquirida por José Zavala Martínez, en 1934), Santa Ana (perteneciente a su esposa, que era su prima hermana de apellido Zavala, y adquirida, en 1956, por Antonio Zavala Camarena, uno de los compradores originales) y El Tepozonal (que pertenecía a Gracia Zavala Camarena, adquirida, en 1934). Se calcula un total de 500 há, que, ahora, en su

gran mayoría, están en manos de los habitantes de San Antonio del Varal.

Tabla 5
Fracción de ex hacienda de Cerritos, El Tepozonal

1934	1956	1974-1985	1985-2000
José Sánchez Cervantes vendió a Gracia Zavala Camarena una fracción de Cerritos, que será conocida como El Tepozonal, con 135-28-00 hectáreas.	Diciembre, 1956. GZC vendió una fracción a Josefina Zavala de Zavala; superficie: 5-35-25 há de temporal de segunda clase. Nota: Se unió esta fracción al resto de Santa Anta (antes conocida como San Antonio), que compró a Antonio Zavala Camarena en diciembre de 1956.	Véase gráfica de Santa Ana para ventas subsiguientes.	
		Septiembre, 1974. Se vendió la fracción de 62-37-50 há a Luis García García.	Abril, 1978. Se vendió a Agustín Avecia Escobedo.
		Marzo, 1977. Se vendió fracción a Luz María Anguiano Rodríguez con superficie de 13-01-17 há de agostadero.	Enero, 1987. Se vendió fracción a Bachoco. Enero, 1991. Se vendió fracción a Bachoco.
		Mayo, 1980. Se vendió fracción de 5-97-42 há a José Alfredo Sandoval.	
		Febrero, 1982. Se vendió fracción de 5-59-04 há a Facundo Mireles Oviedo.	Enero (falta el año exacto de la venta). Se vendió fracción a su hijo Juan Mireles Oviedo.
		Febrero, 1982. Se vendió fracción de 8-10-92 há a J. Jesús Olvera Mireles.	Noviembre, 1988. Se vendió una parte a Rodrigo Olvera López.
		Mayo, 1982. Se vendió fracción de 5-09-75 há a María Consuelo Palacios Álvarez.	
		Junio, 1982. Se vendió fracción de 3-97-10 há a Alfredo López Álvarez.	
		Junio, 1982. Se vendió fracción de 5-12-41 há a Eusebio López Álvarez.	
		Septiembre, 1982. Se vendió fracción de 4-91-84 há a Sacramento López Álvarez.	Enero, 1994. Se vendió a Alfredo López Álvarez.
		Diciembre, 1982. Se vendió fracción de 4-39-71 há a Gregorio Álvarez Palomino.	Septiembre, 1995. Se vendió la fracción.
		Diciembre, 1982. Se vendió fracción de 2-33-98 há a Gregorio Álvarez Palomino.	
		Abril, 1983. Se vendió fracción de 4-12-56 há a Sabás Álvarez Palomino.	
		Enero, 1985. Se vendió fracción de 4-34-37 há a Marcelino Aguilar Olvera.	

Notas: Todos los compradores de 1974 a 1982 fueron (o son) residentes de San Antonio del Varal. Todavía faltan datos específicos de algunas de las ventas hechas a partir de 1990 y rastrear posteriores ventas anotadas en el Registro Público de la Propiedad.

Tabla 6
Fracción de exhacienda de créditos San Martín

1934	1935-2000
José Sánchez Cervantes vendió a Martín Zavala la fracción 18 de la hacienda de Cerritos, San Martín, con una superficie de 131-28-00 hectáreas.	No se han podido localizar las transferencias de propiedad de esta fracción en el Registro Público de la Propiedad. Don Martín fungía como administrador de varias fracciones hasta su muerte en 1978 (aproximadamente). Hace falta entrevistar a su familia para tener una pista sobre el fraccionamiento de este predio, el cual seguramente quedó en manos de los aparceros.

La primera noticia del comienzo oficial del fraccionamiento de los predios de San José y Santa Ana ocurrió en una carta dirigida a los aparceros, 27 en total, fechada en mayo de 1978, antes del comienzo del ciclo agrícola; en la misiva, uno de los herederos de José Zavala y Josefina Zavala da por terminado el contrato de aparcería para el año entrante. Esta notificación agrega:

Como las personas que la reciben son individuos honestos y trabajadores, se les ofrece de buena fe la venta de la parcela que cultivan de acuerdo con su capacidad financiera, porque el deseo es que cada uno tenga un patrimonio para su familia. Si aceptan la oferta, les extienden facilidades de pago; si no, les extienden la opción de rentar la parcela o parcelas. Si no aceptan ninguna de las opciones, entonces, tendrán que dejar de cultivar las parcelas al final del ciclo agrícola de 1978.

Este hijo de la pareja ha sido locutor y dueño de la estación de radio en San Miguel desde fines de los años 50 y de ninguna manera se interesó por las propiedades rurales, tampoco sus hijos; además, no tenía tiempo para vigilar el reparto de las cosechas. En apariencia, en esta época, hubo agitaciones para el reparto de ejidos y se logró una ampliación para el ejido de Cerritos. También, ocurrió la muerte del tío, quien se había encargado siempre de administrar las propiedades.

Las parcelas que se compraron variaban de individuo a individuo. Algunos cultivaban lo que llaman «dos tierras», o sea, 6 há; otros,

cuatro o cinco. Al mismo tiempo, les ofrecieron la posibilidad de comprar parcelas de otras fracciones de la ex hacienda, en particular las que pertenecían a Gracia Zavala: El Tepozonal y el Varal, debido a que también cultivaban en aparcería parte de estos predios. Por lo tanto, aunque algunos pudieron comprar parcelas contiguas, por transferencias hechas entre ellos, la mayoría recibió parcelas separadas o una sola parcela. Varios de los aparceros más ancianos no tomaron ventaja de la oferta, pero pasaron la oportunidad a sus hijos o nietos. Hasta no poder entrevistar a todos los aparceros involucrados en

Tabla 7
Fracción de ex hacienda de créditos San José

1934	1965	1966-1979	1996-2000
José Sánchez Cervantes vendió a José Zavala la fracción 19 de Cerritos, que será conocida como San José, con una superficie de 125-69-20 hectáreas.	Junio. Belén Zavala Camarena vendió parte de El Socorro con una superficie de 99-48-50 ha a José Zavala Martínez para formar parte de San José. Nota: Superficie total de San José después de 1965: 225-17-70 hectáreas.	Nota: José Zavala Martínez murió en abril de 1966. Enero, 1979. Braulio Zavala Zavala tomó posesión de una tercera parte de San José, como heredero de José Zavala Martínez. Superficie total: 51-10-22 ha (30-51-82 ha son de temporal de primera y el resto es agostadero). Enero, 1979. Rita Josefina Zavala Zavala tomó posesión de una tercera parte de San José, como heredera de José Zavala Martínez. Superficie total: 51-10-22 ha (30-51-82 ha son temporal de primera y el resto es agostadero). Enero, 1979. José Manuel Zavala Zavala tomó posesión de una tercera parte de San José, como heredero de José Zavala Martínez. Superficie total de 51-10-22 ha (30-51-82 ha son temporal de primera y el resto es agostadero).	Parece no haber sido vendido. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 2-95-00 ha a José Tránsito Morales López. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 3-75-00 ha a José Tránsito Morales López. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 2-85-00 ha a Braulio Morales López. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 2-40-00 ha a Quirino Mireles Álvarez. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 4-30-00 ha a Juan Álvarez Palomino. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 5-45-00 ha a Baldomero Oviedo Mireles. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 1-94-80 ha a Enrique López Álvarez. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 4-75-00 ha a Ciro (o Cirilo) López Olvera. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 2-35-00 ha a Ciro (o Cirilo) López Olvera. Junio, 1996. Se vendió una fracción de 5-30-00 ha a Ciro (o Cirilo) López Olvera.

Nota: Todos los compradores más recientes son antiguos aparceros de los Zavala y residentes en San Antonio del Varal.

Tabla 8
Fracción de ex hacienda de créditos Cerritos

1934	1957-1969	1975-1995
José Sánchez Cervantes vendió la fracción 20 de Cerritos a Luz Ramírez de Zavala, hija de Julián Ramírez y quien fue representante legal y esposa de Ramón Zavala Camarena, con una superficie de 177-25-71 hectáreas.	Febrero, 1957. Antonio Zavala Camarena compró una parte de la fracción de Cerritos, que será denominada San Antonio, con una superficie de 150-75-65 há (12-50-00 há de temporal de primera, 35-50-94 há de temporal de segunda y 107-74-71 há de agostadero).	No se tiene el dato del año. Se vendió fracción a Granja de Cerritos, S de RL y CV.
	Marzo, 1969. Luz Ramírez de Zavala vendió las 26-50-06 há restantes de Cerritos a su hija, Luz Zavala de Moretto.	Marzo, 1988. Se vendió fracción a Rosalía Reyes González.
	Nota: En mayo de 1969, Luz Zavala Ramírez compró a Ramón Zavala Camarena (su papá) la fracción de Cerritos conocida como La Luz con una superficie de 89-68-80 há para juntarla con las 26-50-06 há de Cerritos y ser conocida como La Luz.	Febrero, 1987. Se vendió fracción a Odilón Norberto y Luis Francisco G. Ballesteros.
	Todavía no se sabe cuándo Ramón Zavala adquirió este predio.	Agosto, 1978. Se vendió fracción a Raúl Olivera Gómez.
		Enero, 1981. Se vendió fracción a J. Carmen Bautista.
		Julio, 1988. Se vendió una fracción de 17-31-65 há a Hipólito Aguilar Estrada.
		Septiembre, 1987. Faltan los datos del comprador y la superficie.
		Noviembre, 1988. Faltan los datos del comprador y la superficie.
		Marzo, 1994. Faltan los datos del comprador y la superficie.
		Marzo o mayo, 1995. Faltan los datos del comprador y la superficie.
	Marzo o mayo, 1995. Faltan los datos del comprador y la superficie.	

Nota: No se ha transcrito información de las ventas del Registro Público de Propiedad, porque estos predios por estar en la parte sur de la ex hacienda Cerritos no fueron comprados por residentes de San Antonio del Val y no forman parte de su base territorial.

esta minireforma agraria, no legislada todavía, los datos son tentativos; además, las compras y ventas continúan.

En general, lo que se nota es una diversidad de respuestas a la oportunidad de convertirse en pequeños propietarios. La cuestión es si esto fue el resultado de una mayor diferenciación económica entre ellos o una causa. Lo más probable es que estas diferencias ya venían presentándose desde antes. Por ejemplo, el actual delegado municipal compró 10 há (seis de los Zavala Zavala y cuatro de El Tepozonal, de Gracia Zavala). Hoy, las cultiva, utilizando su propio tractor, junto con algunos de sus hijos, quienes por lo general están trabajando en Austin, Texas. Además, él tiene una pequeña tienda que se ve bastante surtida y una casa construida de ladrillo. En apariencia, a pesar de que tuvo 18 hijos, él pudo acumular seis yuntas antes de la venta de las parcelas. Cuando se vendió la zona donde pastaban los animales de los aparceros, él vendió los suyos y con este capital compró el trac-

tor. En su juventud, don Facundo se iba al norte cada año, dejando a los mayores de sus hijos encargados del cultivo de la parcela. Ahora, por lo menos, cuatro residen en Estados Unidos y sólo vienen de visita de vez en cuando. Sus hijos también han construido casas grandes; inclusive, una es de dos pisos y es muy parecida a casas que se encuentran en una buena zona de la ciudad. Dos de estos hijos fallecieron en los últimos dos años: uno, a raíz de un alcoholismo avanzando, en diciembre de 2000, y otro, en un accidente de carro, cerca de San Luis de la Paz, dejando a seis hijos, el mayor de 18 años.

Es importante tomar en consideración una serie de factores (trabajo asalariado e ingresos de otras fuentes, número de productores y consumidores en las unidades domésticas, cómo se reparten los ingresos o cooperan entre ellos, problemas familiares y la diferenciación socioeconómica que hay) en cualquier análisis de las estrategias adoptadas por los campesinos, pues tomar como elemento determinante un solo factor, como el poseer propiedad agrícola, es limitado para este tipo de análisis.

Es distinto el caso de otro aparcerero, ya fallecido, que compró una parcela de 5.30 há (también adquirió 4.39 há de otro de los dueños de la ex hacienda). Su viuda y familia viven en dos chozas hechas de adobe y paja en un solar grande, pero sin barda alrededor, a diferencia de la mayoría de los solares, que ya se encuentran bardeados, principalmente con ladrillo. El grupo doméstico es casi exclusivamente de mujeres, porque tres de los hijos varones están en Austin, Texas. Sólo uno, todavía soltero, se ha quedado encargado de cultivar la parcela, junto con las sobrinas, porque tuvo un accidente automovilístico cuando también se iba para el norte con los hermanos y se quedó inválido de un brazo. También, él cultiva en aparcería una parcela de un tío. Su mamá vende pulque, que proviene de unos magueyes que crecen en el solar de atrás de las chozas, pero sólo dan dos o tres litros diarios. Como dice ella: «Por lo menos son unos centavitos para el refresco». En 2000, construyeron un estanque para

agua, y empezaron la cimentación de unos cuartos de ladrillo, lo cual refleja que apenas empiezan a tener un excedente de las remesas de los hijos y nietos que viven en Estados Unidos, las que ahora destinan a mejorar su vivienda, aunque sea en etapas.

En otro caso, uno de los compradores vendió su parcela de 4.5 há a otro de los compradores, que ha logrado juntar unas 15 hectáreas. Como ya está muy viejo, su hijo cultiva la tierra, como mediero, pero parece que, a pesar de su parentesco, hay conflictos entre ellos. El dueño amenaza con ya no pasarle la tierra al hijo y éste no tiene ni siquiera la seguridad de que le vaya a heredar la tierra.

La diferenciación socioeconómica entre los pobladores del lugar es más o menos obvia; por ejemplo, en las diversidades en calidad y tamaño de construcción de la vivienda. Además, ser convertidos en propietarios beneficiaba a los que tenían suficientes recursos para invertir en el proceso productivo y para sobrellevar años de mala cosecha, pues ya no se contaba con los apoyos y adelantos o préstamos que daban los terratenientes. Ahora, en años buenos, puede sobrar maíz y frijol para vender, lo cual antes se destinaba al patrón.

Por otro lado, a veces, hay que pedir dinero a un pariente cercano o recurrir a personas en el poblado que se dedican a prestar, pero, por lo general, cobran intereses altísimos. Otro factor importante es la disponibilidad de mano de obra dentro de la unidad doméstica o la posibilidad de emplear peones cuando es necesario. Como faltan suficientes fuentes cercanas de trabajo, la mayoría de los hombres adultos migra, por lo general, a Estados Unidos (los que quedan trabajan sus tierras a medias), proporcionándoles un ingreso mayor agregado a la producción de sus propias parcelas. Casi no hay mujeres que trabajen en la ciudad, como domésticas, pero diario los jóvenes (principalmente muchachas) son contratados por individuos que van en camionetas para llevarlos a trabajar en ranchos alrededor del municipio.

Es importante señalar que, a pesar de ser propietarios de sus tierras de cultivo y tener cierta capacidad económica para comprar

más, el proceso de migración no se ha detenido. Como comentó el delegado municipal, casi todos los hombres adultos están trabajando en el norte y sólo quedan los muy viejos (él tiene 72 años), los niños y las mujeres. La venta de las parcelas benefició a la mayoría de las familias hace 20 años, pero ahora hay 122 jefes de familia en la comunidad, que no resolvieron, por completo, sus necesidades de subsistencia. Algunos han acumulado 10 o 15 há, y buscan estrategias que beneficien a otros miembros de la familia que ya no migran y que están en condiciones físicas para poder cultivar. Hay algunos que regresan para sembrar, pero esta posibilidad depende del tipo de trabajo que realizaron en Estados Unidos y, de alguna manera, restringe la transformación a un tipo de cultivo más intensivo. Las parcelas que se han transmitido a la siguiente generación a veces han sido fraccionadas, un proceso que también se presentó dentro de los ejidos de la zona. Aunque periódicamente hay parcelas disponibles para comprar, en general son pequeñas y están dispersas, porque, aunque las remesas son de gran importancia en la economía familiar, la parcela asegura su subsistencia básica durante una parte del año, por lo menos. Los que tienen recursos económicos o aprovechan las remesas pueden mejorar su manera de vivir, pero todos, sin importar su situación económica, utilizan una gama de estrategias económicas típicas entre el campesinado mexicano. Conforme va pasando el tiempo, se van marcando más las diferencias socioeconómicas, pero no por el acaparamiento de superficies mayores por unos cuantos individuos, sino por las otras estrategias económicas que se están empleando: trabajo asalariado (local o en el extranjero), el comercio en pequeño, el número de miembros de la unidad doméstica que va o está en Estados Unidos, la habilidad de los que se quedan a cultivar, la calidad del suelo, los avatares del clima, que afectan de manera diferenciada a los cultivadores, entre otras. Problemas fundamentales en la zona son la falta de suficiente tierra cultivable para una población creciente y la ausencia de oportunidades locales de trabajo bien remunerado.

Aparte de lo fragmentado de las parcelas, la falta de capital para invertir en agua para riego y la dificultad de obtener permiso para pozo también limitan la intensificación de la producción agrícola, lo cual implicaría, además, la formación de una asociación de productores.

Finalmente, pocos de los aparceros (o sus hijos) han vendido sus parcelas por completo. El hecho de que éstas no se hayan vendido parece reflejar la importancia que tienen para el cultivo de maíz y frijol dentro de la economía campesina, a pesar de los ingresos que se tienen de otras fuentes. Este caso demuestra que el cambio en las leyes de reforma agraria no necesariamente significa el fin del sector campesino en México, mientras la parcela siga siendo fundamental para su reproducción y supervivencia.

La migración, como estrategia complementaria, también ha sido el medio por el cual estos campesinos han podido consolidar su posición como propietarios, aunque las ventas fueron hechas con facilidades y todavía hay personas que no han terminado de pagar y escriturar su parcela, con la excepción de que tuvieron que comprar sus parcelas, lo cual ha creado resentimientos, porque ahora los ejidatarios están recibiendo sus títulos y, sin haber pagado nada, su forma de vivir y resolver las exigencias de la vida son casi idénticas a los cientos de ejidatarios que también habitan y cultivan en la región.

Si el final del reparto agrario y el proceso de establecer límites territoriales y resolver conflictos sobre la tenencia de la tierra han creado cierta estabilidad y seguridad, los que no recibieron tierras y tuvieron que comprar o no pudieron comprar por falta de tierras disponibles ven con recelo que el gobierno haya decidido convertir a ejidatarios en propietarios.

Inclusive, en un ejido cercano a San Antonio del Varal, los solicitantes de ejidos que no fueron beneficiados, pero quienes hasta 1993 tenían sus derechos a salvo, querían que los que sí recibieron ejidos les repartieran parcelas. En por lo menos un caso, un campesino de

San Antonio del Varal perdió a favor del ejido de Cerritos una parcela que había comprado, desmontado y cultivado por varios años en el proceso de regularizar la tenencia de la tierra.

El propósito de este artículo ha sido profundizar más en el análisis de los cambios ocurridos en la tenencia de la tierra de esta comunidad de aparceros convertidos en pequeños propietarios desde 1930 para ver cómo se formó la base territorial actual con la intención de averiguar cómo la posesión de tierra refleja cambios en circunstancias a través del tiempo y si se pueden detectar procesos de diferenciación socioeconómicos con base en la posesión de la tierra. Sin embargo, de manera preliminar, se propone que la diferencia entre San Antonio del Varal y los ejidos de la misma zona es mínima en el sentido de que sus parcelas son fragmentadas y siguen produciendo maíz y frijol de temporal y sus pobladores migran para poder enviar remesas y, por lo general, invierten los excedentes en mejorar su nivel de vida en vez de incrementar la productividad del campo o cambiar de tipos de cultivo.

Tampoco se puede concluir que existan grandes diferencias socioeconómicas entre la mayoría de los habitantes, ni ha sido la posesión de la tierra un factor determinante, como propuso Brown en su estudio, contrastando un ejido y una comunidad de propietarios privados en el municipio de Pantelhó en Chiapas (1997). Por un lado, que exista propiedad privada no necesariamente ha facilitado la concentración en unos cuantos (hasta el momento) ni la conversión a cultivos comerciales, debido a la necesidad de inversión en infraestructura y a la cooperación entre un gran número de familias. Posiblemente cuando se haya concluido, por completo, el análisis de las transferencias más recientes, se pueda detectar cierta concentración en algunas familias, pero cambios en las circunstancias de la familia, muerte o enfermedad pueden causar una nueva reestructuración de las propiedades. Este mismo proceso también fue evidente cuando la familia Zavala era la dueña y gravaba las parcelas y, luego, vendía

fracciones a otros parientes para cubrir estas obligaciones. La muerte del administrador fue coyuntural en cuanto a la opción de vender las propiedades y la agitación para la formación de ejidos resultó en la venta a los aparceros y no a extraños, como en otros casos. La propiedad de una parcela es, además, parte de la cultura campesina y forma un patrimonio que se puede heredar a los hijos y todavía resuelve muchas de las necesidades básicas de subsistencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, P., «Institutions, Inequalities and the Impact of Agrarian Reform on Rural Mexican Communities», *Human Organization*, núm. 1, 1997
- Comisión de Estudios del Territorio Nacional/Secretaría de la Presidencia, *Carta Geológica*, escala 1:50,000, Corral de Piedras, Guanajuato F-14-C-55, 2ª reimp., 1977
- CORREA, Phyllis M., *Changing Patterns of Sharecropping Arrangements in the Municipio of Allende, State of Guanajuato, México*, tesis, Departamento de Antropología, State University of New York, Stony Brook, 1991
- , «Una reforma agraria no legislada», *Auriga*, núm. 14, Universidad Autónoma de Querétaro, 1999
- , «Constraints on Capital Investment in Agricultural Productivity in the Mexican Peasant Sector», conferencia «El papel de la cultura en la agricultura del siglo XXI», organizado por la sec. de Cultura y Agricultura de la Asociación Americana de Antropología, San Antonio, Texas, feb, 25-26, 2000
- SEPÚLVEDA GARZA, M., *Políticas agrarias y luchas sociales: San Diego de la Unión, Guanajuato. 1900-2000*, Procuraduría Agraria/INAH, México, 2000

ENTRE EL ZAPATISMO, UN INGENIO AZUCARERO
Y EL FIN DE LA REFORMA AGRARIA.
LA HISTORIA DEL EJIDO SANTA INÉS OACALCO, MORELOS

LUCIANO CONCEIRO BÓRQUEZ²⁶⁷

INTRODUCCIÓN

Se ha perdido el amor a la tierra, porque la gente que la obtuvo ya se murió y porque se perdió todo al perder el ingenio.

EJIDATARIO DE OACALCO

El mercado de tierras en el ejido de Santa Inés Oacalco, Morelos, es particularmente dinámico. Se caracteriza por una tendencia creciente hacia la venta de terrenos (16% de la superficie ejidal de 1993 a 1998)²⁶⁸, destinados a la urbanización y a la concentración relativa de tierras para la agricultura por parte de agentes externos a la población local. En cuanto a las tierras agrícolas ejidales, se muestra un claro fenómeno de rentismo (41% del total) en muy pocas manos y una tendencia hacia el abandono de las actividades agropecuarias por una buena parte de los ejidatarios. La mitad de los

²⁶⁷ Miembro del Departamento de Producción Económica y Docente del Posgrado en Desarrollo Rural de la UAM-X

²⁶⁸ La información que se maneja a lo largo del trabajo es producto de un estudio auspiciado por el Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal (Fifonafe), que estableció un convenio con el posgrado en desarrollo rural de la UAM-X para investigar durante los años de 1997 y 1999 el mercado de tierras en 10 ejidos, entre ellos el de Santa Inés Oacalco, Morelos. La coordinación general del estudio estuvo a cargo de Roberto Diego y Luciano Concheiro; la investigación del ejido de Oacalco la llevó a cabo Luciano Concheiro y contó con la participación de la ingeniera Adelita San Vicente y de la licenciada Lydia Meade.

arrendatarios son del mismo ejido y entre los externos destacan los que se dedican a la flor, especialmente la gladiola, provenientes de Tepoztlán (ejidatarios a su vez y, los menos, pequeños productores) y los llamados *tlapitas*, porque vienen de la montaña de Guerrero (de la zona de Tlapa), dedicados a la fresa.

Estas tendencias se explican, en el corto plazo, básicamente por el dislocamiento económico del ejido de Oacalco, producto del cierre del ingenio, en 1989. «Cuando el viejo corazón se muere», como dijo uno de los ejidatarios, se van destruyendo las redes que lo alimentaban. En este sentido, la pérdida de infraestructura, particularmente la red hidráulica, habla de una perspectiva más que negativa para el desarrollo inmediato del ejido y, con ello, para el arraigo de sus integrantes a la comunidad. Asimismo, destaca en la movilidad de la tierra una reconversión productiva fallida, que fue impulsada por el gobierno federal y estatal ante la clausura del ingenio, que estuvo rodeada de motivaciones políticas y de intentos por renovar las estructuras de control, pero lo que finalmente generó fue un mayor desánimo, la vuelta de algunos ejidatarios a la producción de caña de azúcar para otro ingenio y la pérdida de confianza en sí mismos. A estos determinantes económicos se suma la presión urbana que sobre las tierras de esta zona ejercen los habitantes de las cercanas ciudades de Cautla y México.

Sin embargo, en un análisis de largo plazo, la dinámica del mercado de tierras ejidales está asociada a la cultura propia de los cañeros, que por ser monoprodutores, estar relacionados con un cultivo netamente comercial y haber dependido de un vínculo característico de las estructuras de poder corporativas son mucho más vulnerables a los cambios económicos y políticos actuales y mucho más abiertos a la concepción de la tierra, como una mercancía (Concheiro, 2001).

El ejido de Santa Inés Oacalco se forma por medio de un par de actos agrarios, de la dotación y de una ampliación, que corresponden a dos momentos históricos; el primero está ligado al reparto agrario,

impulsado por los zapatistas en los años 20 (CNA, 1924a), y el segundo, al impulso cardenista de la reforma agraria (Cárdenas, 1939). Esto generará dos dinámicas distintas, pero bajo el predominio, en el liderazgo ejidal, de los llamados zapatistas.

De igual forma, el núcleo agrario está fuertemente marcado por una estructura productiva de mercado, la producción de caña de azúcar y la floricultura con rasgos particulares en términos políticos y en cuanto a la organización del espacio social, que plantea una relación con la tierra, la cual obedece más a una lógica regida por el afán de ganancia.

La conformación de las estructuras organizativas y los movimientos que se gestan están bañados por la condición de obreros de la agroindustria y campesinos subsumidos en la lógica del ingenio azucarero. Desde nuestro punto de vista, esto se exagera ante la crisis económica y social imperante en el nivel nacional, en especial en Oacalco.

Es así como encontramos fuertes rasgos culturales urbanos e industriales y una particular relación con la tierra, que más que un referente territorial aparece como un elemento patrimonial, guiado por relaciones sociales formalmente capitalistas. También, están presentes rasgos culturales de identidades específicas, como las de los asalariados, peones, aparceros, comuneros, etcétera. Sin embargo, consideramos que predomina el factor agrícola en las relaciones básicas con la tierra.

En cuanto a cómo se desarrolló el estudio, hay que mencionar que se aplicaron (en 1998) 40 cuestionarios, esto es, el 23.4% sobre un total de 171 ejidatarios, lo que representa una muestra más que significativa, que nos dibujó, con claridad, las tendencias principales del ejido, en general, y del mercado de tierras, en particular. Hay un ligero sesgo en cuanto a que se entrevistó un porcentaje mayor de mujeres y de personas de mayor edad, ya que las entrevistas se realizaron en sus casas. Se hizo una distribución de los cuestionarios por zonas del poblado, porque los poblados tienen historias y condiciones

socioeconómicas distintas; por ejemplo, se originaron en torno a la dotación originaria o a la ampliación y crecieron por sí mismos o a la sombra del ingenio.

Asimismo, se efectuaron (entre 1997 y 1998) 18 entrevistas a informantes clave, entre los que destacan las autoridades ejidales, dos excomisariados ejidales, varios productores tipo (cañeros, maiceros, jitomateros y ganaderos) y los principales arrendadores de tierras del ejido. A la vez, procuramos entrevistar a ejidatarios de contrastada posición política e ideológica (hay que tener presente que el comisariado era, en 1999, regidor por el PRI en un municipio presidido por el PRD). Con esta información, se logró conformar una suerte de censo sobre la historia agraria y la movilidad de la tierra en el caso de cada uno de los ejidatarios.

ANTECEDENTES

En una visión general, el caso de Oacalco destaca por ser una comunidad que tiene un origen relativamente reciente. El propio pueblo, cuyo nombre quiere decir en náhuatl «lugar de víboras», se desarrolla en las inmediaciones de la hacienda, que a principios de este siglo le da su nombre. Después, el pueblo se agrupa alrededor del ingenio. Esto determina una particular relación con la tierra que por siglos estuvo en manos de grandes hacendados, que «importaban» a sus trabajadores de zonas cercanas o de otras más alejadas. Es, entonces, un espíritu particular el que guardan con su entorno individuos y familias desarraigados de sus pueblos por los encomenderos. Dicho espíritu también lo comparten los primeros esclavos traídos de África, que se suma al de los peones de hacienda, al de los jornaleros venidos de las zonas más pobres y al de los obreros agroindustriales.

Pero Oacalco también es una región rodeada de historia y de pueblos indios reconstruidos en comunidades, como los de Tepoztlán,

Tlayacapan y Oaxtepec (Crespo, 1984). Además, en términos contemporáneos, ésta es una región de agraristas y una zona zapatista, que vivió en la Revolución de principios del siglo xx una gran experiencia de autogestión del propio ingenio (Womack, 1976).

La dotación del ejido de Oacalco coincide con el proceso de reparto temprano. En él, participan los zapatistas de Oacalco, entre ellos un general apelado El Diablo. La ampliación del ejido se da en el marco de la reforma agraria, pero bajo la influencia de los hacendados en la definición de los integrantes del ejido, como parte del reacomodo de las fuerzas en lucha por el poder en el nivel local y nacional.

Después, la historia del ejido de Santa Inés Oacalco puede resumirse en las diversas relaciones de amor-odio que se van urdiendo en pos del ingenio azucarero de Oacalco.

UNA MENCIÓN NECESARIA EN LA HISTORIA REGIONAL

Morelos está dividido en 33 municipios con una superficie total de 495,493 hectáreas. De esta superficie, el 75.86% está ocupado por la propiedad social, esto es, por ejidos y comunidades agrarias, que, en su conjunto, comprenden 375,883 hectáreas y que están integrados por 229 núcleos agrarios, de los cuales 204 (89.08%) son ejidos y 25 (10.92%) son comunidades, en tanto que la media nacional es de 91.89% ejidos (26,796) y 8.11% comunidades (2,366) (SRA, 1997: 183 y 237).

Según la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA, 1997), los municipios de Tepoztlán, Temixco y Temoac están conformados, en su totalidad, por tierras ejidales y comunales, lo que también ocurre con los municipios de Huitzilac y Jiutepec. Sólo en los municipios de Tlayacapan, Atlatlahuacan y Yecapixtla las tierras en propiedad social significan menos del 50% de su territorio.

Lo anterior es una muestra cuantitativa de una realidad social que hizo de Morelos uno de los primeros territorios con una radical reforma agraria, porque fue hecha, básicamente, bajo un ideario muy particular, representado por el zapatismo histórico y con el pueblo en armas (Zapata, s/f). De igual manera, la identidad agrarista y comunitaria fue construida frente a la presencia institucionalizada de la hacienda, que había conformado el territorio en dos procesos: uno inclusivo de los pueblos indios y otro modernizador a principios de este siglo, fuertemente excluyente.

Del municipio de Yautepec, al que pertenece Oacalco, vale la pena destacar que tiene una superficie total de 20,198 há, de las que la propiedad social ocupa 13,119, esto es, casi un 65%; de éste, la superficie ejidal representa 12,761 há y la comunidad agraria 358 há (INEGI, 1990, y Cédula de la SRA-INDA, 1996). En este sentido, por arriba de la media nacional, de 54% de la propiedad social sobre el total de la superficie del país, Yautepec, en comparación con Morelos, tiene más propiedades privadas.

LOS RECURSOS NATURALES Y LA INFRAESTRUCTURA

El poblado de Oacalco se encuentra comunicado por la carretera federal e, inclusive, por un ramal del ferrocarril interoceánico, que está enlazado con las poblaciones de Tlayacapan, Oaxtepec, Cocoyoc, Yautepec, Tepoztlán y con la ciudad de Cuautla.

El clima en la región es cálido; las lluvias se presentan en dos periodos bien definidos: el primero va de junio a septiembre y se precipita el 76% del total de 951.1 mm y el segundo, de octubre a mayo, precipitándose el 26% restante. En lo que corresponde a otros fenómenos meteorológicos, como heladas, granizadas y vientos, éstos no presentan ningún problema en la zona para el desarrollo de la actividad agrícola. En cuanto a la geomorfología, el relieve predomi-

nante va de plano a casi plano. La vegetación estuvo constituida por selva baja caducifolia, pero en la actualidad sólo quedan indicios de ella, especialmente en torno al ejido, ya que la zona de influencia del ingenio se encuentra, totalmente, en producción, por lo que la vegetación natural es mínima (SEP, 1982 y 1988).

En la perspectiva de las condiciones naturales, el ejido de Oacalco presenta una situación óptima para la agricultura, a la que se suma una importante infraestructura hidráulica. En la zona de riego, existen 160 km de canales, con el inconveniente de que sólo el 15% se encuentra revestido y el restante 85%, sin revestir; otra parte de la infraestructura es aprovechada mediante manantiales, con los que se riegan 1,027 há, localizadas en las unidades de producción de Tlayacapan, Ignacio Bastida, Ingenio Oacalco y Yautepec (INEGI, 1991 y 1996). Sin embargo, es importante resaltar que el estado actual de operación que guarda la infraestructura es de regular a malo, debido a la falta de mantenimiento, conservación y rehabilitación de compuertas, presas derivadoras, pozos, canales, canaletas y caminos.

Oacalco cuenta con nueve campos y una superficie conjunta de 1,019 há, de las cuales el ejido de Santa Inés Oacalco ocupa cerca de 340 há (PA, 1993).

LA POBLACIÓN EN UNA REGIÓN AGRÍCOLA

La región del ejido de Oacalco fue construida en torno a la agricultura. En esta zona existen vestigios y documentación que la remonta a épocas muy antiguas y la liga a grupos olmecoides, más tarde los tlahuicas, junto con nahuas, antes de la llegada de los españoles.

Con la conquista, se modificó el espacio y quedaron dislocados los señoríos de Tlayacapan, Tepoztlán y Oaxtepec. El ganado y las haciendas invadieron la región. Con la caña, llega, de manera temprana, una nueva cultura productiva y los esclavos negros (SEP, 1982). Los

pueblos conquistan sus repúblicas de indios o, cuando menos, sus comunidades son reconocidas por las mercedes reales. Oacalco, al no ser una población originaria, quedará marcada, entonces, por los sentidos de la hacienda.

Una nueva oleada del cultivo de la caña de azúcar se inició en la zona en el siglo XIX con el señor José M. Flores, quien con un rústico trapiche empezó la industrialización de las mieles con la producción de piloncillo en la localidad de Oacalco. Hacia principios del presente siglo, ya como ingenio, esta agroindustria opera bajo propietarios particulares, que ampliaron la superficie de abasto mediante la compra de terrenos; en 1908, el ingenio de Oacalco pasó a ser uno de los más importantes del estado con una producción anual de 1,661 ton de azúcar (INEGI, 1997).

En 1921, después de la contienda revolucionaria, el ingenio de Oacalco se encontraba en ruinas, y pasó a propiedad del gobierno federal. En 1929, el gobierno cedió, de nuevo, el ingenio a la familia Creel Terrazas como compensación por unas tierras que le había expropiado. Esta familia, mediante una fuerte inversión, dotó al ingenio con la infraestructura propia para la superficie de abasto e introdujo una adecuada administración, volviendo al ingenio uno de los primeros del estado. De forma paralela, el incremento de la superficie de caña de azúcar fue en detrimento de otros cultivos viables que se practicaban en la zona, abriéndose un proceso donde el dominio del monocultivo de la caña empezó a moldear el conjunto de las prácticas campesinas.

Después, en plena fase de la contrarreforma agraria, los propietarios de los ingenios presionaron al gobierno con el fin de adecuar las leyes y lograr la seguridad en los suministros de la materia prima. Así, el 23 de septiembre de 1943, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto cañero, que delimitó un área de abastecimiento para cada ingenio, y se prohibió cualquier otro tipo de cultivo (hasta octubre de 1975), obligando a los productores, como en los tiempos

de la
lítico
San
I
pert
muy
cies
está
I
divi
las
hay
cará

LA

Com
mo
el n
duc
las
tad
pes

ind
refe
por
asa

pes
rela

de las haciendas, a cambiar sus cultivos, reforzando así, formal y políticamente, el dominio de la agroindustria azucarera (Espinosa y Sandoval, 1976).

La identidad histórica en relación con la tierra y el sentido de pertenencia territorial giraron, entonces, alrededor de una agroindustria muy particular, que en términos productivos exige grandes superficies, es altamente demandante de insumos y, en el caso de México, está ligada a estructuras políticas de corte corporativo.

La construcción de las propias colonias, la división municipal y la división política de Oacalco dependieron, hasta los últimos años, de las derivaciones socioeconómicas impuestas por el ingenio. A ello hay que agregar su buena comunicación, para entender su profundo carácter rural-urbano.

LA CONFORMACIÓN DEL EJIDO Y EL SENTIDO POR LA TIERRA

Como decíamos, el ejido de Santa Inés Oacalco se forma en dos momentos históricos, que generan dinámicas distintas. De igual forma, el núcleo agrario está fuertemente marcado por una estructura productiva de mercado; por ello, hay que insistir que la conformación de las estructuras organizativas y los movimientos que se gestan han estado bañados de la condición de obreros agroindustriales y campesinos subsumidos en la lógica del mismo ingenio azucarero.

Es así como encontramos fuertes rasgos culturales urbanos e industriales y una particular relación con la tierra, que más que un referente territorial aparece como un elemento patrimonial. Se sobrepone en la memoria histórica la condición de peones, aparceros y asalariados junto con un sentido difuso de comunidad agraria.

En ese sentido, puede decirse que los factores productivos acaban pesando más que la historia agraria en la identidad básica y en la relación con la tierra. No obstante, en varios momentos de la vida del

ejido, sus integrantes han apelado a su condición de zapatistas y, con ello, de defensores de la tierra para el que la trabaja.

Los fundadores de Oacalco fueron los Ramírez, los Rodríguez, los Sánchez, los Pérez, los Saldaña, los Jaramillo, los Marín, los Yescas y los Cabello, y vinieron el siglo pasado de Tlanepantla, Morelos. Al fundarse la hacienda de Oacalco, en 1880, todos fueron a trabajar a ella; algunos empezaron de jornaleros y otros de regadores o tacheros (los que hacen el azúcar). La hacienda primero fue de Luis Creel; más adelante, de su hermano, Enrique Creel, que después la vendió en los años 50 de este siglo al viejo Aarón Sainz, el del imperio del azúcar.

Pero en medio de esa historia, la Revolución cambió las cosas:

Todos se fueron; el gobierno quemó las casas y hasta más tarde regresaron a fincar. En esa época, a la gente que llegó se le dijo que agarrara la tierra que quisiera; entonces, se apropió cada cual de lo que alcanzó a desmontar. Es el caso del papá de Diego Ruiz, que venía de Yautepec, del barrio de San Juan, y fue general zapatista; se llamaba Diego Ruiz Barranco, alias *El Diablo*; el apodo era porque colgaba a los traidores; lo ascendieron a general, porque tomó la hacienda de San Carlos: entró ayudado por una cuerda y al entrar mató a los soldados y Zapata le dijo: «reparte lo que hay adentro».

La memoria de la Revolución es celosamente guardada; por ejemplo, don Diego Ruiz, como hijo de general, es presidente de la Asociación de los Zapatistas y el secretario es el viejo coronel Rayón; en Yautepec, está el general Amador Salazar y en Oacalco, el coronel Pedro Pérez. «También, el padre del sr. Marín, ejidatario en Oacalco, fue coronel zapatista y llevaba por nombre Agustín Marín Vázquez y era de aquí cerca, de Itzamatitlán» (Diego Ruiz, 14 abr, 98).

Para consolidar el reparto de hecho, los pobladores de Oacalco empezaron pidiendo restitución de tierras, pero como no constituyen un pueblo antiguo, decidieron demandar un reparto de forma directa.

Entre
Inés (C
habit
capac
absol
necie
la Ag
café,
fruta
cerea
E
1924
de Y
to de
que
de q
tarot
habí
emb
pojc
ción
E
Agr
dota
Oac
de t
el d
cho
rieg
cia
ram

Entre los datos recabados para el expediente agrario, se dice que Santa Inés Oacalco tenía categoría política de pueblo, que contaba con 142 habitantes, 58 jefes de familia y varones solteros mayores de 18 años capacitados para obtener tierras por dotación —que carecían de ellas en absoluto—, que la hacienda denominada Oacalco, de 3,718 há, pertenecientes a la Caja de Préstamos para Obras de Irrigación y Fomento de la Agricultura, es de tierras planas y de buena calidad, en las que se cultiva café, mango, mamey, naranjos, plátano, limón, zapote y demás árboles frutales de tierra caliente, pudiendo cultivarse, también, caña de azúcar, cereales, etc., y que puede ser susceptible en parte de expropiación.

En el mismo expediente sobre dotación y restitución de tierras (CNA, 1924a), promovido por los vecinos de Santa Inés Oacalco, municipio de Yautepec, distrito de Morelos, Morelos, se registra que en un escrito del 7 de octubre de 1920 solicitaron al c. gobernador de Morelos que se les dotara de tierras «en cantidad suficiente, con el objeto de que cubrieran sus necesidades agrícolas». En enero de 1921, solicitaron que se «restituyeran a la localidad los terrenos de los que los habían despojado los propietarios de las fincas circunvecinas». Sin embargo, la Comisión Local Agraria no encontró pruebas sobre despojo de propiedad y, por ello, se continuó el procedimiento de dotación, que se resolvió, de manera favorable, el 7 de octubre de 1920.

El gobernador de Morelos, en acuerdo con la Comisión Local Agraria, el 14 de mayo de 1922, resolvió que era procedente la dotación con una superficie de 350 há, tomadas de la hacienda de Oacalco y distribuidas en la forma siguiente: 116 há de riego, 174 há de temporal y 60 há de pastales. El precepto legal al que se aludía era el de los artículos séptimo y octavo de la ley del 6 de enero de 1915.

Tomando en consideración que sólo eran 58 individuos con derecho a tierras, la dotación se fijó de 3 a 5 há de riego (sólo fueron 3 de riego). También, se argumentó, para avalar lo anterior, que la distancia a Yautepec es menor a 8 km y que la zona estaba unida por un ramal de la vía del ferrocarril interoceánico que va de Puebla a Cuautla.

Con ese alegato, sólo fueron entregadas 174 há de riego. La expropiación corrió a cuenta del gobierno nacional; en el decreto, destaca el «considerando cuarto», que a la letra dice:

Que la existencia de los bosques y arbolados es de ingente necesidad para asegurar las mejores condiciones climatéricas y meteorológicas del país y conservar una de las principales fuentes naturales de la riqueza pública; y que para dar plena satisfacción a las necesidades sociales citadas, se hace de todo punto necesaria la explotación en común de los terrenos forestales y el exacto cumplimiento de las leyes de la materia (CNA, 1924a).

Finalmente, el 31 de octubre de 1924, Álvaro Obregón, presidente de la República, y R.P. Denegri, secretario de Agricultura y Fomento y presidente de la Comisión Nacional Agraria, firmaron la dotación agraria y el ejido de Oacalco se constituyó en un núcleo agrario de derecho (SRA-INDA, 1996).

La ejecución coincide en otorgar tierras a todos los jefes de familia, esto es, el ejido coincide con el pueblo original. En el documento correspondiente, se plantea que «en el pueblo de Santa Inés Oacalco, municipio de Yautepec, del estado de Morelos, el 19 de noviembre de 1924, se ejecutó la dotación sobre la resolución presidencial del 9 de octubre de 1924» (CNA, 1924b).

Destaca el poco tiempo entre la resolución (Obregón, 1924) y la dotación y que «los ciudadanos» (*sic*) que la reciben, en su mayoría, no saben ni siquiera firmar. La dotación reconoce 174 há de terrenos de riego «para que los disfruten en común» con sus accesorios, usos, costumbres y servidumbres, las que se tomaron de la única hacienda colindante denominada Oacalco, y que los beneficiarios son 58 (RAN). Esto es, nominalmente, 3 há para cada ejidatario, aunque hay ejidatarios que recuerdan que en realidad se repartió por tarea: a unos les tocó de a 20 o de a 10, en tanto que otros tenían más, porque «llegaron después de la Revolución y agarraron lo que quisieron».

De la delimitación de la dotación, destacan los nombres —la mayoría indígena—, los caminos reales como referentes y que el ejido colindaba lo mismo con la hacienda en varios puntos que con otros ejidos; esto le dio un sentido espacial particular y la irregularidad muestra la existencia de campos de cultivos anteriores sobre los que se encima esta nueva realidad social. Hasta la fecha, esta área es perfectamente reconocida y sus actores si bien en algunos casos se repiten en la ampliación, este territorio original guarda su propia identidad y eventualmente aparece confrontado con el de la ampliación del ejido y con las zonas urbanas que no se asentaron en sus límites.

También, se plantea en la propia dotación, y esto nos parece fundamental, que los ejidatarios deben respetar los terrenos de la hacienda y otros sembradíos. A pesar de esta leyenda, el administrador de la hacienda no firmó, manifestando no estar facultado para hacerlo.

LA AMPLIACIÓN EJIDO

Se dice, casi como una leyenda por todos repetida, que los hacendados Creel Terrazas dijeron a los obreros que se apuraran a gestionar las tierras, porque habían recibido órdenes, no recuerdan de qué presidente, de repartir la tierra; entonces, «los trabajadores hicieron una comisión para ir las a gestionar». Otros recuerdan, por el contrario, que en 1938 el sindicato de la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) peleó la tierra a Luis Creel. Se dice que entonces «don Luis se reunió con los de Oacalco y les dijo: hagan una lista [...] antes de que me quiten la tierra; yo se las doy. El asunto fue que Donaciano Polanco, capitán zapatista, se movilizó y él y su gente se quedaron con la mayoría de las tierras; los de Oacalco no querían tierras sino trabajo».

En un escrito del 2 de enero de 1936, los vecinos del poblado de Santa Inés Oacalco solicitaron al gobernador de Morelos una am-

pliación del ejido, porque no les eran suficientes las tierras. La Comisión Agraria Mixta (CAM, 1936) inició la gestión, que fue publicada en el *Periódico Oficial del Gobierno del Estado* el 8 de marzo de 1936. Se listaron 340 habitantes, de los cuales 94 fueron considerados con derecho a dotación, y se consideró, también, a los peones acasillados al fusionar su expediente con el del poblado. Esto fue posible, porque Lázaro Cárdenas había cambiado la ley para permitir que los peones acasillados pudieran solicitar tierras.

El 4 de noviembre de 1936, también en un término de ley pasmoso, se concedieron y entregaron 161-10 há: 83-70 de riego, 19-40 de temporal, 46-60 de pastizal cerril, con un 25% de laborable, y 11-20 há de la zona urbanizada del ejido. Se compelía a que la superficie disponible de la finca fuera repartida, de manera proporcional, entre el poblado gestor y el de Tlayacapan, de acuerdo con la subdivisión manifiesta en un acta del 14 de septiembre de 1938.

La afectación fue sobre la hacienda de Santa Inés Oacalco, de los hermanos Creel, dando posesión al poblado de Oacalco, de acuerdo con la resolución presidencial del 18 de enero de 1939 (Cárdenas, 1939), aprobada por el Cuerpo Consultivo Agrario en la sesión del 7 de diciembre de 1945 (Delegación del Departamento Agrario, Morelos, 1939). Los beneficiarios fueron sólo 40, esto es, les tocó 5.6 há por cabeza (3.675 há de riego, 0.475 há de temporal y 1.15 há de monte), dejándose «a salvo» los derechos de 54 capacitados para quienes no alcanzó a fijarse parcela en el ejido por falta de tierras de cultivo, pues al propietario afectado se le respetarían 100 há de riego y 4 há que ocupan la zona de protección del casco de su finca.

Destaca, otra vez, la coexistencia de diversas formas de propiedad y la presencia de la vieja hacienda; asimismo, la «geografía» del ejido incluirá este elemento, ya que «de la calle Madero para allá es propiedad privada y para acá es ejido y el pueblo de Oacalco queda en las dos partes».

En 1940, un conflicto político repercutió, de manera directa, en el ejido de Oacalco, y modificó, de forma significativa, al grupo original de los ejidatarios de la ampliación. «La cosa se puso fea entre los almazanistas y los avilacamachistas; hubo un muerto y más o menos 15 miembros del ejido tuvieron que abandonar sus tierras. Los que se quedaron dieron tierras a los hijos, algunos menores de edad, porque no había gente». Singularmente, un grupo de zapatistas de la región apoyó al general Almazán como candidato a la presidencia; una vez impuesto Ávila Camacho, éste decidió perseguir a sus contrarios, expulsándolos de los ejidos y sustituyéndolos por otros, como en el caso de Oacalco y Tepoztlán.

ASPECTOS GENERALES SOBRE EL EJIDO OACALCO

El nombre oficial del ejido es Santa Inés Oacalco. Los campos que lo componen son Las Victorias, Huauzopan Nuevo, Huauzopan Viejo, Campo Nuevo, el Baño, el Michate y el Nixcomit. El ejido rodea a la población del mismo nombre o, más valdría decir, está organizado en torno a lo que fue el corazón de la zona: el ingenio de Oacalco. Existe, en este sentido, un área urbanizada y una red de caminos paralelos a los canales.

Los predios privados son poco importantes en el contexto local, aunque la finca Los Juanes es muy conspicua, por estar a la orilla de la carretera y por haber sido de los Creel, después de ser de Aarón Sainz y, ahora, del apoderado del periódico *Excelsior*. Sólo uno de los ejidatarios encuestados reconoció que tiene 2 há en propiedad privada; en general, no hay una noción clara entre los ejidatarios sobre el sentido de ese tipo de propiedad. Como ya mencionamos, destaca en el corazón del pueblo el viejo casco de la hacienda, en la actualidad en disputa, sobre el que corren gran cantidad de versiones sobre cuál será su destino final. Por el momento, está en manos del

sindicato de trabajadores azucareros. Lo mismo sucede con otros dos cascos de haciendas vecinas.

Las casas y los barrios siguen la distribución física impuesta por las vías de comunicación; no existe propiamente «un centro» y las áreas de vivienda se obtuvieron del ejido en una buena parte o del ingenio, que creó un fideicomiso para la construcción de casas para los agremiados al sindicato; además, en 1968, la empresa no les brindó aumento salarial y con ese dinero surgió la colonia Obrera a un lado del poblado de Oacalco, pero en el municipio de Tepoztlán. Unos hablan de que fue resultado de una lucha y otros de que fue un «regalo» del ingenio.

Una tercera parte de los encuestados plantea que el predio urbano «se lo dieron»; básicamente, se refieren al ingenio (más del 25%) o al ejido (10%); un 10% lo compró, lo que nos habla, indirectamente, de la dimensión de este mercado de tierras. También, un poco más del 40% de los ejidatarios reportó haberlo heredado.

Es importante adelantar, en relación con esta temática, que el Procede separó el área urbana de la rural, aunque aún no daban los títulos de propiedad (enero de 2003). Algunos de los entrevistados manifestaron que cuando esto suceda traerá una fuerte movilidad de las tierras urbanas.

LA MEMORIA HISTÓRICA Y EL SENTIDO DE PERTENENCIA

Otro aspecto fundamental en el sentido territorial, que ha adoptado el ejido a lo largo de su historia, tiene que ver con el origen de sus pobladores. Según la encuesta, más del 74% es originario de Oacalco, 5%, de Cuautla, y 2.6% proviene de Yauhtepec; esto es, el 82.1% es de la zona y el resto, de otros estados, entre los que destaca Michoacán con 7.7% y el Estado de México, Guerrero y Oaxaca con un 2.6% cada uno (los que llegaron de fuera tienen que ver con

la atracción que representaba el trabajo del ingenio). Esto nos refiere a una cultura regional fuerte y a una historia común.

Sin embargo, el 36% de los encuestados dijo no saber nada sobre el ejido y poco menos del 30% señaló conocer toda o casi toda la historia del mismo; en cuanto al origen de la comunidad, el desconocimiento es similar. La memoria gira alrededor de los recuerdos que dejó el ingenio, donde hasta los viejos dueños de la hacienda aparecen como benefactores agrarios. El recuerdo del zapatismo es difuso y está ligado al cacicazgo que ejercieron los integrantes de esa corriente en esta zona.

LA ESTRUCTURA DEL PODER EJIDAL

Pocos son los que mencionan a la Revolución en términos míticos; esto puede deberse a que se acusa a los que fueron zapatistas de haber aprovechado su condición de poder, como en el caso de los Ruiz, los Jaramillo y los Yescas.

Los referentes son, podría decirse así, de corte más «laico», porque tienen que ver con la dotación y la ampliación del ejido. A los que fueron dotados primero, se les denomina los del «ejido viejo» y se reconoce que eran «más políticos», «aunque quedan pocos, como seis; ellos eran más unidos y, sin ser mayoría, dirigían a todo el ejido».

Un significativo porcentaje (cerca del 44% de los entrevistados) ha participado en algún cargo del ejido, la mayoría ha colaborado como integrante de comisiones varias y un mayor porcentaje, cerca del 85%, participa en las cuestiones de la comunidad. En ambos casos, básicamente a través de asambleas y muy poco por medio de faenas u otras actividades colectivas.

En la historia reciente, antes del Procede (PA, 1993), un entrevistado planteó:

Los comisariados tenían poder, pero también porque defendían la tierra. A Salomé lo asesinaron, porque quería recuperar unas tierras y las ruinas de una hacienda para el pueblo. El que lo mandó asesinar fue, dicen en el pueblo, un hijo de Zapata. Después, ya nadie defendió esas tierras; se las quedó Hermelindo Ramírez, que las heredó a Marcial Ramírez y ahora son de varios ejidatarios. Quien sustituyó a Salomé fue Pedro Garay Quintero, que, además, se hizo dirigente cañero; primero, fue comisariado ejidal por 5 años, de 1985 a 1990, periodo y medio, porque sustituyó a Salomé. En 1990, lo nombraron presidente de la Unión de Cañeros. En el ingenio, era ayudante de grullero (las grúas que recibían la caña), y tuvo una antigüedad de doce años a la liquidación. Ahora, actúa como asesor de los ejidos y ya no quiere ocupar puestos de representación.

A Garay lo sustituyó Diego Carrillo y a éste lo relevó Francisco Rojas Aguilar, actual comisariado, quien:

En el colmo del manejo político de la gente, es a la vez (contraviniendo la legislación) regidor por el PRI en el municipio de Yautepec, gobernado por el PRD. Su suegro es el secretario del consejo de vigilancia del ejido y el presidente de vigilancia es Pablo. Mejía Castro tiene alrededor de 30 años, es maestro de profesión, se dedica más a la gimnasia que a la agricultura y ha sido guardaespaldas de Saúl Chabela (un estafador que defraudó a los ejidatarios, quedándose con las liquidaciones que se recibieron al cierre del ingenio).

Aun cuando se observan pintas en el pueblo apoyando a Carlos Flores para comisariado ejidal, ganó Rojas, que es del PRI y que estaba conectado con el gobernador en ese momento: el general Carrillo Olea. Este señor tiene puesto en el IMSS por el sindicato y lo propusieron para ser delegado; arreglaba las pensiones de los trabajadores, pero realmente se las clavó. La esposa lo maneja; empezó, en 1990, cobrando \$500. Él no era ejidatario (esto está confirmado), pero el papá le regaló 6 tareas y por éstas se lanzó de comisariado. Desde

que
11 r

En
cione:
en co
que g
No
cabe
estru
estar
por li
del ir

T
Oaca
co y
cons
su pe
proc
por
Esta

EL I

EL I
entu
al 2
det
dis
hay
la p

que llegó, se ha vendido mucho terreno (hermana de un ejidatario, 11 mar, 98).

En términos de la participación cívica de los ejidatarios en las elecciones de 1997, dieron su voto en las elecciones del municipio al PRD, en contraste con la votación para la elección del comisariado en la que ganó la planilla del PRI.

No obstante que en Oacalco hay una mayor competencia política, cabe preguntarse por qué esto no ha traído una dinamización de las estructuras ejidales; la respuesta, según algunos de los ejidatarios, estaría dada por la pérdida de sentido del ejido, pero, sobre todo, por la desarticulación de la vida económica de la zona con el cierre del ingenio y por el desgaste posterior a que los sometió el gobierno.

También, hay poderes «externos» que se hacen presentes en Oacalco: unos como ejidatarios *nylon* y otros por su poder económico y las alianzas locales que han establecido. Asimismo, están los constructores de «villas y unidades habitacionales», que manifiestan su poder sobre la comunidad, combinándolo con dádivas y «favores», producto de sus nexos políticos y de su «empleo como funcionarios, por ejemplo, de la CFE, la SEP, la Segob, la PGR y la Policía Judicial del Estado de México, especialmente de las tres últimas».

EL PROCEDE EN EL EJIDO

El Procede fue poco discutido por los ejidatarios; en realidad, los entrevistados mostraron un desconocimiento general de los cambios al 27 constitucional. El contexto político en el que se verificó estuvo determinado por el cierre del ingenio y en un ambiente de una fuerte dislocación de las fuerzas locales. En la actualidad, se reconoce que hay que rehacer el Procede en el ejido y en casi todo Morelos, «por la premura con la que fue llevado adelante».

Se puede decir, en síntesis, que el Procede significó para la región y el ejido un aumento considerable de los derechosos —con el consiguiente avance del minifundismo—, el despliegue de procesos especulativos, que dispararon los precios de la tierra, la incorporación de nuevos agentes externos al propio ejido y la conformación de mercados diferenciados de tierras para la agricultura y nuevas áreas urbanas.

El 85% de los entrevistados reportó que tenía certificados de derechos agrarios y otros documentos antes del Procede, pero también reconoce que la tierra «siempre se rentaba, se vendió y compró; entonces, se manejaba como abandono y se arreglaban los papeles adjudicándola al nuevo propietario».

El 5 de noviembre de 1993 quedó terminado el trabajo del Programa de Certificación de Derechos. Fueron beneficiarios 171 ejidatarios con 334-58-81 há para la agricultura, pero ningún posesionario o avecindado. Se reconoció sólo una parcela especial, la escolar, de poco más de 4 há (PA, 1993).

El Programa de Certificación reconoció a casi toda la superficie ejidal como parcelada con 1.9 há en promedio por ejidatario. Destacan, además, la gran cantidad de tierras dedicadas al asentamiento humano: 107 há sobre un total de 450 há, esto es, el 26.88%, la casi nula tierra en uso común en referencia a la media nacional y estatal y que haya ejidatarios que en vez de tierra tienen «solares».

Los datos de la encuesta que realizamos demuestran una distribución promedio del número de tareas (10 tareas equivalen a 1 há) por ejidatario de 18.8 tareas y una mediana de 20 tareas (muy cercana al promedio aritmético derivado de los datos del Procede). El 70% tiene menos o igual a 20 tareas y sólo el 10% reporta más de 45 tareas.

En términos de la distribución de los derechos por género, en el ejido de Oacalco, 104 son hombres y 67 mujeres, el 60.82 y 39.18 %, respectivamente; también, en este caso, las mujeres «derechosas» del ejido están muy por encima de la media nacional.

Otra característica interesante es que la dispersión de parcelas es poco importante en el ejido de Oacalco (136 tiene una parcela, 79%, 28 tienen dos, 16%, 6 tienen tres parcelas, uno posee cuatro y otro más, cinco).

EL PROCEDE REALMENTE EXISTENTE

Llamó la atención que para concretar el Procede algunos ejidatarios llegaron de Estados Unidos y que oriundos de Oaxaca con sus ahorros compraron tierras en ese momento; los posesionarios en su mayoría eran de Oacalco y con ellos se incrementó el número de ejidatarios, «al igual que con gente de fuera, que había comprado bajo presiones y aprovechó para incluirse, lo mismo que algunos de aquí, con fuerza política». Con el Procede, el número de ejidatarios creció en un 73.1%, de 125 a 171 ejidatarios. De los «nuevos ejidatarios del Procede», algunos son desconocidos; una parte, doce (poco más del 7%), son de fuera.

El Procede le tocó a Diego Carrillo, como comisariado ejidal. Antes de aquél, eran 125 ejidatarios y, después, 171, con lo cual la tierra se fraccionó más. El número de ejidatarios aumenta por el reconocimiento como ejidatarios a hijos y herederos. A la gente que ha comprado no se le ha regularizado, sólo a un prestanombres de Chuayffet, que es judicial; primero, se le reconoció como vecindado y, luego, como ejidatario; de hecho, la gente de fuera es la que menos problemas ha tenido; Chuayffet compró terrenos a \$15 por metro y vendió a \$150 en menos de un año, en el tiempo en que los bardeó.

En términos específicos, se plantea que el comisariado y el presidente del consejo de vigilancia del ejido cuando se realizó el Procede «no conocían el ejido» y que por ello se hicieron malos deslindes y se facilitaron los malos manejos. Casi dos terceras partes de los que

contestaron la pregunta de la encuesta sobre si percibían algún cambio con el Procede contestaron que no. A los que les parece que hay un cambio positivo, éste lo refieren a que aparecen como «dueños» y a que «están claros los linderos» y, en segundo orden, a que pudieron vender o pasar la tierra a sus hijos. Sin embargo, un 60% considera que tiene más valor la tierra con el Procede, porque se puede vender, porque el título vale en sí mismo, porque «así avanzó la mancha urbana» o porque «todo está más caro». En cuanto al certificado, casi se dividen por igual los que dicen que no les ha servido para nada y los que dicen que «les ha servido para el Procampo, para vender o para evitar problemas».

También, para algunos ejidatarios, el Procede sirvió para heredar en vida o ayudó a las personas que querían vender; los que vendieron dicen que les sirvió en ese sentido: «les da más confianza a los compradores».

Las percepciones negativas giran en torno a que con la certificación se planteó «la división de terrenos que estaban unidos, por ejemplo, el de dos hermanos; ahora, está más dividido el ejido» y a que con la medición se «perdieron tierras».

Como ya mencionamos, el Procede separó el área urbana de la rural, aunque aún no dan los títulos de propiedad, hecho que habla de los problemas que tuvo el Programa en su aplicación en este ejido y en Morelos.

TERRENOS EN CONFLICTO Y EL PROCEDE

A un excomisariado ejidal le parece «que si el ejido ya tenía una carpeta básica por qué no seguir con estos mismos documentos. El Procede se hizo estacando parcela por parcela; el dueño clavaba sus estacas como quería, sin respetar los carriles. Antes, cuando se parceló, se dejaron carriles muy anchos para que el arado, que es muy largo, pudiera dar la vuelta; ahora, con el tractor, resultan obsoletos;

la gente los incluyó en sus propiedades». Piensa que, primero, se debió delimitar todo el ejido y, después, cada parcela; «fue una nueva parcelación, sin respetar lo que históricamente se había ganado o pactado»; por ejemplo, no se resolvió el conflicto de la ex hacienda Michate, por lo que mataron a Salomé (comisariado ejidal), señalando que llegó el Procede y volvió a reconocer al antiguo dueño que se la había adjudicado.

Viejos dirigentes reclaman, también, que el predio de Las Adelas, 19 há que están al interior de la hacienda y un pozo brotante que da 60 l/seg, quedara fuera del ejido, porque el representante de los bienes del sindicato de la sección 100 de la industria azucarera abogó para que se quedara en manos de su organización. También, hay otro campo, El Parque, de 7 há, que lo tiene el ingenio y que, históricamente, pertenecía al ejido.

MOVILIDAD Y MERCADOS DE TIERRAS

Como hemos dicho, en el ejido de Oacalco, se verifica una amplia movilidad de la tierra en atención a las formas de herencia; también, un importante mercado de tierras básicamente en torno a la renta y venta de parcelas.

Destacan mecanismos de movilidad de la tierra, que atienden a las cesiones y que utilizan mecanismos de compraventa entre familiares. A través de las sucesiones, se observa, asimismo, un importante sentido cohesionador y de identidad, que reporta la movilidad de las tierras, en tanto va tejiendo un entramado de familias y redes de compadrazgo evidentes en relación con las estructuras de poder locales. Sin embargo, salta de inmediato a la vista un sentido más bien referido a lo patrimonial que a la adjetivación de la tierra en un territorio. Esto es, los elementos identitarios básicos están ligados a aspectos esencialmente comerciales.

LA HERENCIA, LA IDENTIDAD LOCAL Y LA MOVILIDAD DE LA TIERRA

La media de edad reconocida a través de la encuesta es de 60 años; en la realidad, debe de estar muy próxima esta cifra a la del conjunto de los ejidatarios, aunque son mayores las mujeres. Sin embargo, hay que reconocer que esta variable tiene dos ritmos y parámetros distintos, dependiendo de si se trata de los ejidatarios de la dotación original de 1924 o de la ampliación, en 1936, y de los ajustes que esta última sufrió por motivos políticos, en 1940; baste decir que el 15% de los ejidatarios tiene a sus hijos también como ejidatarios, que accedieron a la tierra comprándola en algunos casos, pero básicamente heredada por otros familiares, en especial de los abuelos y abuelas. Con estos referentes, la edad, parentesco y género de los ejidatarios representan una de las claves sobre la particular dinámica que tiene la movilidad de la tierra en el ejido.

Al combinar los grupos etarios con los datos sobre la familia, tenemos otro referente sobre la edad del conjunto del núcleo agrario. Por ejemplo, los datos de la encuesta e información cualitativa sobre si vive su padre (el 84.6% ya no tiene), los decesos de los últimos años (han muerto 15 ejidatarios en los últimos 5 años) o la sensación de la cantidad de viudas y viejos en el ejido («más de la mitad») demuestran la edad del conjunto de los derechosos actuales y las tendencias que los ocupan como generación en cuanto a la herencia como determinante de la movilidad de la tierra.

El censo del Procede, a su vez, nos habla de que más del 60% de los ejidatarios está casados y que la feminización de los derechosos, que está muy por arriba de la media nacional, tiene que ver con la viudez (el 13% del total). En términos generales, el estado civil de los ejidatarios se distribuye así: solteros (13%) y solteras (12%), casados (44%) y casadas (16%), viudos (6%) y viudas (13%) y abandonadas (1.2%), sobre un total de 171 ejidatarios (PA, 1993 y propios, 1998).

Ad
vivos,
del tar
con u
que se
es im
ejidat
rior. l
ción
es rel
Oaca
E
en el
fue c
de d
tierr
24.3
la al
(dat
I
terc
la te
san
ma
dej
pla
mo
en
19
hij
tie

Además, cerca de la mitad de los encuestados tiene pocos hermanos vivos, aunque los datos generales nos hablan de una gran dispersión del tamaño de la familia. Ésta tiende a mantener núcleos más pequeños con un patrón predominantemente urbano; no obstante, las expresiones que se recogieron combinan elementos de la familia rural. Sobre esto, es importante mencionar que una buena parte de los hijos de los ejidatarios en la época del ingenio logró una educación media y superior. Hay muchos maestros en las familias, sobre todo en la generación de los padres. Por otro lado, la migración si bien existe, aún no es relevante y la mayoría de los familiares de los ejidatarios vive en Oacalco.

El peso de la herencia en la movilidad de la tierra es fundamental en el ejido de Oacalco. Menos del 13% de los ejidatarios actuales fue dotado originalmente; casi un 16% arribó al núcleo por compra de derechos, pero el resto, 123 ejidatarios (el 71.5%), accedió a la tierra por sucesión (44.7% de los 123 ejidatarios la recibió del padre; 24.3%, del esposo; 13.1%, de la madre; 7.3%, del abuelo; 4.1%, de la abuela; 3.2%, de tías; 3.2%, de tíos y el 0.8%, de un hermano (datos de investigación directa, 1998).

La tendencia mayoritaria en cuanto a la herencia muestra que dos terceras partes plantean heredar a un hijo, el mayor de los hombres, y la tercera parte restante, a dos o más hijos; aunque un número interesante de padres (hombres) deja la tierra a las hijas. Hay, entonces, un mayorazgo instituido, combinado con el argumento de que hay que dejarle la tierra a quien se queda a cuidar a los viejos, pero también se plantea, de forma explícita, «mantener la tierra junta».

Sin embargo, puede decirse que después del Procede se han modificado ciertas pautas de herencia, como podemos ver si tomamos en cuenta las sucesiones de casi el 10% de los ejidatarios certificados, en 1993, que han muerto hasta fines de 1998: dos le dejaron la tierra al hijo y a la hija por igual; uno, a dos nietos; otro, a tres; dos dejaron la tierra a tres hijos; uno la repartió en vida por cantidades iguales; uno,

a dos hijos y uno, a una persona de fuera (venta a la vieja usanza, utilizando la lista de sucesión).

Sobre a quién debe heredarse la tierra, el 77% de los encuestados no contestó; en tanto a dejársela al hijo mayor respondió un 2.6% e igual porcentaje lo hizo a «quien la necesite» (una nieta, a hombres y mujeres por igual) y un 13% indicó que a todos los hombres. Las argumentaciones que utilizan oscilan, en primer lugar, alrededor de que «les guste la tierra», «el que nos gane» o «todos son hijos». Pero hablando en concreto sobre la herencia, ligada a la sucesión de la tierra del ejido, el planteamiento es interesante, porque desconoce las limitaciones de la legislación agraria, pero combina criterios que tienen que ver con la diferenciación a la que hemos hecho referencia: casi un 13% plantea dejar las tierras al mayor; un 28%, al menor (los del primer núcleo y los más viejos), un 23%, a todos los hombres y a la mujer e hijos en porcentajes menores; esto contrasta con la realidad y con las listas de sucesores (el 57% para un hijo varón, el 33% para la esposa y 10% para los hijos e hijas).

Otras expresiones sobre la herencia son interesantes: se considera que la educación es una herencia para las hijas y para los hijos lo es la tierra, que las herencias se definen para los que son «bien portados» y para los que «van a ver por mí» en vida y para los hermanos que quedaron desprotegidos, porque le dieron toda la tierra a uno. Son significativos los casos de «ruptura de la tradición», como el de un ejidatario que «le dejó las tierras agrícolas a su quinto hijo, el único hombre; a las hijas les dejó terrenitos urbanos y algunos agrícolas que están en el ejido también».

En torno a la herencia, destaca el sentido que los ejidatarios le dan a la tierra; en principio, consideran que al ser un patrimonio familiar heredado, hay que conservarlo, que «el dinero se acaba, la tierra no», que «brinda seguridad en un mundo económico cambiante», que «les da de comer» y que «el que tiene tierra, tiene una herencia, lo que siembre uno es para comer. No se hace uno rico, pero se mantiene

no». Para pocos tiene un significado territorial o de pertenencia explícito y los menos se plantean venderla, debido a que «no es rentable para la agricultura», «por extrema necesidad» o «porque representa pleitos grandes con los demás, con los hijos».

En términos cuantitativos, el sentido que más de la mitad de los encuestados le da a la tierra es como fuente de trabajo o como la que brinda parte de los ingresos, 25% la considera un patrimonio y la base de la herencia para los hijos, 15% la considera una dicha: a la madre y 5% piensa que es un bien que puede ser vendido.

En términos del peso que la forma de tenencia tiene para los ejidatarios, una buena parte no politiza el sentido de la propiedad social, a un 40% de los encuestados le parece que es igual la propiedad social que la privada, igual porcentaje considera que es mejor la social y el 20% restante cree que es mejor la propiedad privada. Algunos de los encuestados piensan que es mejor la propiedad social, porque «uno paga menos», «es un amparo ante el gobierno» o sirve para «proteger el ejido y que no se venda la tierra».

CONCENTRACIÓN DE LA TIERRA

En términos de la significación de la tierra, como un bien que sirve a la justicia social y a la distribución equitativa de los recursos, los ejidatarios consideran que, a pesar de sus diferentes cantidades de tierras, esto no es un obstáculo para mantener la unidad y permanencia del ejido; vislumbran más como un peligro para su subsistencia la presión urbana sobre sus tierras. Sin embargo, parece importante, antes de pasar a analizar las formas más comunes del mercado de tierras en el ejido de Oacalco, describir las tendencias sobre la concentración relativa de tierras por las influencias que pueden tener sobre este mercado.

La concentración de las tierras en el ejido es relativa, no llega a ser dos veces la promedio; casi todo el ejido es de riego y la tarea se

cotiza, para usos agrícolas, en \$25,000, y tiene una rentabilidad tal en caña y otros productos que 2 há son suficientes para mantenerse como campesinos.

Las familias originarias del poblado y de la dotación ligadas al proceso revolucionario son las que concentraron la tierra desde los años 20 y 30. Destacan seis ejidatarios por tener, aproximadamente, 50 tareas abiertamente o con prestanombres; dos de ellos son de fuera, llegaron con la crisis del ingenio, y representan una nueva tendencia de acaparamiento de tierras, cada uno en diferente estilo: uno tiene la tierra a medias o la renta a ejidatarios, sin integrarse al núcleo agrario y el otro ha preferido, usando métodos de presión y violencia, formalizar su condición de «ejidatario». También, otros cinco ejidatarios tienen alrededor de 40 tareas cada uno. En un cálculo grueso, puede decirse que poco más del 6% de los ejidatarios concentra el 15% de la superficie del ejido.

De la información general de cada uno de los integrantes del ejido de Santa Inés Oacalco, son relevantes las relaciones familiares directas. Alrededor del 40% del ejido mantiene nexos evidentes de corte familiar y son muy comunes los ejidatarios que tienen hijos, nietos o hermanos con tierra en el mismo núcleo agrario, aunque en pocos casos se habla de alguna asociación productiva, ni siquiera en el arrendamiento; sin embargo, sí se plantean expresiones políticas de estos vínculos.

EL DESPOJO Y LA VIOLENCIA EN LA MOVILIDAD DE LA TIERRA

Otro elemento fundamental en la movilidad de la tierra ha sido la violencia. Un 11% de los entrevistados reportó haber sido despojado de parte de su tierra por parte de conocidos (compadres), por otro ejidatario o por un hermano. El 15% de los entrevistados indicó haber tenido o tener problemas de linderos.

Pero también se reporta, en 20 casos sobre los 171 ejidatarios, el papel central que ha jugado la violencia en la constitución del ejido. Los relatos sobre muertes por motivos agrarios, el abandono de la tierra para huir de la justicia, las anécdotas de balaceras por problemas de linderos, por falta de respeto a los mayores o por diferencias en el nivel económico, las amenazas y la brutal presión para obligar a vender la tierra se suceden en una buena parte de las entrevistas.

Un elemento de violencia latente tiene que ver con los problemas de linderos con otros ejidos y los terrenos que quedaron fuera de la certificación, que mencionamos más arriba, y que tuvieron que ver con el asesinato de un comisariado de bienes comunales; esto, sumado a la particular confrontación de poderes, ha provocado que se mantenga dividida la región.

LA HISTORIA AGRÍCOLA Y EL MERCADO DE TIERRAS

Es importante recorrer, rápidamente, los cambios de la estructura productiva regional vista en su entorno macroeconómico y, específicamente, las transformaciones que ha sufrido el uso de la tierra, planteando quién y cómo la trabajan, así como desarrollar, para las distintas etapas específicas, la historia agrícola vista como sucesión de cultivos y sistemas productivos, que se constituyen en un paisaje determinado, porque estos procesos representan otra de las correlaciones más evidentes que encontramos para explicar las diferentes transacciones de tierras y los montos de las mismas.

Como ya se dijo, el ingenio de Oacalco era el centro de la actividad económica de la región hasta antes de que se decretara su clausura a fines de los años ochenta. Pero cabe preguntarse, para cubrir el propósito de este estudio, cuáles fueron los rasgos centrales que marcaron la organización productiva y social del espacio circundante al ejido de nuestro interés.

El ingenio de Oacalco, como todos los de Morelos, debe su carácter principal al sentido político que tuvo el enfrentamiento entre los industriales azucareros y los campesinos de la región (Espinosa y Sandoval, 1976). Es evidente que existe un flujo de excedentes, entre los campesinos, hacia el capital de los ingenios. Esta expropiación se traduce en un sistemático enfrentamiento social, cuya matriz encuentra su base material en la explotación que los ingenios ejercen sobre los productores cañeros, la cual se sostiene y reproduce por la comprensión que encuentra en la economía campesina, en la medida en que ésta es enganchada con un alto coeficiente de su propia racionalidad, que permite un extraordinario grado de exacción de excedente, sin los riesgos políticos que la agroindustria azucarera tendría que enfrentar para generar y desarrollar una proletarianización absoluta de los campesinos cañeros. Esta modalidad de explotación evita, por otra parte, el pago de ganancias y la renta que otorga, en teoría, la propiedad del suelo, como medio de producción (*ibid.*, 40).

Esta especial, por trunca, economía campesina se vio encadenada al proceso agroindustrial, cumpliendo ampliamente su papel de generadora de excedente, sin ver deteriorado, totalmente, su régimen interno de producción, que puede caracterizarse de la siguiente manera: cerca del 40% de las tierras de riego del ejido de Tlayacapan y casi 60% de las del ejido de Oacalco, localizadas en las inmediaciones del ingenio, se dedicaban a la producción de caña. Esta dependencia aparece, de inicio, en la decisión misma de sembrar caña y en los factores legales que durante cerca de 25 años establecieron la obligatoriedad de la siembra de caña de azúcar en los campos circundantes a los ingenios y que serán abrogados hasta noviembre de 1975.

En el caso de los campos en torno al ingenio de Oacalco, se agregaba otra coacción: el agua con que se sembraban los campos de los ejidos era administrada por el ingenio y los ejidatarios sólo recibían, cada tres años, la posibilidad de sembrar otra cosa que no fuera caña de azúcar. Los pozos de agua con bomba fueron financiados por el

ingenio y hechos con la colaboración de los campesinos. Esto significaba, paradójicamente, que si los ejidatarios hubieran querido asumir su libertad para cultivar cualquier cosa, hubieran tenido, también, que asumir su condición de sembradores «de temporal» en una zona de riego. Otra forma más sutil de subordinación de estos productores, pero no menos importante, residía en que la única fuente de crédito e incluso de insumos, como semillas y fertilizantes, era el mismo ingenio; por tanto, fuera del cultivo de la caña no se daban posibilidades o eran muy limitadas para sembrar algún otro cultivo; tampoco rendía la caña para acumular y capitalizar a los ejidatarios de forma que éstos se aventurasen en otro cultivo comercial, como el jitomate o la floricultura (Espinosa y Sandoval, 1976: 47).

Antes del cierre del ingenio, los productores no tenían problemas de almacenamiento, ya que en el ingenio molían toda su producción y los pocos agricultores que sembraban otro tipo de cultivos lo hacían en parcelas pequeñas, básicamente para su autoconsumo o comercializando su producción al pie de la parcela y en los centros de población cercanos.

Por otro lado, y ésta es una cuestión central, el carácter y el peso político de los productores, así como su vulnerabilidad, se explican por la fraccionalización excesiva de las parcelas y por las formas corporativas de su organización agraria y sindical, enfrentadas a la avasalladora presencia del ingenio azucarero.

EL CIERRE DEL INGENIO DE OACALCO

Para 1978, las políticas gubernamentales cambiaron, y se consideró prioritario que los ingenios pasaran a ser propiedad del gobierno federal; entre ellos, estaba el de Oacalco.

Con la administración gubernamental se incrementó la producción, hasta alcanzar, en 1985, el récord de 24,704 ton; después, la pro-

ducción decayó de tal manera que, en 1987, se realizaron estudios técnico-administrativos que demostraron su baja rentabilidad. Así, en la zafra de 1986 la eficiencia de fábrica fue de 61.35%, en comparación al 78.22% del nivel medio nacional. En este sentido, las políticas de racionalización y eficiencia instrumentadas por el ejecutivo federal a través del modelo neoliberal de privatización propiciaron un cambio estructural en la agroindustria azucarera, siendo ésta una de las causas principales por las que se promulgó en enero de 1988 un decreto presidencial que ordenaba el cierre del ingenio de Oacalco, aunque la decisión del cierre se remonta a 1986 cuando se deja de sembrar la plantilla. Sin embargo, el decreto no se llevó a efecto, en 1988, por la intervención de las autoridades estatales, quienes solicitaron esperar a que saliera la última zafra, la de 1988-1989.

En medio de la problemática anterior y ante la percepción del gobierno de Morelos de que el cierre inmediato del ingenio «traería aparejadas implicaciones políticas y sociales», la Secretaría de Energía, Minas e Industria Paraestatal (SEMIPI) propuso como «alternativa» técnica que se instrumentara un Programa de Reconversión Industrial de Azúcar con la finalidad de «mantener y mejorar el nivel de vida de los productores», induciéndolos, se planteaba, a una reconversión de sus tierras cañeras conforme a su vocación agrícola, a través de «una adecuada diversificación de cultivos hortícolas de alto rendimiento (jitomate, cebolla, tomate, pepino, flor de campasúchil y maíz clotero, entre otros)», y a la «rehabilitación de la infraestructura hidráulica». Esta estrategia, que por supuesto quedó trunca, sólo fue para generar una cortina de humo e imponer el cierre total y definitivo del ingenio de Oacalco.

Es importante señalar que a pesar de que se rehabilitaron obras de infraestructura hidráulica (revestimiento de canales, presas derivadoras y equipos de bombeo) y de que se perforaron pozos profundos, como parte del proyecto de reconversión agrícola, los usuarios no aceptaron

ir las obras para operarlas, conservarlas y administrarlas. A la vez, todo esto se encuentra en mal estado: una parte ha sido abandonada y otra simplemente está sin operar.

En lo que se refiere al cambio de uso del suelo, el Programa sugiere un fracaso, debido a que se trató, una vez más, de proyectos elaborados en los escritorios de técnicos y burócratas que en poco o nada tomaron en cuenta a los productores directos para la toma de decisiones y menos la capacidad de «reconversión» de los campesinos, cuya actividad previa principal giraba alrededor de la producción de caña de azúcar, no se preocupaban en lo más mínimo por la obtención de créditos de avío y refaccionario, recibían becas para estudios, dotación de crédito de azúcar y asistencia técnica, y contaban con un mercado seguro, entre otras cosas.

Los ejidatarios estaban acostumbrados a que el ingenio les pagara todo y a que aportara dinero para el pago de los jornales de los trabajadores, el cual deducía de los pagos a los «dueños» de la caña; por ende, propiciaba que los dueños de las parcelas se dedicaran a otras actividades, dando motivo a la contratación casi permanente de mano de obra externa para las labores de preparación del suelo y para lo que se obtuviera la cosecha.

Al cierre del ingenio de Oacalco, los ejidatarios tuvieron que buscar alternativas que les permitieran, en lo sucesivo, ser ellos mismos los que generaran los suficientes recursos económicos a través de la agricultura o, en su caso, se plantearon la renta de la tierra a otros agentes económicos y, en el extremo, la venta de sus parcelas. En esta perspectiva, puede plantearse como eje del mercado de tierras, que sigue la clausura del ingenio, el que componen los productores, que en esta medida no conocen de otro tipo de actividad en el sector pecuario, al estar dominada la zona por el monocultivo de la caña de azúcar, que se ha quedado atrás y porque una parte importante de los productores actuaba como rentistas, alejada de la producción misma, o como obrera en el propio ingenio.

No es fácil pasar, después de estar —como dicen los propios ejidatarios— entre 15 y 50 años como obreros en el ingenio, a ser de nueva cuenta sólo productores agropecuarios. Recuerdan, con añoranza, que casi todos tenían relaciones con el ingenio y que se sentían, lo dicen expresamente, empleados del ingenio: unos contratados, directamente, como obreros, peones, mecánicos y electricistas; otros, como contratistas; la mayoría, como proveedora de caña y otros, como pensionados del ingenio por el IMSS.

Todo esto ha provocado, como los propios ejidatarios, una situación de desaliento y pérdida de credibilidad en los proyectos «salvadores», la profundización de la crisis económica, la pérdida del amor a la tierra y que los integrantes del núcleo agrario se vean envueltos en una «lucha de poderes», en la que nuevos «líderes» han hecho su agosto. En este contexto, se sucede la venta y renta de una parte significativa del ejido.

Por otra parte, por la fuerza de la costumbre, alrededor de 220 cañeros continuaron sembrando caña de azúcar para abastecer a los ingenios de Casasano y Emiliano Zapata, de Zacatepec, y a un trapiche construido por un grupo de empresarios de Morelos.

En medio de esta «cita de crisis», hay un grupo de productores comerciales en el nivel ejido que en una estrategia de diversificación ha logrado superar o campear el vendaval. También, esfuerzos interesantes, aunque limitados, son el caso de los floricultores ligados y, quizá pueda decirse, subordinados a los de Tepoztlán, que buscan conquistar el mercado regional y nacional, o el de los que, utilizando el mercado local de consumo de leche y sus derivados, ya han logrado expandir su producción.

Según la encuesta y las entrevistas, la distribución que hacen de su tiempo los ejidatarios gira, la mayor parte, alrededor de las actividades agrícolas; 15% de los ejidatarios sólo se dedica a la agricultura, 10% es, además, ganadero, y 5% es de queseros. Las otras actividades a las que se dedican son al hogar (15%),

maestros de escuela (10%) y tenderos, jubilados del ingenio, médicos, afanadoras, fontaneros, tractoristas, burócratas, cerrajerías, alfileras y tacheros (45%). Otras actividades reportadas son actividades relativas al comercio, mantenimiento del casco de la hacienda (el Sindicato Nacional Azucarero paga), jardinería y vigilancia del ejido en Tepoztlán y del campo de experimentación de Oacalco.

Estas actividades (90%) se desarrollan en Oacalco. Esto habla en favor de la integración local del núcleo agrario; los que salen lo hacen al extranjero y sólo uno a EU. No obstante, este planteamiento se refuerza con el análisis del balance sobre fuentes de ingreso realizado por el INDA (SRA-INDA, 1996), que sitúan, en primer lugar, a la agricultura, seguida de la ganadería y otras, como el trabajo a jornal; también, los *Censos de Población de 1980 y 1990* registran que se mantiene la actividad agrícola primaria por arriba del 75% frente al paso de un 6.4% a un 3% en actividades del sector secundario y a un sector terciario que creció de un 1%, en 1980, a un 20%, en 1990.

LA VENTA DE TIERRAS

Las formas más comunes en los intercambios de tierra son la renta y la venta de tierras. Alrededor del 42% de los ejidatarios renta sus tierras y el 16.54% las ha vendido de la conclusión del Procede, en 1993, a fines de 1998.

Antes del Procede, la tierra se vendía a la gente del pueblo. «La tierra siempre se vendió y compró; entonces, se manejaba como abanico y se arreglaban los papeles adjudicándola al nuevo propietario». Los motivos expresados para vender y comprar varían; destacan entre ellos: la utilización del poder para la compra de parcelas por parte de los caciques locales o agentes externos, heredar en vida y accionar las ventas por necesidad (enfermedad, muerte, falta de

trabajo, para darle educación a los hijos, pago de un secuestro y deudas por quiebra económica).

Compran tierras ejidatarios para ampliar sus terrenos, poniéndolas a nombre de sus mujeres; también, las compran mujeres solas familiares para especular, instalar un negocio o heredar en vida. Otra clase de compradores son los «políticos que tienen dinero y los que están ligados al narco, que presionan a la gente». También, según la encuesta, la mitad de los ejidatarios vendió a gente de Oacalco y la otra mitad, a gente de fuera. Sin embargo, a través de otra pregunta 10% de los entrevistados planteó que vendió a un intermediario, 10% lo hizo a gente del pueblo y el 80% dijo que vendió a gente de fuera.

Las ventas actuales se siguen haciendo con un documento interno, como si fueran sucesores, «excepto si se trata de una cantidad considerable. Hay una comisión del ejido a la que le firman los papeles de nuevos propietarios». «Esta nueva ley (el cambio al 27) se presta para todo. Cuando se compra, se hace con un contrato de compraventa privado. El procedimiento es presentar al RAN una solicitud con el reconocimiento de vecindad por parte del ayudante municipal o del comisariado ejidal y la superficie e identificación del vendedor y el comprador. De hecho, 25 de los nuevos ejidatarios están como posesionarios».

Algunos ejidatarios nos plantearon, a ojo de buen cubero, que eran 400 tareas las vendidas; en realidad, la investigación reportó en el análisis parcela por parcela que se han vendido en los últimos cinco años 560 tareas, esto es, el 16.54% del total de las 3,386 tareas, superficie agrícola del ejido. Otros datos suman otras 50 tareas ya vendidas, lo que haría un total de 601 tareas, esto es, aproximadamente el 17.75% sobre el total.

Están separados el mercado de tierras y el de agua: «Al vender, no vendes el agua, porque la ley dice que si se vende el agua de riego para uso urbano el ejido pierde el agua». Las razones de los compra-

dores, según saben los vendedores encuestados, es que la mitad la quieren para fraccionar y la otra, para la agricultura.

Los principales compradores son gente de fuera, sobre todo del DF y del Estado de México y un grupo de Sinaloa. Son funcionarios de alto nivel, que a su vez cuentan con constructoras, los que encabezan a los compradores, aunque hay individuos o grupos organizados «como algunos académicos de la UNAM, que están comprando terrenos en uno de los fraccionamientos de gente local».

El precio de la tierra está entre \$10 y \$35 pesos por metro cuadrado. El mayor número de compraventas osciló en los últimos dos años (1997-1998) entre \$15 y \$25; para los ejidatarios, estas diferencias tienen que ver con «la necesidad que tenga la gente en vender».

Los que vendieron, «al cabo de unos años, han perdido todo», «están peor que antes» y «ahí andan queriendo trabajar de jornaleros por \$40; eso es denigrante y más aún si se sabe que la mayoría de los que vendieron es vieja». «Uno acabó con una tiendita donde nadie compra, está quebrando».

RENTA DE TIERRAS

Son 72 ejidatarios; aproximadamente el 42%, de un total de 171, renta sus tierras. En las entrevistas, este porcentaje varía, ya que la mitad de los que fueron consultados trabaja, de forma directa, su tierra, frente al 18% que reporta que renta una parte y trabaja el resto; el 15.4% renta toda la superficie con la que cuenta, uno reportó que la trabaja a medias y otro, al tercio.

Se plantea que el extendido rentismo es producto del cierre del ingenio; rentan «los que no viven en el ejido, las mujeres viudas o solas y los viejos», por eso «casi todo el ejido viejo está rentado».

El 15.4% renta a gente del pueblo y el 20.6%, a gente de fuera. De las tierras que rentan, el 50% es para gladiolas, 37% para horta-

liza, 6.3% para caña y 6.3% para fresa. Visto parcela por parcela, los que rentan son: 13 tepoztecos, para gladiola; otros dos de ese mismo pueblo, para flor de nochebuena y jitomate; un ejidatario de Oacalco, para gladiola; otro ejidatario, para maíz; uno más, para caña; un ejidatario que arrienda 12 terrenos, para caña, ejote y maíz; el hijo del anterior que arrienda 100 tareas y es mediero en 150 tareas más renta la parcela escolar y 45 tareas en otros ejidos para maíz, caña, pepino, gladiola y alfalfa; cinco *tlapitas* (les dicen así como genérico a los de Guerrero, que viven con sus familias en las orillas de los predios que rentan), que llegaron primero como jornaleros, ahora, rentan tierras para la fresa, a pesar de estar prohibida, porque utilizan agua contaminada; ocho ejidatarios de fuera (algunos ligados a la central de abasto) rentan para jitomate, caña, gladiola y maíz.

El precio por tarea, según los encuestados, varía entre \$350 y \$600 pesos, dependiendo de la calidad de la tierra y del tipo de cultivo; se paga por tarea: hasta \$600 para la gladiola, \$400 para el jitomate y entre \$350 y \$400 para los otros cultivos; con excepción de terrenos arrendados en mucho menor precio, porque la rebaja representa una especie de pago de un favor. «Por supuesto, el que arrienda, paga por el agua \$8 pesos por tarea cada 10-12 días». La renta se paga por adelantado, en varios casos por 3 años, aunque, en general, se cubre por año.

El tipo de convenios es casi el 90% «a la palabra» y en el 10% de los casos se firma un contrato ante el comisariado ejidal y dos testigos. Esto representa un predominio de la confianza sobre la formalización, debido a que se renta la tierra a quien se conoce de hace tiempo.

MEDIERÍA Y PRÉSTAMO DE TIERRAS

Algunos tuvieron pésimas experiencias con la renta de tierras («la tierra ya no rinde y no hay precio para los productos») y por eso

prefieren ir a «medias»; es el caso de dos ejidatarios que están sembrando alrededor de 100 tareas con ejote y maíz para elote.

El préstamo de tierras no existe como práctica generalizada; de los encuestados, sólo el 5% se las ha prestado a un hijo y 7.7%, a familiares y a «un compadre» «para que se ayuden». Manifiestan casi todos los encuestados y entrevistados desconfianza sobre esta forma de movilidad de la tierra.

PROPUESTAS PARA UN MERCADO CAMPESINO DE TIERRAS²⁶⁹

No hay que olvidar que la dinámica del mercado de tierras, su larga experiencia y su actitud hacia la tierra llevarán a los ejidatarios de Oacalco a mantenerla como patrimonio más que como referente territorial. Las propuestas que siguen están inspiradas en lo que los ejidatarios nos dijeron en las entrevistas y están orientadas bajo el principio de reforzar el carácter ejidal y campesino del mercado de tierras.

Los rasgos que favorecerían un mercado campesino de tierras están dados en Oacalco por la larga experiencia y el autorregulado manejo del mercado que han hecho los campesinos, la relativa concentración de las parcelas y un contexto político regional más competido.

Las limitantes son la presión urbana, la proximidad con la ciudad de México, la presencia de un grupo organizado de fraccionadores, el envejecimiento de los derechosos, los procesos especulativos y de blanqueo de dinero y la ampliación de la red de carreteras.

Consideramos que toda intervención planificada en el mercado, por ejemplo, a través de algún fideicomiso, tendría un «efecto multiplicador», pero también posibles efectos distorsionantes del mercado y su vocación campesina.

²⁶⁹ En este punto y en la descripción de las formas de movilidad de la tierra, recojo las propuestas del capítulo: «Mercado de tierras en el ejido Santa Inés Oacalco, municipio de Yautepac, estado de Morelos», en Concheiro, 2001, p. 189-228.

Algunas de las propuestas de los ejidatarios pueden resumirse en los siguientes puntos:

- a) «Que los ejidatarios hagan algo así como lo del monopolio de Tenextepango, del municipio de Ayala, que es acaparador de zafra, tiene transporte y trae a los jornaleros; en cuanto a la tierra, podría plantearse un fondo común para producir».
- b) Establecer un fideicomiso para que los ejidatarios que sí quieren trabajar en la agricultura tengan fondos para rentar la tierra de los que no quieren o no pueden trabajarla. Así se evitaría, al menos en parte, el uso de la tierra en otros propósitos que no sean los agrícolas.
- c) Podrían recuperar sus tierras los que las tienen rentadas. «Aproximadamente, estaríamos hablando de \$500 pesos anuales por tarea; si se considera que los ejidatarios que quisieran recuperarla es porque la tienen bajo contratos de 3 años o más y éstos tienen un promedio de 20 tareas, el costo de dicha recuperación estaría oscilando alrededor de \$30,000 por ejidatario. Los interesados podrían ser entre 60 y 70 ejidatarios; en total, estaríamos hablando de \$180,000 y \$210,000».
- d) «Si hubiera dinero, sería posible rentar o ir a medias. Hay que recordar que hay mucha gente dispuesta a rentar y algunos quieren y pueden seguir produciendo. Éste sería un caso donde algunos ejidatarios acaparen cierta cantidad de tierras para producir». Las tendencias que se dan en la zona nos hablan del manejo de hasta 100 tareas, las cuales, a \$500, representarían una cantidad por ejidatario en el extremo de \$50,000. Esto incluye aspectos que tienen que ver con la concepción sobre el mercado de tierras campesino, ya que, con ciertos límites a la concentración de tierras, puede animarse un proceso que permita abatir el minifundismo extremo y generar un proceso de acumulación interno.

- e) También, está el caso de los padres y madres, que ya viejos quisieran vender su tierra a los hijos y éstos no tienen dinero. Hay varios casos así que quedaron registrados en la investigación. Estamos hablando de un porcentaje importante, de por lo menos un tercio del ejido, que aceleraría un proceso de reforzamiento de la presencia de los jóvenes en el ejido.
- f) En cuanto al mercado de tierras en su forma de compra-venta, hay un abierto rechazo: «Yo no compraría tierra, porque si tienes mucha te secuestran a ti o a tu familia». Está muy difundida la idea de que si acaparas tierra eres blanco fácil de la delincuencia organizada.
- g) Sobre el tema pendiente del predio y del pozo de Las Adelas, hay una fuerte y cada vez más organizada participación para recuperarlos o comprarlos como tierra ejidal. Para este caso, proponen algunos ejidatarios un fideicomiso para comprar tierras que quedaron fuera del ejido y que podrían suponer una extensión de la propiedad social.
- h) En cuanto a las tierras que por «vocación» (proximidad a las vías de comunicación y las tierras anegadas o que están rodeadas por otros predios urbanizados) sean susceptibles de ser fraccionadas para la urbanización, existe la idea en el ejido de que debería crearse una inmobiliaria para no malvenderlas y regularizar y acotar este mercado de tierras. No dejan de ver que esta propuesta tendría problemas por las fuerzas a las que se enfrentarían. Otra forma para frenar el caótico crecimiento de la mancha urbana sería el ordenamiento territorial del ejido, apoyado por una decisión del cabildo municipal.
- i) Prevalece la idea de que poco se podrá hacer para conservar la propiedad social y, eventualmente, formar un mercado campesino de tierras si no se desarrollan programas o fideicomisos que contemplen, además de un apoyo al mercado de tierras, un fuerte respaldo a la producción y a la transformación de la base productiva actual.

- j) Una preocupación, compartida por los más conscientes, es que, ante la eventualidad o casi certeza del cierre del ingenio Casasano, las ventas de tierra se van a suceder rápidamente, al igual que el rentismo. Por ello, plantean acelerar algún proyecto o programa que les permita adelantarse a dicha problemática.
- k) Finalmente, pero no por ello menos importante, están los asuntos de la extendida violencia y de la probable presencia de narcotraficantes en la zona, los cuales modifican todo cálculo económico o propuesta sobre el mercado de tierras. Por ello, el fortalecimiento de procesos que permitan una amplia participación de los ejidatarios, así como la recuperación de las instancias de participación y representación ejidales, son caminos importantes por recorrer.

BIBLIOGRAFÍA

- CÁRDENAS, L., Resolución presidencial de ampliación de tierras al ejido Santa Inés Oacalco, resolución, 5 jun, 1939
- Comisión Agraria Mixta, Tramitación de ampliación del ejido de Santa Inés Oacalco, mimeo, México, 8 mar, 1936
- Comisión Nacional Agraria, Acta de dotación de tierras al ejido Santa Inés Oacalco, acta, 19 oct, 1994a
- _____, Documento de dotación de tierras al ejido Santa Inés Oacalco, RAN, 4 dic, 1924b
- CONCHEIRO, L., «Mercado de tierras en el ejido Santa Inés Oacalco, municipio de Yautepec, estado de Morelos», en L. Concheiro y R. Diego (coords.), *Una perspectiva campesina del mercado de tierras ejidales. Siete estudios de caso*, Juan Pablos/UAM-X, México, 2001
- CRÉSPO, HORACIO (coord.), *Morelos: cinco siglos de historia regional*, Centro de Estudios del Agrarismo en México/Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 1984
- Delegación del Departamento Agrario en el Estado de Morelos, Acta adicional de deslinde que con motivo del ajuste a la superficie decretada en la resolución presidencial respectiva modifica al acta de deslinde levantada el 24 de marzo de 1939, relativa a la ampliación ejidal del pueblo de Santa Inés

- Oacalco, del municipio de Yautepec, del estado de Morelos, acta, 24 mar, 1939
- ESPINOSA, Gisela, y Roberto Sandoval, «Capital industrial y explotación campesina en Oacalco, Morelos», *Cuadernos Agrarios*, núm. 4, oct-dic, 1976
- INEGI, *XI Censo General de Población y Vivienda*, INEGI, México, 1990
- _____, *VII Censo Agropecuario*, INEGI, México, 1991
- _____, *Anuario estadístico del estado de Morelos, México. Morelos, datos por ejido y comunidad agraria*, INEGI, México, 1996
- _____, *Morelos, conteo 1995. Resultados definitivos, tabulados, básicos*, INEGI, México, 1997
- OBREGÓN, A., Resolución presidencial de dotación de tierras al ejido Santa Inés Oacalco, resolución, archivo RAN, 9 oct, 1924
- Procuraduría Agraria, Acta de deslinde Procede del ejido Santa Inés Oacalco, 5 de noviembre, mimeo, 1993
- SEP, *Morelos, viento en la sierra, fuego en el cañaverol*, SEP, México, 1982
- _____, *Diagnóstico sociocultural del estado de Morelos*, SEP, México, 1988
- SRA, *La transformación agraria. Origen, evolución y retos*, vol. I y II, SRA, México, 1997
- SRA-INDA, «Cédula de información básica de los núcleos agrarios. Ejido Santa Inés Oacalco», en *Cédula*, 10 mar, 1996
- WOMACK, J., *Zapata y la Revolución Mexicana*, Siglo XXI Editores, México, 1976
- ZAPATA, E., *Derechos y obligaciones de los pueblos*, PRI, México, 1916-1917

ENTREVISTAS (1998) CITADAS CON:

Pedro Garay Quintero, Francisco Rojas Aguilar, Diego Ruiz y una hermana de un ejidatario, excomisariado ejidal

PROCESOS TERRITORIALES Y RELACIONES INTERÉTNICAS
ENTRE HUICHOL Y MESTIZOS²⁷⁰

FRANCISCO GUÍZAR VÁZQUEZ²⁷¹

El objetivo de este trabajo es presentar una visión, a grandes rasgos, de la dinámica territorial que se está llevando a cabo entre los grupos étnicos mestizo y huichol, ubicados entre Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. El grupo étnico huichol forma parte del gran espectro de minorías étnicas de México, y se encuentra localizado entre los estados mencionados, aunque la mayor parte de su territorio está en Jalisco y se compone de cuatro comunidades: San Andrés Cohamiata, Santa Catarina Cuexcomatitan, Guadalupe Ocotán y San Sebastián Teponahuastlán, con su anexo Tuxpan de Bolaños. La comunidad sobre la que se centra el estudio es San Andrés Cohamiata, ubicada al noroeste del territorio huichol. El grupo étnico mestizo se conforma de campesinos que se dedican a la agricultura (legal e ilegal) y a la ganadería. Éstos son provenientes de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas. Vienen de poblaciones diversas, como San Juan Peyotán y Lucas de Jalpa en Durango, Santa Rosa en Nayarit, Huejuquilla y Mezquitic en Jalisco y Santa Lucía de la Sierra en Zacatecas, entre muchas otras localidades.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Los primeros encuentros entre españoles e indígenas huicholes datan del siglo XVI, época durante la cual se inaugura, por medio de Nuño de Guzmán,

²⁷⁰ Este artículo forma parte de mi proyecto de investigación de tesis de maestría-doctorado, titulado *La conquista inacabada: dinámicas territoriales entre huicholes y mestizos*.

²⁷¹ El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Rurales

el reino de Nueva Galicia. Según datos etnohistóricos, el territorio y hábitat huichol de esa época abarcaban el espacio comprendido por Huejuquilla, en el norte, hasta Hostotipaquillo, en el sur, y desde la costa del Océano Pacífico de Chacala, en el occidente, hasta el río Bolaños, en el oriente (Liffman *et al.*, 1994: 13). Desde entonces, se han hecho grandes reducciones al territorio huichol por españoles, mestizos grupos coras y mexicaneros. Éstos últimos fueron grupos tlaxcaltecas trasladados por los españoles para ser instalados en las zonas limítrofes entre los grupos coras, huicholes y tepehuanos con el fin de obstaculizar posibles alianzas de los mismos contra la corona española (Weigand, 1992).

Con las incursiones violentas de Nuño de Guzmán, se marcó la primera gran reducción territorial de los huicholes, pues se destruyeron los poblados de la costa y los valles serranos: los que huyeron se refugiaron en la sierra de los huicholes, gestándose de ese modo una fusión, que dio origen a la actual cultura huichola (Weigand, 1992). La segunda reducción territorial ocurrió durante la colonia en lo que sería el inicio del periodo de la conquista por parte de los españoles, que se llevó a cabo hasta mediados del siglo xvii (Rojas, 1993: 71) y que consistió en la implantación de pueblos de españoles, tlaxcaltecas e indígenas de la región alrededor de la frontera de los huicholes. Los primeros sometidos fueron los que quedaron cerca de dichos pueblos y de las minas españolas, pues perdieron sus tierras en un lento proceso de apropiación por parte de los conquistadores.

La tercera reducción territorial se dio hasta el siglo xix con la desamortización de los bienes comunales. En esta época, se comenzaron a dar incursiones de ganaderos mestizos a la zona. La iglesia, vía los franciscanos, arremetió, por segunda ocasión, en su afán por catequizar y convertir al pueblo huichol a la religión católica. Es, entonces, cuando muchos huicholes se unieron a las huestes del nayarita Manuel Lozada con el fin de repeler las invasiones de los ganaderos.

A raíz de la creación y consolidación de la Constitución de 1917, los huicholes reclamaron, bajo el nuevo régimen, sus derechos agrarios. Sin embargo, la violencia que desató la Revolución Mexicana perduró en la sierra hasta fines de los años cincuenta. Durante ese periodo, en el que se conjugaron la revolución cristera, los alzamientos armados —como el comandado por el mestizo indianizado Pedro de Haro— y los conflictos territoriales entre Jalisco y Nayarit, los huicholes sufrieron su cuarta reducción territorial.

Las principales amenazas actuales a su territorio provienen, de manera directa, de grupos mestizos y, de forma indirecta, de parte de algunas de las principales instituciones de los gobiernos estatales y nacionales. Este fenómeno nos ubica dentro de la actual coyuntura histórica por la que transita el país, en la cual las luchas por la definición de límites territoriales, étnicos y religiosos y por las modificaciones jurídico-políticas son una constante de los procesos históricos de prácticamente todos los grupos indígenas de la nación.

A principios de los sesenta, se comenzó a «pacificar» la zona, debido en parte a la apertura de caminos de terracería y al diseño e implantación del programa Huicot²⁷², el cual habría de transformar, de manera considerable, el paisaje y la organización política y social del pueblo huichol. Este plan se puso en marcha en los setenta (Torres, 2000), y tenía como objetivo integrar al pueblo huichol al resto de la sociedad nacional, teniendo como fuente de inspiración principal los escritos de Aguirre Beltrán. Para lograrlo, se implementaron programas de asesoría y capacitación técnica en cuestiones de producción agropecuaria industrial y se introdujeron escuelas y albergues educativos en puntos estratégicos de la zona. También, se fomentó la producción de artesanía y su comercialización sistemática; se construyeron centros de salud y tiendas de despensa, así como pistas de

²⁷² Huicot significa «huichol, cora, tepehuano», pues se refiere a la zona que abarcan los territorios donde se encuentran dichos grupos indígenas. Sin embargo, también se incluyó en dicho plan a mexicanos y mestizos que habitaban el área mencionada.

aterrijaje para avionetas. A pesar de lo ambicioso del proyecto, éste fracasó en su intento por mejorar las condiciones materiales de vida de la zona, y contribuyó al despojo del territorio huichol y de sus recursos forestales (Torres, 2000).

Procesos similares de despojo territorial y depauperación de las estructuras y sistemas sociales étnicos (etnocidio) los podemos encontrar a todo lo largo y ancho del territorio nacional. El caso de los huicholes se caracteriza por habitar una zona que se encuentra prácticamente rodeada y acosada por grupos de ganaderos y agricultores mestizos. La situación de la comunidad de San Andrés Cohamiata, sobre la que se enfoca esta investigación, presenta múltiples ejemplos de invasión de tierras por grupos de ganaderos mestizos, provenientes de Zacatecas, Jalisco, Durango y Nayarit. Éstos últimos se presentan, de manera oficial, como ganaderos, pero parece ser que muchos de ellos están involucrados en prácticas de narcotráfico. Lo anterior los conduce a operar con abierta impunidad, aparte del apoyo que brinda el gobierno de Nayarit a grupos de campesinos mestizos con el fin de ganar terreno para la entidad, dentro de la pugna territorial con Jalisco (Arcos, 1999).

LA DEFENSA DEL TERRITORIO

Las comunidades de huicholes cuentan con títulos virreinales, que respaldan, históricamente, el derecho que tienen sobre su territorio; sin embargo, en el caso de la comunidad de San Andrés, el título que se presenta parece ser apócrifo (Rojas, 1993: 106), pues, quizás por las circunstancias adversas que se presentaron durante el siglo XIX, se tuvo que recurrir a falsificadores profesionales de documentos para defender la tierra.

En resolución presidencial de 1965, se reconocen a dicha comunidad sólo 74,940 há de las 124 mil que aparecen en el plano informativo que

levantó la Secretaría de la Reforma Agraria. Sin embargo, se presenta la siguiente situación: el plano definitivo, realizado según la resolución, no corresponde con la realidad topográfica de la zona, presentando una diferencia de 8 mil há en contra del territorio huichol, confusión que aprovechan invasores (Liffman *et al.*, 1994). Los ejidos del Refugio, Valparaíso y Zacatecas invaden una extensión de 1,100 hectáreas. En la resolución presidencial de 1965, no se reconocen como propias de San Andrés las comunidades de huicholes de Bancos de San Hipólito, Saucito y el Chalate, las cuales quedan dentro de Nayarit y Durango, por lo que se encuentran expuestas a la agresión y el acoso de los mestizos les impide continuar con sus tradiciones. De esta manera, se entregó aproximadamente el 40% (62,600 há) del territorio de San Andrés a los poblados de Santa Rosa y San Juan Peyotán en Nayarit y al de San Lucas de Jalpa en Durango (Gómez, 1995; Liffman *et al.*, 1994).

Las estrategias que ha seguido este pueblo en la defensa de su tierra han variado conforme ha evolucionado la situación del país y la conciencia histórica de su sociedad. Ha tenido que enfrentarse a circunstancias adversas, que se generan dentro de procesos sociales complejos, mismos que involucran relaciones intra y extracomunitarias, que se vinculan a dinámicas que oscilan de lo local a lo global. Hasta la segunda mitad de los años noventa, los funcionarios de la Secretaría de la Reforma Agraria comenzaron a darle «cierta» importancia a las diferencias étnicas y al territorio indígena, de manera que ahora no resulta tan fácil omitir la concepción mítica de los huicholes respecto a la tierra, la cual se refiere al vínculo sagrado que ellos tienen entre sus antepasados y la madre tierra (Liffman *et al.*, 1994). Lo anterior se debe, en gran parte, a la presión que han ejercido los pueblos indígenas del país sobre las instituciones del gobierno, la sociedad civil nacional e internacional y los organismos internacionales, como la OIT.

Los altos costos del transporte para las capitales (Guadalajara o Tepic), donde deben acudir los huicholes para arreglar sus asuntos,

así como los largos trámites, que no tienen una fecha precisa para resolverse, generan desencanto y propician que se quieran resolver los conflictos de manera extralegal (con acuerdo «político» conciliatorio o a base de violencia). A pesar de que los huicholes ganaron en algunos juicios, el gobierno no ha cumplido con el desalojo de los invasores, lo que empuja a que los huicholes los expulsen por su propia cuenta, acto que, de llevarse a cabo, recrudecería la situación.

Bancos de San Hipólito es una ranchería que pertenece a la comunidad de San Andrés Cohamiata. La ranchería se ha visto envuelta en un número importante de invasiones a su tierra por parte de ganaderos mestizos, de manera que ha quedado aislada, territorialmente, del resto de su comunidad, pues los mestizos la han rodeado. En 1976, el gobierno de Durango concedió a los de Bancos, de manera provisional, una superficie de 10,720 hectáreas. Sin embargo, el procedimiento se estancó y, de forma paralela, los mestizos de la comunidad de San Lucas de Jalpa, perteneciente a San Juan Peyotán, pusieron en marcha un procedimiento de titulación y confirmación de bienes comunales (CTBC), de manera que todo el territorio huichol de Bancos de San Hipólito quedaba incluido. De ese modo, todos los mestizos y huicholes quedaban como comuneros con pleno derecho a gozar de los recursos naturales de la zona. Fue así como los mestizos fueron desplazando a los huicholes hasta relegarlos a una superficie de sólo 100 há (Liffman *et al.*, 1994). De esta manera les son violentados los más elementales derechos individuales y colectivos, pues, como minoría étnica ante los mestizos, los huicholes no han sido reconocidos en los censos agrarios y, por lo tanto, no gozan de ningún derecho sobre las tierras que ocupan y sus prácticas culturales se ven reprimidas, constantemente, por sus vecinos mestizos.

La situación de esta ranchería huichola fue denunciada ante la ORT, en 1992, logrando su respaldo. Sin embargo, el gobierno mexicano no ha logrado solucionar el conflicto. Ante esta situación, se solicitó a un grupo de antropólogos y trabajadores sociales que realizara un

peritaje antropológico-histórico sobre Bancos de San Hipólito y otras dos rancherías en Nayarit (El Saucito y el Chalate), las cuales se encuentran en una situación similar. El peritaje lo asesoraron Francois Artigue y Paul M. Liffman (en aquel tiempo investigadores de CIESAS-Occidente), y contó con la cooperación de la Asociación Jaliscense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI). El peritaje tuvo como finalidad determinar la relación cultural e histórica que la comunidad de San Andrés Cohamiata tiene con dichas rancherías. Las conclusiones a las que llegó dicho peritaje fueron:

-) Los actuales pobladores forman parte de una comunidad histórica y cultural de wixaritari (huicholes), que ha existido por lo menos desde hace mil años.
-) Los actuales pobladores de la zona de conflicto y los demás miembros de la comunidad se identifican, de manera mutua, como tateikietari (sanandreseños), según los cuatro criterios a continuación: *a)* criterio de pertenencia a una familia extensa wixarika; *b)* criterio de pertenencia a un tukipa (centro ceremonial); *c)* criterio de pertenencia a la comunidad; y *d)* criterio de identidad étnica (usos y costumbres tradicionales, agricultura tradicional, producción de artesanías, uso del idioma wixarika y el traje tradicional, participación en la costumbre, sistema de derecho consuetudinario y experiencia de las agresiones que sufren por parte de los mestizos)²⁷³.

A pesar de las dificultades por las que ha pasado en la lucha por defender su territorio, el pueblo huichol continúa gestionando la recuperación del mismo, incorporando nuevas estrategias, sobre todo a partir de los acontecimientos de la segunda mitad de los noventa, en la que se presentaron sucesos inéditos en la lucha por los derechos de

²⁷³ Liffman *et al.*, 1994

las minorías étnicas de México, como la formación de foros de discusión nacionales, que cada vez tienden a crecer y fortalecerse (como el Congreso Nacional Indígena) y la búsqueda de apoyo en la sociedad civil nacional e internacional, en los organismos internacionales y en organizaciones no gubernamentales.

CONCLUSIONES

Se han realizado múltiples investigaciones en torno a las comunidades de los huicholes y respecto a los conflictos que tienen con sus vecinos mestizos; sin embargo, se han efectuado pocos estudios respecto a las comunidades mestizas que circundan a los huicholes. Considero que un estudio que contemple las condiciones y circunstancias históricas que han llevado a los mestizos a aventurarse en la invasión o apropiación del territorio indígena arrojará mayor luz sobre la naturaleza de las dinámicas territoriales, que van configurando la geografía de la zona y reconstituyendo la identidad de los grupos étnicos involucrados.

Ambos grupos manejan racionalidades diferentes en muy diversos aspectos: la tenencia de la tierra huichola no está basada en la propiedad privada, como la de los vecinos mestizos, ni en la propiedad ejidal, sino en derechos colectivos heredables entre familiares de toda la comunidad y la pertenencia a la misma tiene un sustento mítico-religioso de origen mesoamericano; los pobladores de las rancherías huicholas en conflicto mantienen lazos religiosos, políticos, económicos y de parentesco con los centros ceremoniales y con las autoridades de los poblados principales de la comunidad (Liffman *et al.*, 1994).

Entender las causas que empujan a los grupos mestizos a invadir las zonas indígenas es algo que debe ser de mucha utilidad para la implantación de estrategias políticas, jurídicas y de desarrollo, que vayan encaminadas a aminorar los conflictos interétnicos que sufre el

país, pues los mecanismos legales, con todo y los avances positivos que han logrado, no son suficientes para contener un cúmulo de fuerzas que tienen un trasfondo politicoeconómico y cultural de gran complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCOS, A., *Las velas tateikietari... invocando la lluvia y la lucha de un pueblo*, tesis, UAM-X, México, 1999
- GÓMEZ, M., *Derechos indígenas; lectura comentada del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, INI, México, 1995
- LIFFMAN, Paul, Francois Lartigue y Beatriz Vázquez, *Peritaje antropológico-histórico. Zona occidental de San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic, Jalisco. Participación ceremonial y tenencia de la tierra en la cultura wixarika*, mimeo, Guadalajara, 1994
- ROJAS, B., *Los huicholes en la historia*, INI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán, México, 1993
- TORRES, José de J., *El hostigamiento a «el costumbre» huichol*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Guadalajara, México, 2000
- WEIGAND, Phil C., *Ensayos sobre el gran nayar: entre coras, huicholes y tepehuanes*, INI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1992

EL PROCESO DE REFORMA AGRARIA EN CHIAPAS.
 EL CASO DE SAN MIGUEL CHIPTIC:
 UNA COMUNIDAD INDÍGENA EN LUCHA

VIOLETA NÚÑEZ²⁷⁴

I. ¿CÓMO SE LLEVÓ A CABO LA REFORMA AGRARIA
 EN MÉXICO Y EN CHIAPAS? BREVE HISTORIA

En 1910, el 1% de la población poseía el 97% del territorio²⁷⁵. Por esto, miles de campesinos dieron su vida en una lucha armada con la esperanza de transformar esas condiciones. Sin embargo, los descendientes de aquellos hombres y mujeres hoy sufren una terrible pesadilla: muchos de ellos se encuentran en condiciones de penosa sobrevivencia, ya que no sólo están lejos de ser los «hijos predilectos del régimen»²⁷⁶, sino que, como sector, han sido sumidos en la marginación y en la pobreza más humillante.

Las causas son diversas, pero entre ellas se encuentra la polarización de la tenencia de la tierra que se vive en las zonas rurales, resultado del proceso histórico llevado a cabo en nuestro país. Asimismo, esta estructura de la tenencia de la tierra responde al curso que se le dio a la reforma agraria, cuyo inicio se señaló, sangrientamente, con el triunfo de los carrancistas en el poder, quienes después de haber sido derrotados por los zapatistas en la Convención de Aguascalientes de

²⁷⁴ Estudiante de la maestría en desarrollo rural, UAM-X

²⁷⁵ Frank Tannenbaum, 1952

²⁷⁶ A mediados de la década de los setenta, A. Warman tituló a uno de sus libros *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*; sin embargo, dado el abandono por parte del estado que ha venido atravesando el campo mexicano, es posible afirmar que estos actores están muy lejos de seguir siéndolo.

1914 comenzaron a minimizar la importancia del reparto agrario con el pretexto de que las nuevas formas de propiedad, como la ejidal, eran incapaces de sustentar las necesidades agrícolas del país. Sobre esta línea, la política agraria seguida durante el mandato carrancista consistió en un ínfimo reparto de tierras de la nación, que previamente habían sido recuperadas, y en la protección de los latifundios²⁷⁷.

Continuando con esa política, los presidentes Obregón y Calles, fieles representantes de la burguesía agraria, impulsaron y promovieron, con fortaleza, la propiedad privada, proporcionándole obras de irrigación, caminos y crédito, entre otros servicios²⁷⁸, en detrimento de la naciente propiedad ejidal. Durante ambos mandatos, se modificaron y promulgaron leyes que protegían a los latifundios y que impedían el reparto de tierras. Por ejemplo, el Reglamento Agrario de 1922 introdujo, por primera vez en la legislación agraria, la definición de las extensiones de tierra que no podían ser afectadas por la dotación de ejidos y la nueva Ley de Ejidos, que había sido promulgada, en 1920, imposibilitaba a los peones de las haciendas para solicitar tierras de las fincas donde laboraban y excluía del reparto agrario a las plantaciones dedicadas al café, vainilla, henequén y otros²⁷⁹.

Más adelante, durante el periodo conocido como maximato, los diversos mandatarios persistieron en el mismo discurso de descrédito y objeciones a la reforma agraria, mediante el cual cuestionaban, de manera profunda, la propiedad ejidal, argumentando que este tipo de tenencia no había dado los resultados esperados. Sin embargo, esto ocurría a sabiendas de que la ineficacia del modelo ejidal era la consecuencia de la entrega de tierras de mala calidad y del mercado minifundismo que había sido tomado por los gobernantes como estrategia de reparto. Pese a esto, desde finales de la década de

²⁷⁷ Durante el mandato presidencial de Venustiano Carranza, sólo se entregaron 167,936 há, cuya superficie media de las parcelas distribuidas a cada campesino no pasaba de 0.4 há (INEGI, 1994).

²⁷⁸ Para profundizar en este tema, se puede ver Frank Tannenbaum, 1952.

²⁷⁹ Sergio Reyes Osorio *et al.*, 1974.

1920 y principios de la siguiente, cuando la propiedad ejidal apenas ocupaba el 6% de la superficie total de cultivo²⁸⁰, se anunciaba el propósito de concluir con la reforma agraria, idea que, aparte de ser sostenida prácticamente a lo largo de todo el maximato, frenó una posible transformación agraria.

A partir de 1934, el presidente Lázaro Cárdenas tuvo que hacer frente a una compleja realidad, ya que el campo se encontraba en condiciones similares a las de principios de siglo. A diferencia de sus antecesores, Cárdenas veía al ejido como una institución liberadora de los campesinos y, además, lo pensaba como el sustento alimenticio de México²⁸¹.

Esta manera de concebir al ejido permitió que este presidente realizara una profunda transformación agraria en nuestro país, logrando distribuir 18'786,131 há²⁸² mediante la afectación de haciendas y tierras prósperas de cultivos comerciales, como la Comarca Lagunera (dedicada a la producción de algodón), las plantaciones de henequén en la península de Yucatán, las tierras del próspero valle del Yaqui, las haciendas arroceras y ganaderas en Michoacán y las tierras en los Mochis, Sinaloa (pertenecientes a una compañía extranjera).

Pero a pesar de este gran número de superficie dotada, el problema del campo continuaba, ya que, paradójicamente, también el gobierno cardenista había protegido a la propiedad privada. Muestra de esto fue la expedición de las llamadas concesiones de inafectabilidad ganadera que, aunque tenía como objetivo impulsar la ganadería en nuestro país, también garantizaban las propiedades de hasta 50 mil há de agostadero durante un periodo de 25 años. Aunado a esto, al final del periodo cardenista, seguía existiendo una gran concentración de la tierra en predios que formaban verdaderos latifundios; ejemplo de esto se verifica en que menos de 1,500 predios de propiedad

²⁸⁰ Lorenzo Meyer Cosío, 1984

²⁸¹ Lázaro Cárdenas, citado por Adolfo Gilly, 1994

²⁸² INEGI, 1994

privada, de más de 10 mil há cada uno, aún poseían el 55% de la superficie privada²⁸³.

Así, tendría fin la efímera época de oro del reparto agrario mexicano e iniciaría para siempre la agonía de esta reforma, la cual inmediatamente comenzaría su fase de colonización de los terrenos nacionales, y terminaría con la modificación al artículo 27 de la Constitución de 1992. Pero antes de ello, se dieron «reformas» que no alteraron, con profundidad, la estructura agraria del país, como la «reforma agraria integral», propuesta por López Mateos, o la supuesta entrega de más de 20 millones de há por parte de Díaz Ordaz, la cual consistió en dotaciones de cerros, marismas y pantanos o dicha entrega se quedó en el papel.

En síntesis, la reforma agraria fracasaría, pero no en el sentido que usarían como pretexto quienes justificaron y apoyaron la reforma al artículo 27 constitucional, los cuales argumentaban que el proceso de reparto de tierras había fallado, porque el minifundio no era rentable.

Tal «fracaso» se originó por la manera en que los gobernantes condujeron la reforma agraria, pues dicho proceso no debía consistir sólo en la entrega de tierras, sino que era necesario el apoyo del estado para el desarrollo exitoso de este proceso histórico. Pero esto no ocurrió así, ya que ni la primera parte del proceso, es decir, la entrega de propiedades, tuvo éxito en todas las regiones del territorio. Por ejemplo, en no pocos casos, el reparto de tierras nunca se llevó a cabo, sino que simplemente los expedientes de solicitud de dotación de los poblados pasaron a formar parte del enorme rezago agrario, los trámites agrarios duraron 20, 30 y hasta 40 años, se entregaron las mismas tierras a diversos pueblos solicitantes y/o cuando se dotaron diversas extensiones, éstas se ubicaban, geográficamente, a la mitad del mar, en medio del desierto, sobre pantanos o en montañas rocosas. Asimismo, a un gran número de campesinos, que se «benefició» mediante la dotación agraria, se le negó la posibilidad de poner

²⁸³ Reyes Osorio *et al.*, 1974

a producir las tierras, debido a que se frenó el apoyo para lo mínimo indispensable, como crédito, soporte técnico y comercialización. Por esto, a pesar de que «se había dado la tierra», ésta tenía que dejarse de trabajar o, como sucedió frecuentemente, rentar; como consecuencia, los dueños legales de dichas propiedades tuvieron que ser peones o asalariados de sus propias tierras.

Estos hechos se han agudizado con la reforma al artículo 27 constitucional, ya que se ha frenado, de tajo, el proceso de reforma agraria. Tal modificación ha matado la esperanza de conseguir un pedazo de tierra que permita la subsistencia a miles de campesinos, todavía desposeídos de este recurso básico, imponiéndose sobre ellos el uso de la fuerza y no el de la razón de la vida.

Sobre este escenario han tenido que subsistir los hombres del campo, agudizándose día con día esta realidad. Tal ha sido el caso para uno de los estados más ricos, pero también más pobre del sureste, Chiapas, en donde esta verdad se ha vivido con crudeza. Allí, los hombres y mujeres parecieron no haber conocido nunca que en México se vivió una Revolución, supuestamente para el beneficio del pueblo y para darles la tierra a quienes la necesitan y a quienes verdaderamente la trabajan.

En este estado, que a partir del primero de enero de 1994 llamaría la atención del mundo entero, el proceso de reparto agrario no ha concluido o mejor dicho un «real» proceso de reforma agraria, como se había plasmado en nuestra Constitución, nunca se llevó a la práctica. Las causas de estos hechos se comprenden al analizar la historia reciente de Chiapas, la cual muestra que la oligarquía terrateniente ha representado un papel clave para obstaculizar o impedir un curso distinto de la reforma, el cual realmente permitiera que la tierra apta para producir pudiera haber sido distribuida a quienes la necesitaban.

Así, desde la primera década del siglo xx, cuando en México se vivía un proceso revolucionario, en Chiapas, se generó una contrarrevolución, que fue instrumentada por los terratenientes. Este movi-

miento, ideológicamente opuesto, pretendía defender los intereses de los grandes latifundistas enraizados desde la época del porfiriato, los cuales, en 1910, acaparaban 95% de las tierras aprovechables del estado²⁸⁴. Dicha contrarrevolución, que salió triunfante, fue posible gracias a la organización de los peones acasillados, quienes fueron manipulados por sus patrones; éstos argumentaban que si en Chiapas triunfaba la Revolución, las fuentes de trabajo se terminarían para los peones, con lo que morirían de hambre, ya que no tendrían nunca más donde trabajar.

Con la contrarrevolución, el grupo terrateniente se fortaleció e impidió el beneficio mínimo para las comunidades; incluso, se fueron formando grupos armados (guardias blancas), que todavía hoy existen, los cuales protegían los intereses de estos propietarios de grandes extensiones de tierra; tales grupos armados tenían como objetivo reprimir todo intento de reclamar los derechos de las comunidades sobre las propiedades.

Estos acontecimientos retrasarían más de 20 años todo propósito de lucha por la dotación de alguna superficie, incluso en la época de expansión de la reforma agraria en el ámbito nacional, es decir, durante el cardenismo. Aunque fueron por primera vez tocados algunos latifundios de la entidad, la estructura agraria no fue modificada a profundidad, ya que incluso al final del periodo presidencial del general Cárdenas en el estado sólo nueve predios de más de 40 mil há concentraban el 19% de la superficie total²⁸⁵.

Durante este periodo, la estrategia agraria estuvo, por una parte, en función de las necesidades de mano de obra de algunas regiones del estado donde se encontraban fincas cafetaleras. Es decir, algunos terratenientes, principalmente de la región del Soconusco, promovieron que se repartieran tierras en las periferias de las fincas a fin de contar con mano de obra disponible²⁸⁶, situación que explica por qué la mayor

²⁸⁴ Gloria Pedrero Nieto, 1983

²⁸⁵ Secretaría de Economía, 1940

²⁸⁶ Antonio García de León, 1985

parte del reparto de tierras durante el cardenismo se concentró en dicha región.

También, en este periodo, se concedió una gran cantidad de amparos de inafectabilidad. Por ejemplo, fueron declaradas como «inafectables 1'025,000 há para uso ganadero. Por su parte, el reparto agrario sólo afectó el 11% de los terrenos susceptibles de explotación ganadera»²⁸⁷.

En suma, a pesar de que se producen acontecimientos trascendentes para el estado, como la eliminación «legal» de los peones acasillados y la creación de un departamento que por primera vez atendería los asuntos indígenas, el enorme poder de los terratenientes impidió que los beneficios del cardenismo fueran llevados a la práctica.

Paradójicamente, el fin de la época cardenista sería el inicio del proceso que en Chiapas fue llamado, por algunos, el «esplendor» de la reforma agraria, ya que a partir de 1940 comenzaron a repartirse tierras de grandes extensiones. Pero este reparto consistió en la entrega de terrenos nacionales ubicados, principalmente, en la región de la selva, situación que dio pauta a la llamada colonización de la selva Lacandona, la cual efectivamente tenía miles de há, pero en su mayoría ~~eran~~ aptas para el cultivo y no contaban con ningún tipo de servicio para la población. Así, el propio gobierno propició la deforestación de la selva, generando cambios en el ecosistema, y contribuyó al problema de la destrucción ecológica.

Esta forma de reparto de tierras «mató dos pájaros de un tiro». Por una parte, fue la salida inmediata que encontró el gobierno al problema de la demanda de tierra dentro del estado y en el nivel nacional, ya que se gestionó el traslado de pueblos solicitantes de tierras de otros estados de la República Mexicana a Chiapas con el objetivo de dotarlos de terrenos nacionales. Por la otra, la colonización de los terrenos pertenecientes a la nación permitió seguir manteniendo las estructuras de poder agrarias en el estado, ya que dicha

²⁸⁷ García de León, *ibid.*

estrategia permitía que no se afectaran las propiedades existentes y con esto se fomentaba la protección de territorios, que desde siempre habían quedado fuera de una posible expropiación²⁸⁸.

La colonización se volvería una práctica común, y sería la salida para muchos otros problemas vividos en el nivel estatal. Por ejemplo, en 1970, al iniciarse la supuesta «modernidad» en Chiapas con la construcción de presas hidroeléctricas y con el descubrimiento de pozos petroleros, miles de campesinos fueron, literalmente, «arrojados» a la selva, ya que sus tierras pasaron a ser parte o de la CFE o de Pemex²⁸⁹. Así, la supuesta modernidad, para unos, se convertía, para otros, en el aumento de la miseria y marginación de la que habían sido objeto. También, los desastres naturales vividos encontraron salida con la colonización de la selva. Por ejemplo, cuando un pueblo entero clamó por la reubicación de tierras a causa de la erupción del volcán El Chichonal en la década de los ochenta, la respuesta y la estrategia gubernamental fue, otra vez, lanzar a esta gente a la zona de la selva.

En la última década del siglo, el balance de la reforma agraria era desalentador; si nunca se había llevado a cabo un proceso radical de reforma agraria, significaba que las estructuras agrarias de la entidad seguían sin modificación. Sólo la propiedad de la tierra había tomado nuevas formas, las cuales eran un disfraz, pues muchas propiedades se encontraban bajo el resguardo de prestanombres o las extensiones de tierra no se tenían juntas, sino separadas en diferentes municipios, situación que no implicaba la transformación real de las estructuras de dominio agrarias. Dato clave de esto es que en 1990 los predios menores de 5 há (es decir, el 50% del total de los predios) sólo abarcaban el 9% de la superficie total censada²⁹⁰.

²⁸⁸ En mi tesis de maestría, al analizar el proceso agrario vivido en Chiapas, pude constatar que existieron territorios y regiones, como el Soconusco, istmo-costal y Frailesca, donde el reparto agrario prácticamente fue nulo; hecho que posibilita afirmar que en el estado existieron territorios protegidos, en contraste con la región de la selva y frontera (ambas zonas selváticas), donde en conjunto se llevó a cabo el 50% del reparto de tierras en la entidad (Violeta Núñez, 2002).

²⁸⁹ Registro Agrario Nacional, 1998.

²⁹⁰ INEGI, 1990.

A pesar de este resultado histórico, conocido de sobra por los gobernantes de este país, fue modificado el artículo 27 de la Constitución, lo que agravaría aún más la situación para los campesinos, ya que, en 1990, el gobernador del estado declaró: «Chiapas tiene los más graves y complejos problemas agrarios del país»²⁹¹.

Este profundo problema, que durante décadas no ha sido resuelto, mucho menos se solucionará ahora, pues se tienen como elementos de presión los nuevos intereses económicos de las altas esferas gobernantes a partir de la entrada de México al TLCAN, que suponía la cancelación de la reforma agraria y la modificación de las formas de propiedad de la tierra y, con esto, una nueva estructura de la tenencia de la tierra en nuestro país.

Sin embargo, la modificación constitucional y la entrada al TLCAN no podían borrar una historia de marginación y pobreza de la que eran objeto miles de campesinos, quienes harían público su descontento, propiciando la muerte, en el mismo instante en que nació el discurso de que nuestra nación ingresaría al «primer mundo». A partir de 1994, se descubriría que del lugar donde fueron «establecidos» cientos de poblados con el objetivo de «dotarlos de tierra» en la época de la colonización salieron los pueblos que hoy conforman el EZLN, dato que nos permite corroborar que las condiciones de vida a las que tenían acceso estos hombres y mujeres eran realmente deplorables.

El acontecimiento de la aparición pública del EZLN traería, en materia agraria en Chiapas, hechos que dejarían ver que la intención del gobierno por resolver su deuda histórica con las comunidades no era prioritaria, ya que a partir de esta fecha se generó un proceso de compra de tierras con el supuesto objetivo de repartirlas entre algunas comunidades. Este hecho dio pauta a una terrible corrupción, permitida por las autoridades, a través de la emisión de cheques multimillonarios para la compra de las extensiones de tierra. No obstante,

²⁹¹ Patrocinio González B. Garrido, 1990

a través de la compra de los predios fue posible confirmar la existencia, todavía, de grandes propiedades.

Asimismo, fueron lanzados discursos y programas por parte del gobierno, como los llamados «acuerdos agrarios», en los que se comprometía a entregar propiedades a los campesinos. Sin embargo, esta propuesta no era incluyente, ya que sólo consideraba a algunas organizaciones del estado que respondían a los intereses del grupo que se encontraba gobernando.

La historia del reparto agrario permite, sin duda alguna, señalar que en el estado de las contradicciones y contrastes, donde se presenta, claramente, la ley general de la acumulación capitalista, es decir, «a mayor riqueza mayor miseria»²⁹², el proceso de reparto no ha concluido o mejor dicho, de acuerdo con lo que se entiende como una real reforma agraria —que implica mucho más que la afectación de las grandes propiedades y la entrega de tierras—, nunca inició y cuando algunos grupos de personas llegaron a solicitar tierra, primero, fueron reprimidos; después, el proceso se los hicieron largo hasta que, finalmente, en lugar de ser dotados, tuvieron que pagar por un derecho que tenían todos los mexicanos: la tierra. Éste fue el caso de San Miguel Chiptic, una comunidad indígena de Chiapas que hoy se encuentra en la llamada «zona de conflicto».

2. SAN MIGUEL CHIPTIC: LA LUCHA POR LA TIERRA

En esta segunda parte, teniendo como marco el tipo de reforma agraria, pretendo hacer un breve recorrido histórico, donde se muestre la evolución que ha tenido una comunidad indígena en relación con su tierra, su *jnantik lu'um*, su madre tierra. Esta comunidad de indígenas tojolabales, hoy llamada San Miguel Chiptic, se encuentra ubicada, de manera formal, en Altamirano, un municipio que según el Conapo

²⁹² Carlos Marx, 1981

presenta un alto grado de marginación²⁹³, aunque en los hechos, en la actualidad, forma parte del municipio autónomo Vicente Guerrero, uno de los municipios autónomos que ahora existen en Chiapas.

El proceso histórico vivido por la comunidad ha sido sumamente intenso. Estos indígenas tojolabales vivieron como peones acasillados en la finca San Miguel. Durante esta etapa, la situación de los hombres y mujeres indígenas que habitaron lo que antes fueron las fincas —dedicadas a la ganadería extensiva y al cultivo del maíz en el periodo del baldío, época que es conocida con ese nombre, porque se trabajaba en balde, es decir, sin ningún tipo de paga— fue sumamente difícil, debido a que el trato que les daban los patrones puede y debe ser equiparado con la etapa de la esclavitud. No se les llamaban esclavos, sino peones acasillados, pero no recibían ningún salario por su trabajo y cuando llegaban a recibir algún tipo de «dinero», éste era una especie de moneda que sólo podía circular dentro de la finca con el objetivo de comprar en las tiendas internas, las llamadas tiendas de raya, que estaban a cargo del patrón. En esas tiendas, los productos se encontraban a precios excesivamente mayores que fuera de la finca, situación que propiciaba que los acasillados se fueran endeudando hasta ya no poder liquidar su deuda; por esto, muchos de ellos no podían salir de las fincas; inclusive, si durante su vida no pagaban sus deudas, éstas eran transmitidas a sus descendientes, quienes, en muchos casos, sin haber nacido ya eran deudores y propiedad del patrón.

Un testimonio de uno de los habitantes de una finca de la región de Comitán —zona tojolabal— nos muestra el tipo de trabajo que le ordenaba el patrón, el cual era realizado sin paga alguna: «Vas a trabajar una semana de balde y vas a descansar dos semanas; completando las dos semanas de descanso, vas a entrar a darle otra semana, pero de balde, no (se) te va a pagar. Eso si es que no debes, pero si tienes deuda, no descansarás las dos semanas, le entrarás

²⁹³ Secretaría de Hacienda, 1997

duro siempre»²⁹⁴. Es decir, si no tenían deudas, hecho que era casi imposible, les proporcionaban dos semanas de «descanso» y otra la tenían que trabajar para el patrón sin ningún tipo de paga. Esto era lo que se conocía como el baldío.

Pero no sólo esta época se singularizó por el trabajo en balde, sino que el maltrato, el desprecio y el racismo fueron característicos de dicho periodo. Un ejemplo claro del maltrato es:

Los indígenas, con sus mujeres e hijos, eran apiñados en galeras insalubres; comenzaban a las cuatro de la mañana su jornada de trabajo y la alimentación proporcionada por la finca consistía, diariamente, en un plato de frijoles, tortillas, bolas de pozol y una taza de café. La jornada concluía a las seis de la tarde y las herramientas eran proporcionadas por los mismos trabajadores. Las mujeres y los niños estaban, además, obligados a prestar servicios en la casa grande. Múltiples fraudes se cometían en el momento de contabilizar la cantidad de café recogido a destajo. Además, a la menor falta, eran encarcelados, torturados y asesinados... Morían, muchas veces, como perros o como animales salvajes: no se avisaba a sus familias y los enterraban sólo con el objetivo de evitar la contaminación del aire en la finca²⁹⁵.

San Miguel Chiptic no escapó a esto. Hoy, todavía los miembros de la comunidad piden y rezan porque nunca se regrese a la época del baldío. Para ellos, fue una de las etapas más negras de lo que les ha tocado vivir como indígenas. Por ejemplo, algo que se menciona, con recurrencia, es la forma en que los peones, los padres y los abuelos de los que hoy habitan la comunidad tenían que cargar en la espalda a los patrones para recorrer grandes distancias: desde San Miguel

²⁹⁴ Para profundizar en el tema del «baldío», se puede consultar A. Gómez y M. Ruz, 1992

²⁹⁵ García de León, 1985

hasta Comitán, situación que resultaba inhumana. O como nos cuenta un hombre de Chiptic:

La gente trabajaba para el patrón; vivía en la finca [...], pero [el patrón] no le pagaba y la obligaba a trabajar. A veces, la paga era un vasito de sal por un día de trabajo. Mi madre molía sal para el ganado, ya que la sal venía en bloque y éste se molía con piedra; trabaja[ba] todo el día y no gana[ba] nada más que medio vaso de sal. Antes, el patrón mandaba y daba un pedacito como de 20 m² para la milpa, pero no alcanzaba, porque nuestros padres tenían, también, sus hijos y la tierra de 20 m² no daba para mantener²⁹⁶.

Estos hechos, la coyuntura política mexicana y toda una historia de sometimiento y dominio hacia el mundo indígena propiciaron que los propios peones de Chiptic se organizaran y solicitaran tierra al gobierno mexicano. Los peones terminaron comprando tierras al patrón, dando fin a la etapa del baldío, en la cual el patrón llegó a concentrar cerca de 7 mil há²⁹⁷, que eran utilizadas para la ganadería extensiva y para el cultivo de maíz.

Claro está que este acontecimiento no fue lineal, sino que responde a un proceso histórico, el cual veremos más adelante. Asimismo, una vez que los campesinos obtuvieron la tierra, la problemática no se terminó, pues los expeones acasillados, ahora dueños de la tierra y parte de la comunidad, siguieron sufriendo el racismo, el desprecio y la marginación de la clase gobernante, que los ignoró y olvidó.

Paradójicamente, durante esta etapa dentro de las fincas, la cultura tojolabal se siguió recreando, es decir, su lengua, fiestas, costumbres y tradiciones siguieron teniendo lugar dentro de las fincas: «No debe creerse que los tojolabales dejarán de serlo por el hecho de haberse

²⁹⁶ Entrevista realizada a un integrante de la comunidad de Chiptic (San Miguel Chiptic, may. 2001).

²⁹⁷ Dato proporcionado por Van Der Haar y C. Lenkersdorf, 1998

visto obligados a emplearse como peones en las fincas; de manera continua y diversa lucharon por mantener su especificidad cultural. Así, los tojolwinik'otik, que se reivindicán hoy como tales, constituyen un pueblo portador de una cultura recreada, en buena medida, en el interior de las fincas, mientras que sus antepasados que decidieron permanecer fuera de ellas contribuyeron, por su parte, a conformar el universo cultural de la región comiteca, mundo hoy mestizo donde se articulan las raíces indias y españolas en una simbiosis continua y renovada»²⁹⁸. Esto nos muestra que fueron los grupos tojolabales articulados a la opresión de las fincas los que lograron sobrevivir como tales y los demás fueron perdiendo o modificando los rasgos culturales que caracterizan a este grupo indígena, es decir, su identidad se fue transformando.

¿Pero cómo fue el proceso mediante el cual obtuvieron la tierra?

El inicio del reparto agrario en el municipio de Altamirano fue impulsado por la política del presidente Lázaro Cárdenas, quien, a su llegada al gobierno de la República, modificó, de manera trascendental, los rumbos. Un factor decisivo en la línea del reparto fue la modificación al Código Agrario de 1934, a partir de la cual los gobiernos de los estados dejaron de dictar las políticas agrarias; éstas se convirtieron en materia exclusivamente federal. Asimismo, un elemento importante para Chiapas era que el nuevo Código otorgaba el derecho a los peones de solicitar tierras, quienes desde siempre habían quedado excluidos del reparto agrario. Sin embargo, es necesario aclarar que esta exclusión tiene una explicación histórica: durante la Revolución Mexicana, muchos peones acasillados se unieron con sus patrones para generar un movimiento contrarrevolucionario.

²⁹⁸ M. Ruz, 1990

Es ésta una de las causas por las que los peones no eran considerados sujetos de derechos agrarios, pero esto se modificaría, de manera radical, a partir de la promulgación del Código Agrario, en 1934. Entre los primeros meses de su mandato y

ante la ola de denuncias que recibía, las cuales enjuiciaban al gobernador, el recién nombrado presidente Lázaro Cárdenas decidió realizar su primera gira de trabajo por Chiapas. Lo que más llamó la atención de Cárdenas fue la sobrevivencia poderosa de la servidumbre agraria, la explotación feroz a la que eran sometidos los jornaleros agrícolas y la represión imperante... Prometió crear un departamento de asuntos indígenas y entró, para ello, en contacto con algunos líderes moderados del PNR, que se oponían al callismo²⁹⁹.

Este contexto nacional y regional de la época cardenista impulsó a San Miguel Chiptic a solicitar tierras, de lo que hablaremos a continuación, basándonos en el archivo del Registro Agrario Nacional y en la historia oral de los hombres y mujeres de la comunidad.

Las condiciones en las que vivían los trabajadores en la finca y el contexto nacional llevaron a que los peones se organizaran para solicitar la tierra, la cual, finalmente, fue comprada en 100 pesos, a pagar en 10 años y no dotada sin pago alguno, pero tal proceso fue complejo. Por ejemplo, un miembro de Chiptic comenta:

Nuestros padres, que ya murieron, lograron comprar este pedazo de tierra. Pero hubo muchos problemas y corrió sangre, porque el dueño no quería dar la tierra. No quitaron, sino que querían comprar, pero no querían vender la tierra. Se encarceló a todos los que querían la tierra. El patrón se enojó mucho; vino el ejército para asustar a la gente y quemó muchas casas: las de los que querían comprar la tierra. Pero, poco a poco, se resolvieron las cosas. Pagaron todavía 100 pesos³⁰⁰.

²⁹⁹ García de León, 1985

³⁰⁰ Entrevista a un integrante de la comunidad de Chiptic, San Miguel Chiptic (may, 2001)

En otro testimonio, se indica que «con el último patrón, los hombres se empezaron a organizar para comprar la tierra. Cuando el dueño se enteró, corrió a los mozos a las montañas; sin embargo, empezaron serios problemas, porque los mozos ya tenían un licenciado que los estaba ayudando. Tiempo después, el dueño decidió vender a 50 personas, quienes pagaron 100 pesos antiguos a 10 años»³⁰¹.

Es decir, en la historia del reparto agrario de muchas partes del país y a pesar de que los campesinos vivieron procesos complicados para conseguir la tierra, al final, la tuvieron que comprar. Veamos el proceso que vivió Chiptic.

En febrero de 1937³⁰², el poblado San Miguel solicitó, por primera vez, la dotación de ejidos al gobernador de Chiapas. Cabe aclarar que muchas comunidades, para el inicio de este proceso, tuvieron que caminar más de 200 km hasta la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. En marzo de ese mismo año, el gobierno del estado turnó la solicitud referida a la Comisión Agraria Mixta, que instauró el expediente respectivo. Sin embargo, seis años más tarde, los ejidatarios del poblado de San Miguel solicitaron la intervención del presidente de la República para lograr que se activara el trámite, ya que éste había sido completamente detenido³⁰³.

En mayo de 1951, el presidente de la Comisión Agraria Mixta giró instrucciones para realizar trabajos topográficos y, con ello, recabar los datos técnicos e informativos necesarios para «sustanciar» el expediente de dotación³⁰⁴. Pero es hasta julio de 1952, cuando el ingeniero comisionado rindió su informe, en el cual apuntó, simplemente, que no existía el poblado; situación que dio pauta para que la Comisión Agraria Mixta del Estado señalara que era improcedente

³⁰¹ Testimonio tomado de un miembro de Chiptic en un taller con jóvenes estudiantes, donde se preguntó: ¿cómo se formó San Miguel en comunidad?

³⁰² Comisión Agraria Mixta del Estado de Chiapas, 1937

³⁰³ Departamento Agrario, 1943

³⁰⁴ Comisión Agraria Mixta del Estado de Chiapas, 1951

³⁰⁵ Dictamen de la Comisión Agraria Mixta, 1952

la solicitud de dotación de ejidos de los vecinos del poblado San Miguel, ya que se había comprobado su inexistencia³⁰⁵.

Después de que las autoridades agrarias declararon que no existía el poblado solicitante, los integrantes de San Miguel realizaron una nueva solicitud, y emprendieron una profunda lucha, que los hizo llegar hasta la ciudad de México, donde solicitaron que su demanda de tierra fuera atendida.

Esta lucha tuvo como resultado que, en 1962, se publicara en el *Diario Oficial de la Federación* la dotación al poblado de San Miguel (que a la larga sólo quedó en el papel). La dotación abarcaba una superficie de 1,773 há, de las cuales el 80% de la tierra correspondía a terrenos de la nación, es decir, las tierras «dotadas» no afectaban, prácticamente en nada, a las propiedades de los finqueros.

Sin embargo, el problema no había terminado aquí, ya que dicha entrega sólo estaba publicada en el *Diario Oficial de la Federación* y aún faltaba que las tierras fueran materialmente entregadas.

Días después, en octubre de 1962, se realizó la posesión provisional, y se entregaron sólo 90 há de agostadero, que correspondían a un predio llamado El Nantze³⁰⁶, es decir, de las 1,773 há, provisionalmente se les pretendían entregar exclusivamente 90.

Pronto empezaron serios problemas. Después de la entrega provisional, el personal de la delegación agraria intentó entregar, definitivamente, otras tierras que no eran las convenidas en el plano de dotación acordado, sino que pretendía entregar otra superficie. Ante esto, los miembros de la comunidad se negaron a recibir esas tierras, manifestando que «el ingeniero (de la delegación agraria) en forma parcial a los intereses del propietario afectado y valiéndose de que nosotros somos analfabetos trataba de darnos tierras de la peor calidad e impropia para el cultivo»³⁰⁷.

³⁰⁶ Acta del Poder Ejecutivo Federal y del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, 1967

³⁰⁷ Testimonio de integrantes de Chiptic

Sin terminarse aquí la problemática, parte de los terrenos con los que habían sido dotados los miembros de Chiptic fueron entregados, también, a otro grupo de indígenas ejidatarios de Santo Domingo Corona, municipio de Las Margaritas, hecho que había sido orquestado desde la Comisión Agraria Mixta a fin de generar enfrentamientos entre comunidades y grupos indígenas³⁰⁸.

Esta situación continuó así durante años; eran idas y venidas hasta la capital del estado y nunca fueron escuchados. Hasta 1967, 30 años después de la primera solicitud, se dotó al ejido con 1,773 hectáreas. Sin embargo, el deslinde del ejido no había sido hecho y sólo con la presión de los ejidatarios se logró que, en 1972, una autoridad agraria acudiera a deslindar el terreno. Pero al tratar de realizar el deslinde correspondiente, presencié un enfrentamiento entre los miembros de Chiptic, los de Santo Domingo Corona y los de un ejido llamado San Isidro, quienes reclamaban una parte del terreno, como parte de su propiedad. Los miembros de este último ejido se «distribuyeron entre los árboles y dijeron que si pasábamos de allí nos iban a esperar con sus armas, porque ese terreno era de ellos y nadie se los iba a quitar»³⁰⁹. Ante esta problemática, fue suspendido el deslinde.

En un informe, que se presentó el 6 de marzo de 1973, se señala que «el deslinde del ejido definitivo de San Miguel Chiptic no puede llevarse a cabo de acuerdo con el plano proyecto, porque al lado noreste fue afectado el ejido del poblado Puerto Rico y al sureste, el ejido provisional del poblado Santo Domingo Corona; por otra parte, el lado sur del mismo proyecto está ocupado por el caserío del poblado San Isidro y parte de los nacionales están ocupados por vecinos de ese poblado»³¹⁰, es decir, partes del terreno entregado a Chiptic también habían sido entregados a otros tres ejidos.

³⁰⁸ Escrito del Comité Ejecutivo Agrario, 1970. La rúbrica de este escrito del presidente del Comité Ejecutivo Agrario es presentada con huella digital.

³⁰⁹ Informe de los trabajos ejecutados en San Miguel Chiptic, 1973

³¹⁰ *Idem*

Finalmente, hasta 1975, se llevó a cabo el deslinde, en el cual se entregaban sólo 772 há, es decir, más de mil há menos, y casi 40 años después de la primera solicitud de dotación de tierra, presentada en 1937.

No quedando conformes los pobladores de San Miguel, continuaron solicitando que se les entregara la tierra que faltaba. Por esto, en enero de 1981, las autoridades agrarias presentaron la siguiente notificación, donde se declara, otra vez, la inexistencia del poblado: «El Cuerpo Consultivo Agrario en sesión de pleno, celebrada el día 1º de octubre de 1980, y al ser tratado el caso relacionado con el poblado denominado San Miguel, municipio de Altamirano, estado de Chiapas, aprobó el siguiente acuerdo: Primero: por inexistencia del poblado solicitante, se declara improcedente la acción puesta en ejercicio. Segundo: quedan expeditos los derechos de los peticionarios o de cualesquiera otros que satisfagan los requisitos de ley para promover la acción agraria. Tercero: notifíquese, personalmente, a los peticionarios por conducto del Comité Particular Ejecutivo y, por oficio, al encargado del Registro Público de la Propiedad y, en su oportunidad, archívese el expediente como asunto concluido»³¹¹. Este escrito, por una parte, muestra la injusticia de la que han sido objeto innumerables campesinos en nuestro país, a quienes, después de toda una vida de lucha por la tierra, se les declara, por segunda vez, su inexistencia oficial; por otra, también permite entender, con más profundidad, las causas del levantamiento armado vivido, en 1994, en Chiapas.

Todavía en 1990, habían solicitado la intervención de alguna autoridad del estado para solucionar conflictos por insuficiencia de tierra, lo cual se entiende perfectamente, ya que en la comunidad el promedio de tierra por familia es de 1 há, de donde sobreviven de siete hasta 12 hijos, pero esto no fue solucionado.

³¹¹ Notificación dirigida al director del Registro Público de la Propiedad, 1981

Así, comunidades como San Miguel Chiptic son un ejemplo de lo que fue la historia de la reforma agraria en algunas partes de nuestro país, particularmente en Chiapas, en la hoy llamada «zona de conflicto».

3. ¿POR QUÉ CHIPTIC SE CONVIRTIÓ EN MUNICIPIO AUTÓNOMO? ¿POR QUÉ SERÁ? LAS AUTONOMÍAS: UNA REALIDAD EN CONSTRUCCIÓN

Para esta comunidad, la reforma al artículo 27 constitucional, en 1992, y las políticas neoliberales representaban la continuación y el endurecimiento del olvido, el racismo y la marginación. Por ello, en el marco de la insurrección del EZLN y aunado a la historia que se remonta a la época de la conquista, la comunidad ha tomado la decisión de pertenecer a uno de los municipios autónomos que hoy se encuentran en construcción. Los hombres y mujeres de Chiptic decidieron esto, porque, como ellos mismos lo indican: «Queríamos una vida mejor, pero las autoridades nunca nos tomaron en cuenta, por eso nosotros queremos determinar nuestra manera de vivir y gobernarnos nosotros mismos y por eso llegamos al acuerdo de ser autónomos»³¹².

La conformación del municipio autónomo se llevó a cabo el 20 de febrero de 1995, fecha desde la cual esta comunidad se encuentra en «resistencia», aunque claro está que muchas de las comunidades indígenas siempre han estado en resistencia, debido a que nunca han recibido nada del grupo gobernante, sólo han sido parte de programas asistencialistas o han sido utilizadas en beneficio de algunos grupos en el poder.

En un principio, Chiptic formó parte del municipio autónomo 17 de Noviembre, el cual estaba constituido por grupos de indígenas tzeltales y tojolabales, pero eran mayoría los primeros. Estos hechos

³¹² Entrevista realizada a un promotor de derechos humanos (2001)

llevaron a que en muchas de las decisiones las comunidades tojolabales no se sintieran tomadas en cuenta. Asimismo, miembros de la comunidad de Chiptic han expresado que en el municipio autónomo 17 de Noviembre no había mucho entendimiento entre tzeltales y tojolabales, debido a que cada uno habla lenguas diferentes. Otros señalan, de manera literal, que «nuestros abuelos pensaban y actuaban diferente que los tzeltales». Es decir, las diferencias entre ambos grupos dieron pauta a la formación de un nuevo municipio que sólo agrupara a tojolabales, situación que, desde mi punto de vista, fue positiva, debido a que así cada grupo puede fortalecer su identidad y su autonomía, creando formas de autodeterminarse distintas, dependiendo de su herencia cultural. Así, los tojolabales constituyeron el municipio autónomo Vicente Guerrero, el cual agrupa a 16 comunidades, y es, en la actualidad, Chiptic la cabecera municipal.

Hoy, estas autonomías son una realidad a pesar de la cerrazón del gobierno de no quererlas reconocer y aun habiendo firmado, en 1996, los Acuerdos de San Andrés, que fueron suscritos entre las delegaciones representantes del EZLN y del gobierno federal, como resultado del proceso del diálogo llevado a cabo en la mesa 1 de derechos y cultura indígena³¹³, donde se discutieron los siguientes temas: comunidad y autonomía, derechos indígenas, garantías de justicia para los indígenas, participación y representación política de los indígenas, situación, derechos y cultura de la mujer indígena, acceso a los medios de comunicación y preservación y desarrollo de la cultura indígena.

³¹³ A fin de reiniciar un diálogo entre gobierno federal y EZLN, que pudiera encontrar una salida pacífica al conflicto en Chiapas, se inició un proceso de pláticas en el ejido San Miguel (en la selva) y, luego, fue trasladado a la cabecera municipal de San Andrés Larráinzar. Entre los acuerdos, se estableció que en San Andrés se instalarían mesas temáticas a fin de encontrar alternativas a problemas históricos. Los temas de estas mesas serían discutidos en el siguiente orden: derechos y cultura indígenas, democracia y justicia, bienestar y desarrollo, derechos de la mujer en Chiapas y la pacificación con justicia y dignidad. Sin embargo, dada la cerrazón y posición gubernamental, sólo se pudo desarrollar la mesa 1, de la cual salieron los llamados Acuerdos de San Andrés.

En los Acuerdos de San Andrés, que después, al convertirse en ley, fueron nombrados como la Ley Cocopa³¹⁴, se estableció que el gobierno federal respetaría las diferentes expresiones de la autonomía. Literalmente, en los Acuerdos se expresó que «el estado respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que harán valer y practicarán su autonomía diferenciada... Esto implica respetar sus identidades, culturas y formas de organización social. Respetará, asimismo, las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas para determinar sus propios desarrollos»³¹⁵.

Sin embargo, pese a este «acuerdo», las autonomías todavía no son respetadas ni reconocidas, pero en la práctica éstas son una realidad en construcción, donde está en juego la libre determinación, lo que implica que los pueblos indígenas puedan decidir su forma de gobierno interno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Es decir, que cada grupo indígena, al tener una identidad distinta a las demás, se determinará de una manera diferenciada, debido a que cada cultura tiene sus propias formas de organización interna, de gobierno, de concebir y de entender el mundo, lo que trae consigo que no todas las autonomías sean iguales, sino que dependerán de las distintas identidades, ya que cada una tiene su lengua, su historia, sus tradiciones, costumbres, etcétera.

Por eso hoy, los miembros de Chiptic indican que se convirtieron en municipio autónomo, porque desde siempre las autoridades gubernamentales se negaron a resolver la problemática de los indígenas; por esto, a través de su voz, expresan: «Para solucionar nuestros problemas, nosotros mismos nos vamos a determinar y a gobernar, de acuerdo con nuestro modo, de acuerdo con nuestra cultura y de acuerdo con nuestra organización política. Queremos ser autónomos para el desarrollo de nuestro pueblo»³¹⁶. Es decir, en la concepción

³¹⁴ Comisión de Concordia y Pacificación

³¹⁵ Acuerdos de San Andrés (1996)

³¹⁶ Entrevista a un integrante del consejo autónomo (2001)

de autonomía que ellos tienen, ubican al desarrollo como uno de los objetivos de la autonomía, el cual no fue posible desde el gobierno. Por esto, ellos han decidido autodeterminarse y gobernarse, de acuerdo con su cultura, la cual, aparte de haber sido negada siempre, contempla formas de organización política diferentes a las del mundo occidental. Por ejemplo, en este tipo de comunidades, las decisiones son tomadas por consenso en asamblea, lo que excluye los acuerdos por mayoría, en donde las minorías no son tomadas en cuenta.

Asimismo, la autonomía contempla otra forma de vida o, mejor dicho por ellos mismos: «nosotros, como indígenas, queremos ver otra forma de vivir, ya no queremos las ideas del gobierno. Nosotros mismos nos queremos gobernar y manejar y cuidar la riqueza de nuestra naturaleza»³¹⁷. Este último elemento es sumamente importante, porque los hombres y mujeres de Chiptic al hablar de naturaleza, también están hablando de ellos mismos, debido a que ellos se conciben como parte de la naturaleza, la cual no es vista como materia prima o mercancía, sino como un sujeto integrante de su realidad, por eso ellos quieren cuidar la naturaleza, porque de acuerdo con sus diferentes formas de concebirla ellos son parte de ella.

En la autonomía vivida en Chiptic, también el tema de la educación ha sido un punto central, debido a que, desde siempre, el gobierno implementó en las comunidades indígenas un tipo de educación que no consideraba sus culturas y que no respondía a sus intereses y necesidades. Por ejemplo, algunos señalan que «cuando hubo el conflicto armado, en 1994, nosotros exigimos al gobierno que solucionara nuestros problemas, pero no nos tomó en cuenta; al contrario, nos trató, como siempre, de manipular, como en la educación, donde nos quiere meter otras ideas, pero nosotros también sabemos y podemos enseñar lo que queremos»³¹⁸.

³¹⁷ Testimonio de un miembro de Chiptic, recogido en un taller en la comunidad, donde se planteó la siguiente pregunta: ¿por qué nos hemos convertido en municipio autónomo? (San Miguel Chiptic, may, 2001).

³¹⁸ Entrevista a un joven de la comunidad de Chiptic (San Miguel Chiptic, may, 2001)

En suma, como podemos apreciar, la falacia de que la autonomía implica la separación de México se viene abajo cuando analizamos que lo que se busca es el respeto a la diferencia, lo cual ha sido negado por las autoridades gubernamentales e implica reconocer que en México existen muchas culturas con distintas formas de concebir al mundo, diversas costumbres, usos y tradiciones, diferentes concepciones de la naturaleza y distintas necesidades educativas. Por ello, es urgente para un real y verdadero desarrollo de estas comunidades que se les permita y reconozca autodeterminarse y gobernarse, de acuerdo con sus herencias culturales particulares; de no ser así, a los que alguna vez se les dijo los «hijos predilectos del régimen», los campesinos, entre ellos los indígenas, seguirán condenados en el olvido, la marginación y la pobreza.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuerdos de San Andrés, mesa 1: Derechos y cultura indígenas, llevada a cabo entre el EZLN y el gobierno federal, 16 feb, 1996
- CÁRDENAS, L., «Palabras y documentos públicos», citado por Adolfo Gilly, en *El cardenismo, una utopía mexicana*, Cal y Arena, México, 1994
- GARCÍA DE LEÓN, A., *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 1985
- GÓMEZ HERNÁNDEZ, Antonio, y Mario Humberto Ruz, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, UNAM/Unach, México, 1992
- GONZÁLEZ B. GARRIDO, P., *Segundo informe de gobierno*, Chiapas, 1990
- INEGI, *VII Censo Agrícola Ganadero*, México, 1990
- _____, *Estadísticas históricas de México*, t. I, 1994
- MARX, C., *El capital*, t. I, Siglo XXI Editores, México, 1981
- MEYER COSÍO, L., *México y su historia, 1929-1949*, t. II, UTEHA, México, 1984
- NÚÑEZ, V., *La reforma agraria en Chiapas. El caso de la comunidad tojolabal San Miguel Chiptik: desde la lucha por la tierra hasta la autonomía*, tesis de maestría en desarrollo rural, UAM, 2002
- PEDRERO NIETO, «Estudio histórico de la hacienda decimonónica en Chiapas», en *Estructura agraria y clases sociales*, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, Chiapas, 1983

- Registro Agrario Nacional, *Historial agrario de Chiapas*, Dirección de Información Rural-Dirección General de Catastro Rural, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1998
- REYES OSORIO, Sergio, *et al.*, *Estructura agraria y desarrollo agrícola en México*, Centro de Investigaciones Agrarias/FCE, México, 1974
- RUZ, Mario H., *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II, UNAM, México, 1990
- Secretaría de Economía, *Censo Agrícola Ganadero, 1940*, México, 1940
- Secretaría de Hacienda, *Agenda estadística de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1997
- TANNEMBAUM, F., «La revolución agraria mexicana», en *Problemas agrícolas e industriales de México*, abr-jun, 1952
- VAN DER HAAR, Gemma, y Carlos Lenkersdorf (comps.), *San Miguel Chiptik. Testimonios de una comunidad tojolabal*, Siglo XXI Editores, México, 1998

DOCUMENTOS Y ENTREVISTAS

- Acta del Poder Ejecutivo Federal y del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, 31 jul, 1967
- Comisión Agraria Mixta del Estado de Chiapas, oficio núm. 1,032, exp. 890, 18 may, 1951
- _____, oficio núm. 3,142, poblado de San Miguel, municipio de Altamirano, distrito de A. Obregón, exp. 980, 1937
- Departamento Agrario y Dirección de Tierras y Aguas, núm. 235,324, Departamento de Jefatura, 6 mar, 1943
- Dictamen de la Comisión Agraria Mixta, 29 sep, 1952
- Entrevistas y testimonios de integrantes de la comunidad de Chiptic, San Miguel Chiptic, may, 2001
- Escrito del Comité Ejecutivo Agrario, San Miguel Chiptic, municipio de Altamirano, 20 oct, 1970
- Informe de los trabajos ejecutados en San Miguel Chiptic, dirigido al delegado del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, 6 mar, 1973
- Informe de los trabajos ejecutados en San Miguel Chiptic, dirigido al delegado del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, 6 mar, 1973
- Notificación dirigida al director del Registro Público de la Propiedad, 20 ene, 1981

TERRITORIALIDAD, DERECHOS AGRARIOS Y TENENCIA DE LA
TIERRA EN LA COMUNIDAD DE TELOLOTLA,
EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA³¹⁹

ROBERTO DIEGO QUINTANA³²⁰

EL DEBATE AGRARIO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA
EN TIEMPOS DE LOS LIBERALES Y DE LA REVOLUCIÓN DE 1910-17

La sierra norte de Puebla es una región *sui generis* en la historia agraria de México. A mediados del siglo XIX, en esta región se dieron alzamientos sucesivos; primero, en contra del impuesto de capitación, en 1845 (Reina, 1980: 245); después, a partir de 1855, suceden una serie de movilizaciones de nahuas y totonacas «en contra de las instituciones impuestas irracionalmente» a los indígenas por parte de la sociedad mestiza que, apoyada por el ejército, mantenía sobre ellos un sistema de explotación. Los alzamientos, al parecer, carecían de banderas explícitas conocidas. La lucha era en contra de las autoridades que los hostigaban. El objetivo era salir, cuando menos, bien librados de la revuelta a la que habían sido empujados por el cansancio cotidiano, producto de vejaciones de todo tipo, sufridas a lo largo del contacto con la sociedad mestiza (*idem*: 248).

En 1862, el gobierno del presidente Benito Juárez añadió más leña al fuego, al decretar un aumento en el pago de las contribuciones a las poblaciones campesinas para poder sostener la guerra contra

³¹⁹ Este trabajo es parte de un reporte de investigación más extenso sobre movilidad y mercado de tierras ejidales en Telolohtla, que se llevó a cabo como parte de un proyecto de investigación sobre este tema en 10 ejidos de México.

³²⁰ Profesor del departamento de producción económica y coordinador del posgrado en desarrollo rural de la UAM-X

los franceses. La protesta campesina no tardó en manifestarse. Ésta fue aprovechada por los invasores, quienes prometieron a los nahuas y totonacos de la sierra norte no cobrarles ninguna contribución si se unían a ellos para derrocar al gobierno de la República (*idem*: 252). Los llamados de los franceses a la rebelión tuvieron eco a un grado tal que el mismo gobernador de Puebla «propuso al presidente de la República que se hicieran las mismas promesas a los campesinos para evitar, fundamentalmente, una alianza entre campesinos y franceses» (*idem*: 253).

Queda en duda qué tanto tenían que ver estas revueltas con las cargas impositivas fiscales y qué tanto con la política liberal previa a las Leyes de Reforma de 1856 a favor de individualizar las tierras corporativas de las comunidades indígenas. De acuerdo con Robert J. Knowlton, el individualismo fue artículo de fe de los liberales del siglo XIX: la propiedad individual de los bienes raíces proporcionaría el estímulo para el progreso económico del país; en consecuencia, era necesario poner fin a la propiedad corporativa, eclesiástica y civil. El reparto de las tierras comunales indígenas había formado parte de la estrategia de los españoles para socavar la insurrección popular a fines de la década de los veinte del siglo antepasado. Esta intencionalidad, desde el poder, se vuelve a repetir en el México independiente el 13 de diciembre de 1851 con una nueva ley que ordenaba, una vez más, el reparto individual de las tierras comunales indígenas. La instrumentación de esta política agraria deberá de esperar cerca de 20 años por varias causas: por no ser del agrado de Antonio López de Santa Ana; como Ley Lerdo, por la Guerra de Reforma y, después, por la intervención francesa (Reina, 1980).

A pesar de la intencionalidad desde el poder central y estatal de la Nueva España y del México independiente, aunque por distintas causas, hasta 1869, una vez reinstaurada la República en el territorio nacional, se hacen serios esfuerzos por llevar a cabo el reparto de las tierras comunales indígenas (Knowlton, 1995: 124). En la sierra norte de Puebla, este reparto se llevó a efecto, desapareciendo las tierras

comunales y asignando las mismas en forma individual y en propiedad privada a partir de 1870; en el proceso, se presentaron casos de titulaciones fraudulentas de tierras a favor de individuos vinculados a las esferas regionales de poder.

En tiempos de la Revolución, la población indígena de la región de Huauchinango en la sierra norte permaneció relativamente al margen de la lucha a pesar de que por ella pasaban, de manera continua, contingentes de carrancistas y villistas, recordando a los pobladores la existencia de la lucha nacional. La accidentada región no había sido de interés para las compañías deslindadoras. En las partes más montañosas, la presencia de las haciendas porfirianas no se había dejado sentir de la misma manera que en otras regiones de la República. Así, la aplicación de las Leyes de Reforma había dejado sobre la tierra de la región un mosaico de pequeñas y medianas parcelas individuales, privadas e indígenas y casi ningún bien comunal territorial a favor de algún pueblo indígena.

La sierra norte de Puebla arriba al nuevo siglo y a la posrevolución con la tierra ya distribuida, de manera individual, por los liberales del siglo XIX. En el proceso, se dieron despojos de tierras de las comunidades indígenas por medio de la titulación de las mismas a nombre de «gente de razón» y de autoridades civiles y militares de la región. Las demandas agrarias a principios de siglo, por lo tanto, son pocas; de hecho, no hay grandes haciendas en las serranías, por lo que las peticiones se refieren, sobre todo, a la lucha por la restitución de las tierras, robadas a las comunidades indígenas durante la aplicación de las Leyes de Reforma, y por la dotación de tierras.

DE LOS ARCHIVOS AGRARIOS

La primera vez que vi el nombre de Telolotla fue en los historiales agrarios del RAN de los ejidos de la sierra norte de Puebla. Entre los

ejidos que ya habían pasado el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), Telolotla destacaba por ser el más viejo de todos; había recibido tierras (277 há), en 1925, y había sido dotado por restitución en lugar de la usual dotación, evidenciando un despojo de tierras durante el siglo XIX³²¹.

En la selección previa también consideré otros ejidos: Huilacapixtla, municipio de Huauchinango, y Cerro Verde y Tenanguito, de Zihuateutla. El primero fue, inicialmente, sugerido por un compañero del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA), integrante de la contraparte del Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal (Fifonafe) en este proyecto de investigación; los otros dos seguían en interés a Telolotla por su antigüedad y por la gran extensión de las tierras dotadas. La intuición inicial, sin embargo, poco a poco fue reafirmada por comentarios de informantes clave de la región, que consideraban a este pueblo como uno de los más viables para llevar a cabo el estudio³²².

Después de averiguaciones, finalmente supe del paradero de los expedientes agrarios y de su transferencia a la delegación estatal del RAN. Salí un domingo para Puebla y el lunes por la mañana logré convencer a la mujer policía, que cuidaba celosamente la entrada al área privada de las oficinas, para que me dejara pasar adonde estaban los archivos; ahí, recibí cordial atención de los encargados, que se dieron a la tarea de localizarme los expedientes de Telolotla.

³²¹ En la ley del 6 de enero de 1915, se establece como restitución a la devolución de tierras a las comunidades rurales que fueron desposeídas por diferentes vías en el pasado. La dotación, por su parte, se refiere al reparto agrario de tierras de las haciendas y terrenos nacionales a los núcleos agrarios. Esta forma de distribución de tierras, sin embargo, fue utilizada en muchos casos de restitución, debido a que las comunidades rurales no tenían en su poder papeles que demostraran el despojo de tierras aludido. Cabe mencionar, también, que en el caso de bienes comunales de los pueblos indios, el estado muchas veces favoreció la dotación ejidal y no la restitución de los bienes comunales, ya que la figura del ejido era más controlable desde el poder central que la de las comunidades indígenas; así, muchos bienes comunales indígenas fueron restituidos como ejido; éste fue el caso de Telolotla.

³²² En trabajos previos en la región, se entrevistó a miembros del grupo operativo del Centro Coordinador Indigenista del Instituto Nacional Indigenista (INI) en Huauchinango, así como a los integrantes del Consejo Directivo del Fondo Regional Zahuaxi.

Platicaba con la ayudante de investigación cuando el archivista llegó con tres «atados», los cuales posó en el escritorio, al tiempo que decía: «aquí está Telolotla, licenciado»³²³.

Después de desamarrar varios nudos de viejas y enmohecidas cajas de cartón, empezaron a salir fragmentos de historia pegados a los papeles. De un primer sondeo, Telolotla apuntó a una historia de lucha agraria, que debería dar pie para la construcción subjetiva de identidades y de simbologías relacionadas con la tierra y con las lógicas y formas de transferencia de los mercados de tierras, objeto de esta investigación.

DE LA LUCHA POR SUS TIERRAS Y DE LA RESTITUCIÓN EJIDAL

Las primeras cartas firmadas por los ciudadanos de Telolotla, solicitando la restitución de los terrenos de Soastepetle y Huey-Texcalco con base en las leyes del 6 de enero de 1915, son toda una obra de arte de caligrafía. A principios de siglo, pocas eran las máquinas de escribir en las zonas rurales y en las comunidades indígenas. Todos los documentos y sus copias respectivas eran escritos a mano por escribanos profesionales. En el documento dirigido al presidente auxiliar del pueblo, fechado el 31 de enero de 1917 y firmado por cerca de 100 habitantes (RAN³²⁴, 3654: 7-8), y en el comunicado que éste, de nombre Mariano Cruz, hace al gobernador del estado de Puebla, acatando el mandato del pueblo (RAN, 3654: 2), se menciona que estos terrenos fueron de inicio arrendados por el jefe político del distrito de Huauchinango, de nombre Francisco Cravioto en el año de 1871, a la junta municipal de Telolotla y que para llevar a cabo este arrendamiento, el sr. Cravioto con base en documentos en donde

³²³ En el «mundo burocrático agrario», todo el que tiene facha de educado es considerado licenciado.

³²⁴ Los archivos del RAN se refieren a la delegación estatal de Puebla.

se da fe de un convenio sobre los linderos de tierras entre Xochinanacatlán y Telolotla, signado el 23 de junio de 1842 por el juez de primera instancia de partido, don Andrés Alonso de Armiño³²⁵ (RAN, 3654: 3-4), expidió el 3 de agosto de 1871 un título de adjudicación a favor de la junta municipal de Telolotla, desconociendo a los posesionarios individuales de las parcelas y contraviniendo las Leyes de Reforma del 25 de junio de 1856, al otorgar propiedad a favor de una autoridad municipal en lugar de a los individuos que estaban en posesión de esos terrenos³²⁶ (RAN, 3654: 52).

La solicitud de restitución del pueblo de Telolotla fue suspendida por cerca de 3 años, ya que, debido a la lucha revolucionaria en la región, Telolotla se encontraba «sustraída de la acción del gobierno»³²⁷. El 4 de octubre de 1920, los representantes de Telolotla comparecieron ante la Comisión Local Agraria, llevando consigo los documentos que dan fe de propiedad de los terrenos en disputa.

Así, la desposesión consumada por Francisco Cravioto es mantenida por más de 50 años, apareciendo citados en los documentos de 1923 un par de hermanos «árabes»³²⁸: Miguel y Emilio Apud, como posesionarios del rancho San José, que abarcaba toda la ladera del

³²⁵ Este documento se encuentra en el Archivo General de la Nación sumamente deteriorado. Las autoridades del ejido (Leonel Cruz y Raymundo Cruz) lo entregaron, junto con otros documentos, al AGN para que tratara de rescatarlo (AGN, tierras, 1786-1818, vol. 1,417, exp. 9, f. 208).

³²⁶ La única prueba documental que tenía en aquel entonces el pueblo de Telolotla sobre el arrendamiento de estos terrenos era un recado de puño y letra de Francisco Cravioto, fechado el 21 de abril de 1871, en donde se menciona que «pueden pasar su ganado los vecinos de Telolotla al terreno que les tengo arrendado, entretanto levantan la cosecha de sus milpas». De este documento, se deduce que estos terrenos eran trabajados y estaban en posesión individual de los indígenas de Telolotla al momento del arrendamiento.

El despojo de tierras hecho por Francisco Cravioto incluyó toda la ladera del monte que está frente a Telolotla, la mitad de la cual pertenecía a vecinos de Xochinanacatlán, a quienes también les fue restituida la tierra a título individual y en propiedad privada (Saltiel Oliver, carta 1 may, 1925; RAN, 3654: 112).

³²⁷ El expediente sobre la solicitud de restitución de las tierras de Telolotla se archivó de acuerdo con oficio el 17 de septiembre de 1919 (RAN: 3654).

³²⁸ Los indígenas se refieren a ellos como árabes; por el apellido, muy probablemente, eran libaneses.

monte que está frente al poblado de Telolotla, e incluía los terrenos de Soastepetle y Huey-*Texcalco*³²⁹. Los hermanos rentaban estos terrenos a Regina Cravioto, hija de Francisco Cravioto, que en aquel entonces había abandonado la región y vivía en la ciudad de Toluca. En el rancho San José, se criaba ganado y, más que todo, se producía caña con la que se elaboraba azúcar en una pequeña fábrica³³⁰, producto que se llevaba a vender hasta Zacatlán (RAN, 3654: 58-59).

En este punto de la narración, aparecen dos personajes que serán importantes en la historia agraria de Telolotla: Benigno Valderrábano, oriundo de Villa Juárez (Jicotepec de Juárez) y vecindado del pueblo, y su amigo personal: Saliel Oliver, que el destino quiso investir como diputado federal. Al parecer, Benigno descubrió, entre los papeles del archivo del pueblo, un recado firmado por Francisco Cravioto que da fe del arrendamiento (RAN, 3654: 51), iniciándose con ello la lucha por la restitución de las tierras³³¹. Saliel Oliver, por su parte, toma en sus manos la lucha del pueblo de Telolotla por recuperar sus tierras. En un oficio de éste último a don David Manjárez, presidente de la Comisión Agraria en Puebla, fechado el 2 de abril de 1923, se deja ver la presión que Oliver estaba ejerciendo sobre actores del escenario agrario oficial con el fin de lograr una resolución positiva. Ésta se obtuvo, finalmente, con el fallo provisional a favor de la restitución de los terrenos de Soastepetle y Huey-*Texcalco* al pueblo de Telolotla, el 19 de junio de 1923, por parte de la Comisión Local Agraria (RAN, 3654: 93-94), y es concedida, a su vez, por el guber-

³²⁹ La otra mitad del cerro era tierra privada de vecinos de Xochinanacatlán, también despojada por Francisco Cravioto a sus dueños originales.

³³⁰ Muros de más de un metro de ancho, canales de piedra que llevan agua a ninguna parte, grandes y pesados engranes y otras piezas de fierro de fundición, parte de la maquinaria para producir azúcar y un camino empedrado por el que circulaban las carretas son todo lo que queda como mudo testigo del pasado porfiriano.

³³¹ Los relatos sobre el involucramiento de Benigno en la lucha de Telolotla citan amenazas, intentos de soborno y atentados contra la vida de Benigno por parte de los «árabes». Los viejos del pueblo mencionan que el pueblo tomó bajo su custodia la vida de Benigno, manteniendo guardia día y noche sobre su Benigno (entrevistas con Benigno Valderrábano hijo y Eligio León).

nador constitucional interino del estado, Froylán C. Manjárez, de acuerdo con el *Periódico Oficial del Gobierno de Puebla* del 11 de septiembre de 1923 (RAN, 3654: 105-106).

No obstante el reconocimiento al derecho del pueblo de Telolotla sobre estos terrenos, el presidente del Comité Particular Agrario³³², a nombre propio, de la primera autoridad municipal y del pueblo de Telolotla, escribió el 8 de enero de 1925 a la Secretaría de Gobernación:

Desde el 23 de agosto de 1923, nos fue dada la posesión provisional, pero ésta en verdad no ha surtido efectos, como lo prescribe terminantemente la ley, debido a varias causas que reconocen como origen la «morbosa inmoralidad» de los mencionados árabes. En efecto, se han opuesto a que ocupemos las tierras que legítimamente nos pertenecen, se han negado a desocupar las que con antelación explotaban y que, según mandato de la autoridad agraria, debían poner a disposición del Comité Particular Administrativo y explotaron y siguen explotando nuestros terrenos por el procedimiento de subarrendamiento, que les da pingües rentas y que, *a priori*, nosotros calculamos, partiendo de la posesión provisional, en unos dos mil pesos. Requeridos los árabes por la autoridad para entregar las cantidades recaudadas, se han negado a obedecer, burlándose y escarneciendo a dicha autoridad y constituyéndose en árbitros absolutos de la situación. Recientemente, a la posesión provisional que podemos llamar «nominal», dejaron nuestros acusados que sembráramos algunos terrenos; ya próximas las cosechas, emprendieron una razia a balazos contra el pueblo, y tomaron para su provecho esas cosechas nuestras y, de acuerdo con soldados del general Barrios³³³, reparti-

³³² Esta es la primera denominación de los hoy presidentes del comisariado ejidal.

³³³ El general Barrios parece haber sido un jefe militar regional que, al inicio de los movimientos agrarios, se inclinó a favor de los hacendados y rancheros, protegiendo sus propiedades con soldados del ejército. Al parecer, al percatarse de la magnitud del movimiento y del apoyo del gobierno a las demandas agrarias, no obstaculizó el reparto de ejidos y brindó apoyo a los topógrafos, que llegaban desde la capital del país hasta estas lejanas tierras a deslindar las tierras sujetas de acción agraria (ver reporte de trabajo por el topógrafo Albino Zertuche, RAN, 78 rest.).

ron armas entre sus subarrendatarios para tirotearnos e imponerse a nuestro pueblo por medio del terror. En varias ocasiones han aprehendido a compañeros cuando éstos, autorizados por el Comité, pretendieron sembrar las tierras, y se los han llevado a la finca que ocupan los árabes para darles de palos y para someterlos a verdaderos tormentos inquisitoriales. Más aún, para que nos fuera difícil llegar a los terrenos que están cruzados por los ríos Necaxa o Telolotla, destruyeron un puente de madera, cuya utilidad indiscutible se reafirmaba por ser tránsito para el vecino pueblo de Xochinanacatlán. En suma, nuestro derecho a la restitución es considerado por las Comisiones Local y Nacional Agrarias como indiscutible. Está para dárse nos la posesión definitiva, pero en rigor de verdad esta posesión, como la pasada provisional, no podrá surtir efecto, mientras los árabes Apud estén en San José y mientras nosotros queramos esgrimir el derecho y la ley en un ambiente tristemente reaccionario y hostil para los justos postulados de la Revolución, como el de Huauchinango (cabecera de distrito), y no contamos con garantías. Por todo lo cual, a usted, c. secretario, pedimos, con todo respeto, se nos imparta ayuda y justicia castigando a los árabes Miguel y Emilio Apud, de acuerdo con el art. 33 de nuestra Constitución, puesto que es patente su condición de extranjeros perniciosos y considerando basada, hasta la saciedad, nuestra solicitud, esperamos de su recto y justiciero criterio que se dignará atenderla. En esta virtud, le anticipamos nuestro agradecimiento «cumplido», y nos suscribimos con todo respeto sus humildes servidores³³⁴.

La restitución de los terrenos de Soastepetle y Huey-Texcalco al pueblo de Telolotla fue finalmente confirmada por la resolución presidencial del 23 de abril de 1925, siendo beneficiados poco más de 130 ejidatarios en una superficie de 277 hectáreas. Para dar inicio al

³³⁴ Transcripción del documento original, citada por el oficial mayor de la Secretaría de Gobernación en un oficio dirigido al gobernador del estado (exp. núm. F. 2.70.11) con fecha del 21 de enero de 1925 (RAN, 3654: 47-48); ver, también, carta enviada por las autoridades ejidales al secretario de Agricultura y Fomento, fechada el 7 de enero de 1925 (RAN, 3654: 50-51).

deslinde y posesión de los terrenos, el 11 de mayo de 1925, se reunieron en las oficinas de la presidencia auxiliar los c. Benigno Valderrábano, Jesús Bones y Antonio Morales (presidente, secretario y tesorero, respectivamente), Juan León (presidente auxiliar del municipio), los ingenieros Max Guerra y Efrén Rojas (nombrados por la delegación de la Comisión Nacional Agraria en el estado), Saliel Oliver en su calidad de apoderado representante del pueblo, representantes de Chiconcuautla, Naupan, Zihuateutla, Tlaola, Atexquitla y la mayoría de los vecinos del lugar. El 24 de septiembre del mismo año, en las ruinas del rancho San José, todos los colindantes con el terreno de Soastepetle y Huey-Textcalco firmaron el acta de deslinde, reconociendo, de mutuo acuerdo, los linderos del terreno (RAN, 3654: 30-33).

Alrededor de la década de 1920, es interesante observar que los expedientes están llenos de telegramas, en donde se señalan comisiones para trabajos de deslinde y reuniones en Telolotla, contestados de la misma manera por los comisionados, que después informan, de manera extensa, sobre los resultados de las comisiones. Ciertamente, el papeleo sobre la demanda agraria de Telolotla es por demás prolífico.

No obstante las resoluciones favorables sobre el conflicto agrario para los pobladores de Telolotla, la solución real del conflicto y la posesión de sus tierras parecía cada vez más lejana. Conforme pasaba el tiempo, los ánimos de los actores se iban caldeando cada vez más. En relación con ello, el 17 de mayo de 1925, el Comité Administrativo de Telolotla envió un escrito al presidente de la República planteando que:

Con fecha 16 de este mes, ha surgido un conflicto ocasionado por los soldados del gral. Barrios y autoridades de Xochinanacatlán, a quienes asesoran los jefes de dichos militares, así como por el árabe Miguel F. Apud, quien ocupa, de manera indebida, por ahora, los terrenos y la finca que corresponde a nuestros ejidos. Este conflicto trae como consecuencia inmediata una grave desobediencia al

mandato presidencial, que la posesión y usufructo de nuestras tierras sigue siendo nominal desde que se nos dio posesión provisional y que la gente de Xochinanacatlán y subarrendatarios de Apud continúan explotando nuestros terrenos. Hacemos enseguida los siguientes cargos concretos:

1. El 16 de junio de 1924, maltrataron, atentaron y aprehendieron soldados de Barrios, acompañados del árabe Apud, a 5 vecinos del lugar por encontrarlos trabajando las tierras que nos fueron restituidas.
2. Tres días después, estos mismos individuos destruyeron un puente de madera que los vecinos de Telolotla habían construido sobre el río Necaxa, el cual servía para el paso de nosotros hacia terrenos ejidales y para tránsito con otros pueblos.
3. Después de la posesión provisional (25 de agosto de 1923), varios vecinos nuestros lograron sembrar maíz en las tierras de la posesión, pero el árabe Apud estuvo pendiente a la hora de las cosechas, y mandó recogerlas íntegras para su provecho particular, respaldado por las carabinas del gral. Barrios.
4. A pesar de este atropello, los mismos vecinos, confiando en el resultado de las quejas que con motivo del robo anterior se habían elevado a las autoridades respectivas, hicieron todas las labores preparatorias que son menester para las nuevas siembras, pero el árabe, una vez más, se aprovechó de estos trabajos, expulsando por medio de la fuerza bruta a los referidos trabajadores.
5. Desde la posesión provisional, los soldados de Barrios, mandados por los árabes Apud, han tenido a raya a los vecinos de Telolotla en las márgenes del río Necaxa, que es donde empiezan los ejidos, tiroteándolos y evitando así el acceso a los terrenos que nos corresponden con la mira de que estas tierras continúen siendo explotadas por los Apud mediante procedimientos de subarrendamientos.
6. Como consta en el acta de posesión definitiva de fecha 11 de mayo del corriente año, los vecinos de Xochinanacatlán expresaron su conformidad respecto al deslinde, verificado ese propio día, pero el 16 del mismo mes se presentaron armados en el lugar conocido con el nombre de Piedra Boluda, alegando inconformidad con la

brecha correspondiente a la línea de deslinde con su pueblo, que ellos mismos aprobaron desde que se verificó la posesión provisional y el propio día 11, cuando se realizó la entrega definitiva de los ejidos.

Esta inconformidad, en verdad inconsecuente, no fue manifestada en forma pacífica y correcta, como era lo indicado, sino que la patentizaron por medio de actos atentatorios, abriendo brechas que destruyeron un cafetal, propiedad comunal de nuestro pueblo, y amenazaron por medio de sus armas a los vecinos de Telolotla y a los ingenieros Guerra y Rojas, imposibilitándolos, físicamente, para poder continuar el levantamiento del plano relativo a nuestros ejidos. Como verá usted, c. presidente de la República, los extranjeros árabes Miguel y Emilio Apud, de acuerdo con el gral. Barrios y con las autoridades del pueblo de Xochinanacatlán, se niegan a acatar la justa y terminante disposición de usted, contenida en su respetable resolución.

Pedimos que se digne usted, por principio de autoridad y de justicia, a impartir a este pueblo las garantías que son necesarias, ordenando que tropas de la federación (no las del sr. gral. Barrios, que son causas de todos estos males) desalojen de la finca comprendida en nuestras tierras del rancho de San José a los árabes Apud y desarmen a las fuerzas irregulares existentes —tanto en la finca de San José como en Xochinanacatlán—, y a dictar sus responsables órdenes para que las autoridades del estado obliguen a las civiles del citado municipio de Xochinanacatlán a respetar y obedecer todos los términos de la resolución presidencial (RAN, 3654: 52-54).

Es curioso observar cómo una carta, como la citada, se multiplica en varios mensajes dirigidos a autoridades y figuras políticas, transcribiendo los planteamientos hechos por las autoridades de Telolotla. Entre estas misivas, hay una firmada por Saltiel Oliver, con fecha del 9 de junio de 1925, dirigida al secretariado de la Comisión Nacional Agraria, en la cual atiza el fuego por la «complacencia insólita y desmoralizadora de las autoridades». Al final de su escrito

planteó la siguiente pregunta: ¿Estima acaso el gobierno general que en la zona de la sierra poblana no es factible la efectividad del Código Agrario, mientras persista una potencia militar antiagrarista —como presume serlo don Gabriel Barrios— y, en ese caso, debemos conformarnos y renunciar al amparo salvador y justicieramente revolucionario de las leyes agrarias? (RAN, 3654: 144-145).

Es cierto que no hay mención en los documentos sobre la partida de los árabes Apud de la región. Los viejos entrevistados no pudieron fijar fecha alguna, aunque sí mencionaron que, al partir, vendieron todo lo que pudieron, hasta las vigas de los techos de las casas, y sólo dejaron los muros parados de lo que una vez fue toda una elegante mansión y una moderna fábrica de azúcar; los muros quedaron incrustados en una agreste e incomunicada serranía, habitada por pueblos indios. Después de la partida, las tierras estuvieron varios años abandonadas y se llenaron de monte. Con el tiempo y poco a poco, fueron apareciendo las milpas y los nacientes ejidatarios se empezaron a distribuir la tierra.

Desde hace tiempo, en Telolotla, las tierras comunales habían sido repartidas a título individual y privado, de acuerdo con las Leyes de Reforma. Las tierras restituidas bajo la figura de ejido siguieron el mismo cauce y para 1938 la distribución informal de la tierra ejidal había generado un mosaico de parcelas individuales sembradas de milpa. Debido a ello, los ejidatarios a partir de esta fecha y en varias ocasiones solicitaron la legitimación del parcelamiento individual de sus tierras ejidales (RAN, 78 rest.: 62-63). La respuesta en todas las ocasiones fue negativa, aduciendo la vocación natural de las tierras para agostadero y las ventajas del trabajo colectivo, como si fuera diálogo de sordos. Ciertamente es que la lógica en el manejo de los recursos, para los indígenas de Telolotla era el cultivo de parcelas individuales y que nadie poseía ganado alguno muy probablemente por la lejanía de las tierras ejidales del pueblo. Así, los indígenas «modernizados» e individualizados por las Leyes de Reforma, en 1871, en

forma por demás paradójica, habían recibido de parte de la Revolución de 1910-17 la restitución de sus tierras, robadas por un liberal, en forma de ejido colectivo corporativo, un tipo de tenencia similar al que ostentaban justo antes de las reformas liberales, que aplicaron un programa muy parecido al Procede en el siglo XIX. Puesto en otras palabras, los seguidores del paradigma liberal les impusieron el reparto individual y la propiedad privada de sus tierras comunales y, años después, los seguidores de la Revolución de 1910-17 les vinieron a imponer, otra vez, una tenencia de la tierra comunal, que ellos simplemente se negaron a asumir, parcelando económicamente las tierras restituidas, en cuyo proceso Benigno Valderrábano y Saltiel Oliver llegaron a recibir parcela.

DE LA AMPLIACIÓN DEL EJIDO Y DE LA LUCHA POR EL PREDIO DE LA CUMBRE

La ampliación del ejido de Telolotla inicia, de manera oficial, el 7 de octubre de 1972. En ella, se consideran como afectables unos terrenos a nombre de Juventino Fozado. Es, sin embargo, la donación de un predio de nombre La Cumbre de apenas 32 há, efectuada por el controvertido periodista Roberto Blanco Moheno, en 1967, la que dará cauce a la solicitud de ampliación del ejido de Telolotla. Esta nueva acción agraria es la que reaviva el fuego de la lucha, pero ahora en contra del vecino pueblo de Mazacoatlán.

El terreno de La Cumbre colinda con los de Telolotla y de Mazacoatlán. Ciertamente, está más cerca del poblado de Mazacoatlán, cuyas últimas casas colindan con el predio. En el lado opuesto a este poblado, el terreno se desliza por pendientes de más del 100% hasta tocar tierras privadas de Telolotla, cuyo centro poblacional está a media hora por camino de herradura y a 300 m de desnivel del predio. En términos de la geografía, habría que admitir que La Cumbre está

mejor ubicada en relación con Mazacoatlán que con Telolotla. Sin embargo, la situación legal, derivada de la solicitud de ampliación de Telolotla, y la preferencia de Blanco Moheno inclinaron la balanza a favor de este último poblado.

La lucha legal y extralegal, desde la resolución y posesión provisional hasta la resolución presidencial y el cultivo del predio por los de Telolotla, estuvo llena de obstáculos. Desde un principio, el 30 de junio de 1975, el arrendatario del predio, Gabino Vargas, ante la inminente resolución provisional a favor de los de Telolotla, sacó de la manga unas escrituras notariales a su nombre, que resultaron apócrifas. Ante su fracaso, regaló las escrituras y el pleito al pueblo de Mazacoatlán, que continuó la lucha, al considerar al predio como parte de sus tierras y de su territorialidad³³⁵. Así, el auxiliar de la presidencia municipal de Mazacoatlán, Evaristo López Lugo, el 24 de junio de 1976, entabló un juicio contra los actos de la Secretaría de la Reforma Agraria, defendiendo la pertenencia del citado terreno a Mazacoatlán, sin prosperar en ello (RAN, 78 rest.: 125-127). Esta lucha conllevó invasiones al terreno, agresiones a machetazos³³⁶, intentos de asesinato a mano armada, quema de las primeras casas de cartón construidas sobre el terreno por los de Telolotla, robo de las milpas y la negativa de aceptar la división del terreno con los de Telolotla.

En lo nominal, los de Telolotla tuvieron la posesión provisional del predio, el 24 de junio de 1976, ante la presencia del presidente muni-

³³⁵ Los de Mazacoatlán argumentaron que ese terreno siempre había pertenecido a gente del pueblo y que, por lo tanto, debía permanecer como parte del territorio de Mazacoatlán. Un elemento más a considerar en este sentido es que los de Mazacoatlán se consideran de mayor estatus que los de Telolotla; algunos de ellos comercian el café de Telolotla y en su pueblo está fincado uno de los beneficios de café más grandes de la región, propiedad de Eugenio Cantú, hermano de Fausto Cantú, quien fue director del Inmecafé en tiempos de Luis Echeverría.

³³⁶ Una autoridad ejidal del momento perdió la mano derecha defendiendo su vida contra los agresores; otra salvó la vida, porque se le trabó la pistola al agresor y uno más de los entrevistados contó la forma en que salvó su vida al negar su identidad ante sus agresores potenciales, que siguieron su camino buscándolo en otras casas del pueblo.

cipal de Zihuateutla. No obstante, en los expedientes agrarios, se deja ver un rosario de agresiones de parte de los de Mazacoatlán, el cual no paró ni con la resolución presidencial, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 11 de abril de 1980, tras de la cual el presidente auxiliar de Mazacoatlán volvió a ampararse en nombre de su pueblo.

Para los de Mazacoatlán, sus derechos sobre el predio de La Cumbre están dados por lo que ellos consideran su territorialidad; uno de ellos recientemente invadió una parcela no asignada del ejido de Telolotla, metiendo matas de café, para enfatizar su posesión de hecho del predio. Esta situación se ve acrecentada, porque el camposanto de los de Mazacoatlán está ubicado en el centro mismo del predio de La Cumbre. Los de Telolotla, por su parte, consideran legítima su posesión del predio, dado que ellos hicieron todo lo posible por llegar a un buen arreglo con los de Mazacoatlán y por la preferencia hacia ellos que dicen tuvo Roberto Blanco Moheno, cuya mujer figura como última legítima dueña del terreno. Si bien las autoridades ejidales de Telolotla consideran que las invasiones a La Cumbre por los de Mazacoatlán son, hoy en día, un hecho aislado, pareciera que los problemas por linderos en este terreno con los de Mazacoatlán acompañarán, por siempre, el destino de los dos pueblos.

Al igual que en los terrenos de Soastepetle y Huey-Texcalco, las autoridades agrarias negaron toda posibilidad de parcelamiento del predio La Cumbre entre los beneficiados con el reparto agrario. Las razones fueron las mismas. La respuesta de los vecinos de Telolotla también fue la misma: parcelar económicamente el predio.

EL PROCEDE EN TELOLOTLA, LA MÁS RECIENTE INTERVENCIÓN AGRARIA

El Procede llegó a Telolotla, en 1993, bajo la persona de visitador agrario de la Procuraduría Agraria. La propuesta del Programa de

legalizar y certificar la parcelación individual de la tierra debiera haber sido recibida con beneplácito por una población indígena, que había luchado a lo largo del siglo para que se le dotara de ejido en forma parcelada e individual³³⁷. Al respecto, cabe señalar que en todas las ocasiones en que se presentó esta solicitud las autoridades agrarias negaron la parcelación, arguyendo que ambos perímetros debían ser destinados para agostadero. Ciertamente es que en Telolotla no hay vacas ni ganado bovino de engorda y que todos los ejidatarios siembran milpa o tienen café, contraviniendo la lógica del manejo del recurso tierra, asumida por los «técnicos» de las instituciones agrarias de diferentes periodos. De hecho, el ejido de Telolotla se parceló, económicamente, en los años treinta y lo mismo pasó después de 1980 con el predio de La Cumbre. Estas parcelaciones económicas fueron la base para el trabajo del Procede, que finalmente parceló, de manera legal, las tierras ejidales.

REFLEXIONES FINALES

Como se mencionó a lo largo del texto, la población de Telolotla, por convencimiento o coerción, al igual que muchas comunidades indígenas de la sierra norte de Puebla, cedió sus bienes comunales, y se adhirió al régimen de propiedad privada alrededor de 1870. Así, la propiedad corporativa de la comunidad indígena fue dividida en predios privados a título individual, que fueron certificados por escrituras firmadas por Francisco Cravioto, autoridad política de Huauchinango, quien abusando de su autoridad aprovechó el momento para despojar a esta comunidad del terreno de Soastepetle y Huey-Texcalco, que 50 años después retornará a la comunidad de Telolotla.

³³⁷ La posición de los ejidatarios de Telolotla refleja una tendencia regional en la sierra norte de Puebla. Ésta, sin embargo, no debe extrapolarse a otras regiones indígenas y campesinas del país, que han optado por mantener la tenencia comunal de sus tierras. Muy probablemente, ésta hubiera sido la opción para Telolotla, pero la comunidad fue obligada por la Ley Lerdo en el siglo XIX a distribuirse la tierra a título individual y como propiedad privada.

La gran paradoja de la restitución de estas tierras es que éstas le fueron regresadas a la comunidad bajo la figura agraria de ejido, donde el usufructo de la tierra debería de hacerse en forma colectiva, o sea, se trata de una situación similar a la prevaleciente en la aplicación de las Leyes de Reforma. Lo cierto es que la propiedad privada e individual de la tierra por cerca de medio siglo había calado hondo en los indígenas de este pueblo; en su lógica, por lo tanto, un ejido colectivo y corporativo representaba una total contradicción con la propiedad privada e individual que imperaba en la mayor parte de sus tierras. Recientemente, el Procede finalmente legitimó el parcelamiento económico de las tierras ejidales de Telolotla, homologándolas, en este sentido, a las tierras de régimen privado de la comunidad. En resumen, las legislaciones agrarias, desde el siglo XIX, han impuesto formas de tenencia de la tierra ajenas a los usos y costumbres de la comunidad, y han ido a contracorriente con el sentir de los telolotloenses, imponiendo formas de tenencia ajenas, sólo porque éstas son congruentes con los paradigmas estructurales en boga, cuando tratándose de la inamovible tierra, los criterios sobre su tenencia podrían haberse adaptado al sentir local desde hace mucho tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- BAZANT, J., «La desamortización de los bienes corporativos en 1856», en A. Hernández y M. Miño (coords.), *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Colmex, México, 1995
- CHAMOUX MARIE, N., *Indiens de la Sierra: la Communauté Paysanne au Mexique*, L' Harmattan, París, Francia, 1981
- DURAND, P., *Nanacatlán: sociedad campesina y lucha de clases en México*, FCE, México, 1986
- GARCÍA MARTÍNEZ, B., *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, Colmex, México, 1987
- KNOWLTON, R.J., «La división de tierras de los pueblos durante el siglo XIX: el caso de Michoacán», en A. Hernández y M. Miño (coords.), *Problemas agrarios y propiedad en México, siglos XVIII y XIX*, Colmex, México, 1995
- REINA, L., *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, Siglo XXI Editores, México, 1980

ÍNDICE

- 5 Presentación, YOLANDA MASSIEU TRIGO, MICHELLE CHAUVET
SÁNCHEZ Y RODOLFO GARCÍA ZAMORA
- 31 Introducción, GABRIELA KRAEMER BAYER Y MARTHA JUDITH
SÁNCHEZ GÓMEZ
- 39 Lista de abreviaturas, siglas y acrónimos usados en este tomo
- 43 Derecho indígena y constitucionalidad, MAGDALENA GÓMEZ
- 91 Los pueblos indios de México y su inclusión al desarrollo en el
siglo XXI, MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA
- 115 Explorando la autonomía cultural como solución a los conflictos
étnicos: aportaciones al caso mexicano, HERIBERTO CAIRO
CAROU Y ROSA MARÍA DE LA FUENTE
- 149 Las propuestas de autonomía indígena en México, SAÚL
VELASCO CRUZ Y ROSA DE LA FUENTE
- 179 Radio y empoderamiento cultural de los pueblos indios en México:
aprendizajes y perspectivas, JOSÉ MANUEL RAMOS RODRÍGUEZ
- 199 Los partidos políticos y la autonomía en la región mixe, Oaxaca,
GABRIELA KRAEMER BAYER
- 229 Identidad mixteca y trabajo jornalero migratorio, JUAN JOSÉ
ATILANO FLORES
- 251 Territorio y movimiento social. Apuntes sobre la construcción
sociocultural de la región oriente de la costa de Guerrero,
CARLOS RODRÍGUEZ WALLENIUS
- 275 Recuperación de espacios autonómicos para la etnicidad,
MARÍA ENRIQUETA SALAZAR HERNÁNDEZ
- 293 La reforma del ejido en México, el acceso a la tierra y su
impacto en la organización social, BENJAMÍN HERNÁNDEZ
- 317 La lucha por la territorialidad de las comunidades indígenas
frente a la nueva reforma agraria, ROSARIA ÁNGELA PISA

- 329 Cambios en la tenencia de la tierra en una comunidad rural del municipio de Allende, Guanajuato, PHYLLIS M. CORREA
- 351 Entre el zapatismo, un ingenio azucarero y el fin de la reforma agraria. La historia del ejido Santa Inés Oacalco, Morelos, LUCIANO CONCHEIRO BÓRQUEZ
- 395 Procesos territoriales y relaciones interétnicas entre huicholes y mestizos, FRANCISCO GUÍZAR VÁZQUEZ
- 405 El proceso de reforma agraria en Chiapas. El caso de San Miguel Chiptic: una comunidad indígena en lucha, VIOLETA NÚÑEZ
- 431 Territorialidad, derechos agrarios y tenencia de la tierra en la comunidad de Telolotla, en la sierra norte de Puebla, ROBERTO DIEGO QUINTANA

Esta primera edición de *Derechos étnicos y territoriales de la población indígena y campesina en México* fue impresa en los talleres de Editorial Praxis, Vértiz 185-000, col. Doctores, del. Cuauhtémoc, 06720, México, DF, en diciembre de 2005. La composición tipográfica se hizo en Times New Roman de 32 a 8 puntos. El tiro, sobre ahuesado de 44.5 kg, es de 1,000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Carlos López.

La aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su indudable aporte en cuanto a poner de nuevo la cuestión indígena como un tema relevante en el debate nacional permea e influye en los estudios que aquí se presentan. Ello constituye una manifestación contundente de la tensión existente entre las etnias, el estado y la nación en el desarrollo histórico de México. La imposibilidad de lograr una reforma indígena que satisficiera a este importante grupo de la población mexicana en el gobierno foxista, así como la creciente vitalidad de la participación política de los indígenas en los años recientes, encuadran los dos apartados en que está dividido el libro. En el primero, se hace énfasis en la lucha por la autonomía, esa demanda profunda que aparece en los movimientos indígenas actuales y del pasado. En el segundo, se agrupan las experiencias en torno a la lucha por la tierra y por el territorio, hilo conductor de la historia de los pueblos indígenas en México y otros países. Para cualquiera interesado en el tema de los pueblos originarios, este libro constituye un aporte indispensable en el entendimiento del problema en sus términos actuales.

