





La encrucijada del México rural
Contrastes regionales en un mundo desigual

Tomo II
De autonomías, patrimonios y ciudadanías.
Etnia y género en el campo del siglo XXI



La encrucijada del México rural

Contrastes regionales en un mundo desigual

Martha Judith Sánchez Gómez
(coordinadora general)

Tomo II
De autonomías, patrimonios
y ciudadanías. Etnia y género
en el campo del siglo XXI

Verónica Vázquez García
Ivonne Vizcarra Bordi
(coordinadoras)



COLEGIO DE POSTGRADUADOS
ASOCIACIÓN MEXICANA DE ESTUDIOS RURALES
MÉXICO, 2011

DE AUTONOMÍAS, PATRIMONIOS Y CIUDADANÍAS.
ETNIA Y GÉNERO EN EL CAMPO DEL SIGLO XXI
Verónica Vázquez García e Ivonne Vizcarra Bordi
(coordinadoras)

Primera edición, 2011

D.R. © 2011, Colegio de Postgraduados
Carretera México-Texcoco Km. 36.5,
Montecillo, Texcoco
56230 Estado de México

D.R. © 2011, Asociación Mexicana de Estudios Rurales
Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM
Circuito Mario de la Cueva s/n, Zona Cultural
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

ISBN: 978-607-95231-1-4
ISBN: 978-607-95231-3-8

colección La encrucijada del México rural
tomo II De autonomías, patrimonios y
ciudadanías. Etnia y género en el campo
del siglo XXI

Impreso en México
Reservados los derechos

ÍNDICE

Presentación	
<i>Martha Judith Sánchez Gómez</i>	9
Introducción	
<i>Verónica Vázquez García e Ivonne Vizcarra Bordi</i>	13
PRIMERA SECCIÓN DE AUTONOMÍAS	
De la lucha por las autonomías a la disputa entre las autonomías: el municipio y la comunidad en Oaxaca	
<i>Jorge Hernández-Díaz y Víctor Leonel Juan Martínez</i>	23
La Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo: una organización emblemática en el marco del comercio justo	
<i>Silvia Nuria Jurado Celis, Teresa de Jesús Portador García y Octavio Alonso Solórzano Tello</i>	51
El caciquismo en la Sierra Mixe, Oaxaca (1914-1959)	
<i>Francisco Ávila Coronel</i>	73
Estrategias y capitales en el proyecto autonómico de la organización Servicios del Pueblo Mixe. Delimitación del campo político de los movimientos indígenas en Oaxaca	
<i>Ivy Jacaranda Jasso Martínez</i>	103

SEGUNDA SECCIÓN
DE PATRIMONIOS

- En defensa del maíz nativo, patrimonio cultural de los pueblos indígenas de México y de la humanidad
Eckart Boege 131
- La milpa de los zoque-popoluca de Soteapan: agrodiversidad local y tecnología industrial
José Luis Blanco Rosas y Olivia Domínguez Pérez 165
- Una experiencia sui géneris de educación superior en el medio rural
Gerardo Alatorre Frenk 195
- Intercambios de ayuda para las fiestas en un pueblo de Texcoco: hacia un modelo de economía local
Minerva López Millán 217

TERCERA SECCIÓN
DE CIUDADANÍAS

- Contrahegemonías oaxaqueñas: expresiones de la política comunitaria en el movimiento de la APPO
Sandra Hernández Bautista 247
- Ciudadanía y derechos sexuales y reproductivos de mujeres mazahuas que se quedan en contextos de migración
Graciela Vélez Bautista e Ivonne Vizcarra Bordi 285
- Empoderamiento y participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones en La Pastilla, Cadereyta, Querétaro
Elsa Angélica Contreras Contreras 313
- La ley del gallo: masculinidad y violencia de género en el Tamaulipas posrevolucionario
Oscar Misael Hernández 335

PRESENTACIÓN

Los seis volúmenes que integran la presente colección son el resultado de la convocatoria realizada por la Asociación Mexicana de Estudios Rurales, A.C. (AMER), para publicar artículos que fueron presentados previamente como ponencias en el marco de su VI Congreso celebrado en la ciudad de Veracruz del 22 al 26 de octubre de 2007.

La AMER es una asociación civil nacional sin fines de lucro, que tiene por objeto fomentar, difundir y profundizar la investigación y el conocimiento sobre el campo mexicano que se realice dentro y fuera del país, para contribuir al desarrollo rural nacional con equidad.

Para cumplir sus objetivos, la AMER organiza congresos bi- anuales, publica colecciones que son el resultado de dichos congresos y, desde 2008, lleva a cabo seminarios de especialización.

Ésta es la sexta colección que publica la AMER. Las anteriores han versado sobre los siguientes temas generales: “La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio”, en cuatro volúmenes, en 1996 (Congreso de Taxco); “Políticas de ajustes estructurales en el campo mexicano: efectos y respuestas”, en formato de CD, en 1998 (Congreso de Querétaro); “Los actores sociales frente al desarrollo social”, en cinco tomos, en 2005 (Congreso de Zacatecas); “El cambio en la sociedad rural mexicana. ¿Se valoran los recursos estratégicos?”, en cuatro tomos, en 2007 (Congreso de Morelia); “Balance y perspectivas del campo mexicano, a una década del TLCAN y del movimiento zapatista”, de la que se publicaron cuatro tomos en 2009 y un tomo más en 2010 (Congreso de Oaxaca).

En el Congreso de Veracruz, que se realizó con el tema “La encrucijada del México rural. Contrastes regionales en un mundo desigual”, se presentaron 500 ponencias que abordaron diferentes asuntos en 107 mesas de trabajo agrupadas en nueve comités temáticos. Con los mejores trabajos enviados para publicación, se integra esta sexta compilación.

El primero de los tomos de esta colección, *Globalización y sistemas agroalimentarios*, coordinado por Carlos Javier Maya Ambía y María del Carmen Hernández Moreno, incluye 17 trabajos distribuidos en cuatro apartados articulados en torno a los procesos de apertura comercial. Los apartados tratan los siguientes temas: una visión general de la globalización y los sistemas agroalimentarios; el mercado hortofrutícola; el mercado pecuario y el mercado del café.

Los coordinadores del volumen señalan que, con la entrada del país al neoliberalismo, la dinámica del sector agroalimentario quedó en manos de la lógica del mercado, bajo el supuesto de que los agricultores deberían hacerse más competitivos. El conjunto de los estudios que integran el volumen muestra las diversas expresiones de la globalización de los sistemas agroalimentarios mexicanos; en unos casos, los agentes económicos han podido enfrentar la competencia global, pero en otros, que son los que conforman el contingente más numeroso, no han podido.

El segundo tomo, *De autonomías, patrimonios y ciudadanías. Etnia y género en el campo del siglo XXI*, que coordinan Verónica Vázquez García e Ivonne Vizcarra Bordi, está integrado por 12 artículos que reflexionan, ya sea desde el género o desde la etnia, sobre tres acepciones modernas del derecho a la libertad de acción y pensamiento: la autonomía, el patrimonio y la ciudadanía.

Las coordinadoras definen y señalan la forma en que esas dimensiones están o no presentes, además de la manera en que se gestionan en diferentes contextos y con diversos sujetos concretos, hombres o mujeres, indígenas o no indígenas, y grupos sociales u organizaciones.

Roberto Diego Quintana y Ricardo Corzo Ramírez coordinan el tercer volumen, *Estrategias sociales, desarrollo comunitario y políticas gubernamentales en México*. En éste se presentan 12 trabajos que muestran la diversidad de respuestas de los actores sociales que en el último cuarto de siglo han generado prácticas para lidiar con las acciones gubernamen-

tales que, inspiradas en el paradigma neoliberal, han atentado contra sus formas de vida. Además del análisis de la agencia de los actores, se reflexiona también sobre algunos de los programas implementados por el gobierno para paliar los efectos de su política. Finalmente, otro de los aspectos abordados en el libro es el análisis sobre las formas de relación y trabajo de los agentes de cambio y la participación de los actores sociales rurales en el desarrollo comunitario y regional.

El cuarto volumen, *Migración, trabajo y relaciones de género. La vida en México y en Estados Unidos*, coordinado por Martha Judith Sánchez Gómez y Beatriz Canabal Cristiani, está compuesto por 11 artículos distribuidos en dos apartados. El primero, intitulado “El constante tránsito y sus múltiples cambios: migraciones internas e internacionales”, está integrado por cuatro ensayos que abordan la constante movilidad de los migrantes mexicanos. Estas migraciones tienen su origen en una política hacia el campo que ha tenido como consecuencia severos impactos en los espacios rurales, en los que, para decirlo brevemente, sus habitantes ya no viven más de sus ingresos agrícolas, y la constante movilidad les provee de los recursos necesarios para su reproducción. La segunda parte del libro, “Impactos y cambios en las comunidades de origen y destino”, está integrada por siete capítulos que abordan los múltiples cambios en las distintas esferas de lo social, provocados por los flujos migratorios. Dichos cambios son analizados tanto en las comunidades de origen como en las de destino.

El quinto volumen, *Sustentabilidad y desarrollo, alternativas tecnológicas y productivas*, coordinado por Yolanda Castañeda Zavala y Yolanda Massieu Trigo, está integrado por 11 trabajos agrupados en tres secciones: “Desarrollo sustentable y alternativas productivas”, “Bioseguridad y maíz transgénico”, y “Sustentabilidad productiva ganadera”. Los trabajos reflexionan sobre diversos aspectos tecnológico-productivos y de sustentabilidad, como es el caso del modelo de desarrollo adoptado en el país que ha llevado a la devastación de la base productiva en el medio rural mexicano; o el problema del uso de tecnología importada que conlleva altos costos; así como el deterioro ambiental que se acentúa y el preocupante avance de la desertificación en el territorio nacional. Las coordinadoras señalan la urgencia de respuestas tecnológicas que permitan la recuperación de la base productiva del agro que, además, promuevan la sustentabilidad.

El sexto volumen, *Recursos naturales, instituciones locales y políticas ambientales: las encrucijadas de la conservación en México*, coordinado por Armando Contreras Hernández y Edith F. Kauffer Michel, aborda el problema de la conservación de recursos naturales en México. Los coordinadores señalan las encrucijadas en que se encuentran los diversos interesados en la conservación de tales recursos, que son las instituciones gubernamentales federales y locales, además de actores externos a las localidades rurales, como es el caso de organizaciones no gubernamentales y grupos académicos. La primera encrucijada se ubica en la interacción entre las instituciones locales y las principales políticas de conservación en México, que generan tensiones, rechazos y, finalmente, provocan, en ocasiones, tales contradicciones que los objetivos planteados por los instrumentos de la política ambiental mexicana no se cumplen. La segunda encrucijada que el volumen devela se refiere a la gestión del agua y a las políticas hídricas. Las interacciones analizadas parten de la política del agua y de sus fundamentos legales, así como, en algunos de los casos, de aspectos históricos que repercuten en la realidad actual de la gestión del agua en los casos presentados. La tercera encrucijada se ubica en la interacción entre la academia y las experiencias locales. Se parte de la necesidad de realizar análisis precisos y finos de experiencias locales en el ámbito de la producción y de la conservación que permitan la elaboración de propuestas para incidir en las políticas gubernamentales en la materia.

El conjunto de la obra tiene la virtud de aportar elementos, mediante estudios de casos concretos y reflexiones más generales, para entender la crítica situación que se vive en el país en donde el balance de las políticas neoliberales ha sido la creciente polarización: unos pocos casos exitosos y una gran mayoría de sectores e individuos excluidos.

Martha Judith Sánchez Gómez
Coordinadora general de la obra

INTRODUCCIÓN

Verónica Vázquez García
Ivonne Vizcarra Bordi

Esta obra está compuesta por 12 trabajos agrupados según tres acepciones modernas del derecho a la libertad de acción y pensamiento: *la autonomía, el patrimonio y la ciudadanía*. Los artículos analizan estos tres sentidos en relación con una o dos categorías que forman parte del debate de los estudios rurales en México: la etnia y el género. Enseguida exponemos el contenido del volumen en forma detallada.

AUTONOMÍA

La autonomía de pueblos indígenas y mujeres y hombres (construidos/as como sujetos sociales) se refiere a las capacidades colectivas e individuales de tomar decisiones y actuar libremente para hacer respetar las normas y valores consensuados sin poner en riesgo su integridad humana y la convivencia con la sociedad y la naturaleza. Los pueblos indígenas y las mujeres han sido considerados “débiles”, lo que ha dado lugar a una obligación moral y social por parte del Estado y otras instituciones modernas (como la Iglesia y las empresas) de protegerlos/as.

Una persona o comunidad sin autonomía puede ser controlada por mecanismos de poder (institucionales) ajenos a su voluntad y, al ser incapaz de reflexionar y actuar libremente, de acuerdo con su designio elegido, parecería que cualquier acto de reivindicación o agencia intencionada en recuperar la autonomía estaría actuando en contra de la autoridad del Estado. Si bien su lucha es legítima y justa, resulta incompatible con el orden social que impera en la sociedad en su conjunto.

En Oaxaca existe un gran número de municipios (570, la mayoría de los cuales no pasa de los 5 000 habitantes) porque, desde tiempos coloniales, constituirse como tal permitió a las comunidades indígenas preservar su territorio y asegurar su mantenimiento y reproducción social. En 1990, la Constitución del estado reconoció su “composición étnica plural”, y el Código electoral de Oaxaca fue reformado en 1995 para incorporar los llamados “usos y costumbres” de municipios indígenas. El capítulo de Jorge Hernández-Díaz y Víctor Leonel Juan Martínez pretende recuperar la desconocida historia de la autonomía indígena en Oaxaca, entendida como “el derecho que tiene un grupo social o una institución de dictar sus propias reglas dentro de un ámbito limitado de competencia”. Desde el título mismo de su texto, señalan una importante paradoja: que diversas comunidades se disputen entre sí los recursos que el Estado provee para el ejercicio de la autonomía. La política de descentralización del gasto social hacia entidades federativas y municipios ha generado conflictos entre cabeceras y agencias municipales oaxaqueñas. Los autores concluyen que estos conflictos afectan de manera negativa el funcionamiento de los gobiernos locales y conducen, en ocasiones, a la ingobernabilidad y pérdida de autonomía. Proponen el reconocimiento de un cuarto orden de gobierno (el comunitario) para atender estas dificultades.

El segundo trabajo, elaborado por Silvia Nuria Jurado Celis, Teresa de Jesús Portador García y Octavio Alonso Solórzano Tello, examina la experiencia organizativa que los cafeticultores pertenecientes a la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) han desarrollado al haberse integrado al circuito del comercio justo. En este texto se ponen de manifiesto los factores restrictivos de la autonomía, tanto individual (pequeños productores de café) como colectivos (organizaciones de la UCIRI), que obstaculizan la creación de espacios para el intercambio solidario e igualitario. Entre esos factores están las relaciones asimétricas entre los organismos internacionales de los países del Norte (consumidores que promueven el movimiento del comercio justo e imponen las reglas del juego) y los cafeticultores del Istmo que no tienen acceso a la información que necesitan para incidir en la toma de decisiones referentes a la comercialización de sus productos.

Francisco Ávila Coronel analiza el surgimiento y permanencia del caciquismo en la zona mixte de Oaxaca durante la pri-

mera mitad del siglo xx. Se trata de una forma de caciquismo que se consolida a través de intercambios clientelares entre el Estado mexicano posrevolucionario y líderes regionales que se valen de distintos medios para acumular poder. Quizás el más socorrido fue la gestión de recursos y servicios ante los gobiernos federal y estatal, que contribuyó a mantener la región mixe bajo control. Pero el autor demuestra que el cacicazgo implica no sólo la concentración de poder, sino también la constante negociación y reacomodo de éste. Los cacicazgos se construyen en procesos largos y complejos que involucran los ámbitos regional, estatal y nacional.

El último capítulo de esta sección es el de Ivy Jacaranda Jasso Martínez, quien utiliza la noción de *capitales* de Pierre Bourdieu para analizar el posicionamiento político de una organización indígena oaxaqueña, Servicios del Pueblo Mixe (Ser). La autora parte de la idea de que los agentes políticos ocupan determinadas posiciones de acuerdo con la posesión, reproducción y manejo de capitales (económicos, culturales, sociales, simbólicos). El reconocimiento de éstos por parte de otros agentes confiere legitimidad y poder. Las organizaciones indígenas están insertas en una red de relaciones que se disputan el derecho de definir y nombrar la diferencia cultural, así como las posibilidades de la autonomía indígena dentro del marco del Estado mexicano. La autora concluye que la Ser tiene un amplio conocimiento de las reglas del juego y de los agentes que participan en la lucha por la autonomía indígena de Oaxaca, pero deja pendiente el análisis de las diferencias internas de la organización, es decir, entre cada uno de sus integrantes.

PATRIMONIO

En esta sección se insertan cuatro trabajos sobre bienes culturales tangibles e intangibles, cuya conservación contribuye a fortalecer la identidad y bienestar de los pueblos indígenas. Este patrimonio toma diversas formas; una de ellas es, sin duda, la de los maíces nativos mesoamericanos, que está constituida no sólo por el germoplasma en sí, sino también por el conjunto de prácticas y saberes relacionados con la producción y consumo del maíz. Eckart Boege trata este tema con amplitud y profundidad, y demuestra la importancia de defender el

maíz nativo de los pueblos indígenas como patrimonio cultural. El autor recupera las prácticas agrícolas que permiten las reservas fitogenéticas de los maíces nativos, las cuales, sin embargo, se encuentran en constante peligro por la expansión de los mercados mundiales de granos. Boege concluye que una de las estrategias para preservar el patrimonio cultural indígena de la producción y consumo del maíz nativo es que todo el país sea considerado como su centro de origen y diversidad genética; de esa manera se podrá legislar la protección de la producción *in situ*.

José Luis Blanco Rosas y Olivia Domínguez Pérez analizan la pérdida de la agrobiodiversidad en la milpa de los popolucas del sureste veracruzano. Entienden la agrobiodiversidad como patrimonio cultural no sólo por sus funciones obvias (provee variedad alimentaria), sino también porque viene acompañada de un enorme bagaje de conocimientos tradicionales sobre el ambiente y formas de organización social que han sobrevivido a pesar de siglos de deterioro. Los autores atribuyen la pérdida de este patrimonio a tres factores principales: la Reforma Agraria y la colonización mestiza de territorio indígena; la introducción de la ganadería en la zona, y los programas de desarrollo y nuevas tecnologías promovidas por el Estado. Concluyen que los campesinos de autoconsumo siguen siendo actores clave en la preservación del patrimonio milpero, por lo que es necesario mirar hacia ellos para ser más eficaces en su conservación.

También en Veracruz, Gerardo Alatorre analiza otro tipo de patrimonio: la educación intercultural. El autor describe los orígenes, filosofía, grados ofrecidos y formas de operar de la Universidad Veracruzana Intercultural, en funciones desde 2005. Su matrícula es mayoritariamente femenina e indígena y su modelo pedagógico adopta el “pensamiento complejo, la interculturalidad y la generación participativa del conocimiento con miras a la construcción de sociedades sustentables”. Los recursos humanos formados en esta universidad seguramente tendrán las herramientas para preservar el patrimonio milpero popoluca descrito por Boege y Blanco y Domínguez, puesto que se trata del patrimonio de sus padres y madres. El diseño curricular está orientado a que los y las egresadas contribuyan a revertir en forma integral y participativa el deterioro socioambiental de sus lugares de origen.

El cuarto trabajo de esta sección rescata “los intercambios de ayuda mutua” como otro tipo de patrimonio cultural intan-

gible que se preserva a lo largo del tiempo. Minerva López Millán, mediante una etnografía de la fiesta patronal del pueblo Santa Catarina del Monte, del municipio de Texcoco, analiza dos tipos de ayuda: *tlapalehuite* o ayuda hecha con las manos; y *tlapalehuilizque* o ayuda en especie, para mostrar que la ayuda es más que una simple serie de intercambios. Las personas que intervienen en la organización, preparación y realización de fiestas se involucran cíclicamente en diferentes actividades, con lo que adquieren prestigio social y contribuyen al dinamismo de la economía local.

CIUDADANÍA

El último tema que nos ocupa es el de ciudadanía, originalmente definida como el ejercicio de derechos políticos que en la segunda mitad del siglo xx se fueron ampliando para abarcar otras áreas de la vida social: derechos civiles, económicos, culturales, reproductivos. La teoría política tradicional parte de una supuesta universalidad mediante la cual se otorgan derechos al núcleo abstracto denominado "humanidad". Las mujeres y otros grupos subalternos desconfían de esta noción, ya que, al no contemplar las diferencias sexuales, raciales, étnicas y económicas, entre otras, los derechos se otorgan sólo a cierto grupo de la sociedad, es decir, a los hombres de determinado nivel socioeconómico y color de piel. Fueron necesarias varias décadas de lucha para que las mujeres y otros sectores subalternos recibieran los mismos derechos, al menos formalmente.

Entendemos por ciudadanía la relación entre el Estado y los individuos y entre los individuos mismos en el marco de la democracia, la cual constituye no sólo un sistema representativo en lo que se refiere a la elección de dirigentes y gobernantes, sino también participativo. La democracia es un conjunto de derechos que las instituciones deben proteger, y los ciudadanos/as, defender, así como un estilo de vida a favor del pluralismo, el respeto y la aceptación de las diferencias en todos los ámbitos de la convivencia humana.

Los cuatro trabajos aquí presentados reflexionan sobre las instituciones, programas, costumbres e ideologías que constriñen el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos de poblaciones con poca o nula autonomía. El primer texto es de Sandra

Hernández Bautista y analiza el movimiento protagonizado por la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) en 2006. Ilustra cómo una lucha, “legítima” para unos e “ilegítima” para el Estado, hace valer los derechos civiles, humanos, económicos y culturales al rescatar los atributos de la comunidad y capitalizarlos en un poder contrahegemónico. El examen de las demandas sociales abanderadas por la APPO permite vislumbrar que en Oaxaca se gesta un nuevo marco estatal y organizativo que puede dar cabida al ejercicio de la ciudadanía.

La heterogeneidad de la población en México implica grandes diferencias en el proceso de construcción de ciudadanía y ejercicio de derechos. Habrá diferencias por clase social, adscripción étnica, generación, religión, región, género y estatus social. El trabajo de Graciela Vélez Bautista e Ivonne Vizcarra Bordi expone algunas de estas diferencias, al revisar el vínculo entre migración, ciudadanía y derechos reproductivos de las mujeres mazahuas del Estado de México. Las autoras parten de la perspectiva de género para aseverar que las indígenas enfrentan dificultades específicas derivadas de su condición de clase, etnia y género, para tomar decisiones sobre su cuerpo de manera autónoma, lo cual se traduce en limitaciones en el ejercicio de sus derechos reproductivos. Los programas sociales dirigidos a ellas replican su papel de madre y esposa y no redistribuyen el poder dentro de la familia, por lo que el Estado tampoco contribuye a fortalecer el ejercicio de los derechos ciudadanos de las mujeres.

El capítulo de Elsa Angélica Contreras es un ejemplo más de las limitaciones que enfrentan las mujeres rurales y pobres para acceder a procesos de empoderamiento, los cuales les permitirían gozar de autonomía en la toma de decisiones para hacer valer sus derechos ciudadanos. Las mujeres de La Pastilla, Cadereyta, Querétaro, reproducen pepeles tradicionales domésticos y confinados al espacio privado, a pesar de que participan de manera creciente en la construcción y mantenimiento de obras públicas e incluso en puestos de elección popular, como es el caso de la delegada de la comunidad. Se confirma que el margen de negociación de las mujeres con sus parejas para tomar decisiones sobre fecundidad, gasto e inversión familiar, tiempo libre, trabajo doméstico y educación de los hijos/as es limitado. Además de depender económicamente de sus parejas, las mujeres enfrentan creencias patriarcales fundadas en la regulación del cuerpo femenino.

Finalmente, el estudio de Oscar Misael Hernández reflexiona sobre un tema poco tratado en los estudios rurales en México: la construcción social de las masculinidades. El autor rescata testimonios de hombres y mujeres rurales tamaulipecos que vivieron durante el periodo posrevolucionario. Analiza la metáfora de “la ley del gallo” que ha legitimado la dominación y violencia masculina, la subordinación femenina y las instituciones del Estado que la reproducen. La violencia de género es negociada por las mujeres mediante alianzas familiares y la divulgación de infidelidades y actos de violencia masculina. Sin embargo, estas negociaciones tienen resultados limitados, ya que el matrimonio civil y religioso promueve la ideología del honor masculino que implica el control sobre el cuerpo y la sexualidad de la mujer.



PRIMERA SECCIÓN
DE AUTONOMÍAS



DE LA LUCHA POR LAS AUTONOMÍAS
A LA DISPUTA ENTRE LAS AUTONOMÍAS:
EL MUNICIPIO Y LA COMUNIDAD EN OAXACA

*Jorge Hernández-Díaz**
*Víctor Leonel Juan Martínez***

RESUMEN

El ámbito municipal oaxaqueño adquiere características singulares en las que se conjugan papeles contrapuestos. Por un lado, es el espacio de representación política de más de 10 000 comunidades agrupadas en 570 municipios, pero la construcción histórica y las condiciones políticas, económicas y sociales de la entidad han propiciado que la unidad de organización sociopolítica sea la comunidad. La defensa del municipio evidencia fuerzas que buscan apuntalar su capacidad de gobierno y dar sustento a su unidad política, con lo que pretenden fijar límites y acotar las acciones arbitrarias de los poderes de los gobiernos estatales. A la vez, internamente, los municipios son unidades administrativas en las que convergen celosas autonomías comunitarias. Esta situación se manifiesta actualmente como una lucha entre las autonomías, resultado de la confluencia de, por lo menos, tres procesos: la descentralización, la política del reconocimiento y el tránsito de lo rural a lo urbano. El texto reflexiona sobre esta situación, en que la comunidad es el referente inmediato de la población y el espacio en que se recrea y se mantiene la identidad colectiva, en tanto que el municipio es, básicamente, un espacio de representación administrativa y, en menor medida, política, ante los gobiernos federal y estatal, de modo que los integrantes de las localidades reclaman para sí ambos tipos de representación.

* Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (IISUABJO). Correo electrónico: <jorgehd00@yahoo.com.mx>.

** IISUABJO-Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-X). Correo electrónico: <vicleonjm@yahoo.com.mx>.

INTRODUCCIÓN

En la última década, a la tradicional dinámica de efervescencia político-electoral en los municipios de Oaxaca, y a las también innumerables peticiones de las comunidades de que les sea reconocida la categoría de municipio, se añade un nuevo factor: la “rebelión” de las comunidades subordinadas a la cabecera (agencias municipales o de policía), que realizan acciones de presión política y enfrentan al Ayuntamiento en la disputa por los recursos de la hacienda municipal.

Esta inédita confrontación se inscribe en la coyuntura de dos procesos impulsados por el Estado mexicano. El primero, iniciado en las postrimerías de la década de 1980, es la política de descentralización del gasto social hacia entidades federativas y municipios. El segundo corresponde a la decisión del gobierno estatal que, en 1990, se adelanta al promover y aprobar, antes que la Federación, una política del reconocimiento a los derechos de pueblos y comunidades indígenas. Ambos procesos tocan los espacios que históricamente han sido esenciales en la construcción de esta entidad federativa: el municipio y la comunidad.

En México la institución municipal es el tercer nivel de gobierno.¹ Constituye la unidad básica de la organización política, administrativa y territorial del país,² y es el espacio de organización territorial donde se construyen instancias fundamentales de articulación entre lo local, lo estatal y lo nacional. En ese ámbito se enlaza directamente a la población con sus gobernantes; teóricamente, ahí se cierra el último eslabón que va de la federación a la localidad. Es en los municipios donde los diversos grupos sociales, antagónicos o no, se manifiestan de la manera más inmediata. Los municipios constituyen el es-

¹ La Constitución federal señala que nuestro país se constituye en una república representativa, democrática, federal, compuesta de estados libres y soberanos en todo lo que concierne a su régimen interior, pero unidos en una federación (art. 40). A su vez, los estados, para su régimen interior, tienen como base de su división territorial y administrativa al municipio libre (art. 115). De esos preceptos se desprenden tres ámbitos de gobierno: federal, estatal y municipal. Otras disposiciones constitucionales refrendan lo anterior.

² El artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos define el municipio libre como “la base de la división territorial y de la organización política y administrativa en el régimen interior de los estados, investida de personalidad jurídica y patrimonio propio”.

pacio social donde se condensa la diversidad biológica, económica, social, cultural, étnica y política del país.

Sin embargo, aunque formalmente el municipio es el último eslabón de la cadena de gobierno, en la práctica, sobre todo en los que tienen una importante población indígena, es en las comunidades donde se aprecia esta cercanía entre autoridades y ciudadanos. Estas condiciones se complican en aquellas entidades donde los municipios son numerosos, pequeños y cuentan con escasos recursos financieros para enfrentar las demandas de sus habitantes, características que son la constante en el caso de Oaxaca.

Complejidad que aumenta porque, en esta entidad, las comunidades han ejercido históricamente una autonomía, entendida (en el campo de las relaciones políticas) como el derecho que tiene un grupo social o una institución de dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencia (Villoro, en Olivé, 2004:98-99). Dicha autonomía política, a partir de 1995, se ha formalizado legalmente con el reconocimiento de los llamados usos y costumbres para la elección de autoridades municipales. Además, la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Oaxaca (1998) reconoce el carácter jurídico de personas morales de derecho público y las define como:

Aquellos conjuntos de personas que forman una o varias unidades socioeconómicas y culturales en torno a un asentamiento común, que pertenecen a un asentamiento común, que pertenecen a un determinado pueblo indígena [...] y que tengan una categoría administrativa inferior a la del municipio, como agencias municipales o agencias de policía.

Esta situación —de otros espacios desde donde ejercer autonomía y gobierno— se deriva en parte de la pluralidad y diversidad del país, donde las unidades territoriales y administrativas no necesariamente se ajustan a los límites formales del municipio. Esto se refleja también en las dificultades de los proyectos de descentralización que, al ignorar la multiplicidad de realidades estatales, regionales y municipales, se enfrentaron a obstáculos insuperables que impiden el fortalecimiento de políticas públicas que refuercen los ámbitos internos de la vida comunitaria para facilitar las propuestas de descentralización. En diversas entidades del país la definición misma del

municipio rompió con el esquema de organización interna y generó conflictos donde antes no los había, ya que al poner en marcha algunas acciones de la descentralización fomentó la competencia por el manejo de recursos y facultades dentro del municipio y, en muchos casos, no hizo sino reproducir el viejo centralismo en las demarcaciones, lo que ha motivado también la lucha por constituir nuevos municipios, como los que se han presentado en Chiapas (Leyva y Burguete, 2007) o en Guerrero (Flores, 1998). Es el caso de las tensiones que se producen en las relaciones entre las sedes de los poderes municipales y las localidades subordinadas o periféricas (cabeceras y agencias, para el caso de Oaxaca), motivadas por la ausencia de mecanismos para la distribución interna de los recursos de la hacienda municipal, del agotamiento de los tradicionales esquemas de rendición de cuentas y transparencia en el ejercicio de los recursos, y de las carencias de mecanismos técnico-administrativos y contables para administrarlos.

En Oaxaca, el enfrentamiento entre cabeceras y agencias municipales se complica cuando comienza la disputa por los recursos provenientes de la federación. En este sentido, si bien hay ciertas particularidades entre los municipios que eligen a sus autoridades por los llamados usos y costumbres (418), respecto de los que lo hacen según partidos políticos (152), no es la intención comparar ambos órdenes normativos —ya se ha hecho en otros trabajos (Hernández-Díaz y Juan Martínez, 2007)—, sino más bien analizar una problemática particular de los municipios oaxaqueños, independientemente del régimen electoral en que se inscriban.

Al mismo tiempo, se revisan las alternativas para atender las disyuntivas derivadas de estos hechos. En este contexto analizamos las condiciones de un añejo espacio de representación política como la comunidad. El texto es producto de la observación sistemática realizada particularmente durante los tres últimos procesos electorales municipales, efectuados en 2001, 2004 y 2007, así como del seguimiento a los problemas entre agencias y cabeceras que detectamos y abordamos en otros trabajos (Hernández-Díaz, 2007; Hernández-Díaz y Juan Martínez, 2007).

LA AUTONOMÍA COMUNITARIA: UNA TRADICIÓN HISTÓRICA

En Oaxaca, desde la Colonia, el municipio y la comunidad fueron utilizados como espacio de dominación y control. A ello se debe que la política empleada por las autoridades coloniales haya sido la de aprovechar la tradición autonómica de las comunidades, que se mantenían independientes unas de otras, con sus propias formas de gobierno, autoridades locales y mecanismos de tomas de decisión para el desarrollo de la colectividad. El respeto de esa situación le permitía a las elites del gobierno central mantener control sobre ellas, fundamentalmente para facilitar la recaudación de impuestos y la presencia de agentes que se constituían en los mediadores entre los distintos ámbitos gubernamentales.

Esta condición, si bien propició conflictos intercomunitarios, sobre todo en torno a sus límites territoriales, no derivó necesariamente en división y enfrentamiento, pues las comunidades eran capaces de realizar acciones concertadas, de establecer relaciones de colaboración y apoyo o de formar frentes comunes contra agresiones del exterior o lucha conjunta por la defensa de sus intereses.

En el caso oaxaqueño, el establecimiento del municipio como célula básica de los estados federados y del país representó una camisa de fuerza, pues aglutinó a comunidades históricamente autónomas en un ámbito formal más amplio, que se constituía no sólo en la circunscripción administrativa, sino que tomaba la intermediación política de ellas.

La resistencia a esta nueva figura explica, en parte, que en Oaxaca haya el mayor número de municipios del país: 570, casi 23 por ciento del total nacional. En esta entidad, desde la primera Constitución estatal de 1824, las localidades fueron reconocidas con las mismas facultades y atribuciones que se les otorgaron a los ayuntamientos. Las llamadas “Repúblicas de Indios” —categoría heredada de la Colonia— lograron conservar la autonomía. Aunque la denominación se cambió en la Constitución de 1857 por la de municipios y agencias municipales y de policía, en las diversas legislaciones secundarias subsistió este rasgo que, en los hechos, se traducían en el ejercicio de una autonomía por cada una de las comunidades que integran al municipio (Bailón, 1999; Mendoza, 2001). Por eso, en gran número de casos, cada núcleo poblacional elige a sus

autoridades locales y así se explica por qué los ayuntamientos están integrados, generalmente, sólo por personas residentes en la cabecera municipal: en los hechos, el Ayuntamiento representa al gobierno de una localidad, no al de los habitantes de todas las comunidades que integran el municipio.

La persistencia de las autonomías comunitarias constituye un ejercicio de representación real en Oaxaca, en la que el municipio es sólo el espacio administrativo que cubre una formalidad legal, pero en la que no existe subordinación de las agencias ante la cabecera municipal. Algunos autores (Martínez, 2003; Ramos, 2004) señalan que esta característica deriva fundamentalmente del régimen predominante en la tenencia de la tierra, al considerar que la comunidad agraria es la que persiste en estos esquemas de relación. Dicha posición recoge, en primera instancia, la experiencia de la región Sierra Norte de Oaxaca, donde, efectivamente, la comunidad agraria prevalece sobre las otras divisiones legales. Pero, aunque importante, el factor de la propiedad territorial no es aplicable en todos los casos.

Un ejemplo en el que la comunidad agraria es elemental es el de Santa María Ixtepeji, formada por la cabecera y cuatro agencias municipales. En este municipio, tres agencias y la cabecera comparten el mismo territorio comunal y, por lo tanto, forman una sola comunidad (política): todas participan en la elección del Ayuntamiento y ejercen derechos y obligaciones en ese espacio territorial. Sin embargo, la agencia municipal de San Pedro Nexicho, que tiene su propio territorio agrario, se mantiene independiente de la administración municipal y no participa en la elección de autoridades municipales; por lo que han tenido que buscar mecanismos alternativos para una relación Ayuntamiento-agencia que permita un trabajo eficiente en las respectivas unidades de gobierno local.

*Unidad formal: rivalidad interna.
Comunidad y litigios agrarios*

Al contrario del ejemplo anterior, en otros casos, pese a la persistencia de un solo territorio agrario, las comunidades mantienen celosamente su autonomía e incluso presentan conflictos entre ellas, como en las mancomunidades de la entidad. Ésta es una figura jurídica del derecho agrario, según la cual diversos municipios comparten el territorio comunal, pero que en los

hechos no funciona. En los tres diferentes casos, los municipios que componen esta unidad agraria enfrentan, desde hace décadas, litigios por delimitar la propiedad de cada uno y de cada localidad; cada uno reconoce como suya determinada superficie y las disputas son múltiples por establecer los límites.

En la región mixe, en 2007, tras décadas de litigio y negociaciones, tres de los cinco municipios que integraban una mancomunidad agraria, Santo Domingo Tepuxtepec, Santa María Tepantlali y Santa María Tlahuiltoltepec, se separaron de ella al obtener, el 3 de diciembre de 2007, una resolución favorable para su disgregación dictada por el Tribunal Agrario con sede en Tuxtepec. Así cada uno delimitó su territorio y designó a su propio Comisariado de Bienes Comunales. Esto fue festejado como un triunfo en la lucha por su autonomía. Sólo quedan en la mancomunidad, al no llegar a acuerdos sobre sus límites, San Pedro y San Pablo Ayutla y Tamazulapan del Espíritu Santo, dos comunidades que han protagonizado enfrentamientos en años recientes, precisamente por defender lo que consideran sus respectivos territorios. Los testimonios de los dirigentes mixes son indicador de la estima que dan a su autonomía comunitaria. El nuevo presidente del Comisariado de Bienes Comunales de Tepuxtepec así lo expresa:

Gracias a Dios por fin pudimos separarnos de la mancomunidad [...] Una unión que vivimos durante muchos años y que no nos dejaba desarrollar en forma comunitaria, porque eran enfrentamientos tras enfrentamientos.

Al pertenecer a la mancomunidad no teníamos personalidad jurídica, carecíamos de una división territorial, lo que había en cada comunidad era de los cinco pueblos. Nadie tenía su terreno. Todos éramos dueños de todo.

[...] Las autoridades y habitantes comprendieron la importancia que tiene tener documentos y planos que avalen lo que es de la comunidad.³

Contrario a la idea de unidad y convivencia armónica que se supone entre comunidades que comparten el mismo territorio comunal, en realidad esa situación genera enfrentamientos por límites territoriales; en cambio, tras la disgregación de la

³ "Comunidad mixe confirma su separación y autonomía. Entrevista con Fidencio Reyes Domínguez, Comisariado de Bienes Comunales de Santo Domingo Tepuxtepec", *Noticias*, 13 de febrero de 2008.

mancomunidad: “Ahora es convivencia e interacción de hombres y mujeres, porque el problema se ha acabado e iniciamos una vida de paz y armonía”.⁴ Y es que, de acuerdo con el testimonio del dirigente agrario de Tepantlali, la mancomunidad les afectaba “porque nos tenía atados y nada podíamos hacer a falta de territorio propio, carpeta básica, planos y demás documentos, lo que nos retrasó [nuestro desarrollo]”.

Aunque con matices, esta situación se repite en una mancomunidad de la región Mixteca, integrada por los municipios de San Mateo Xindihui, Yutanduchi de Guerrero, San Pedro Tezoacoalco y San Miguel Piedras. Si bien no se han presentado enfrentamientos, cada uno de los municipios y comunidades que la integran son autónomos y han delimitado su territorio, pese a que formalmente subsiste una sola comunidad agraria.

En la Sierra Norte se encuentra la mancomunidad más conocida por los exitosos proyectos productivos que ha implementado. La integran tres municipios: San Miguel Amatlán, Santa Catarina Lachatao y Santa María Yavesía, aunque este último no participa en las actividades conjuntas ni acude a las reuniones de los comuneros, en protesta contra la resolución presidencial que determinó que su territorio formaba, junto con el de los otros dos municipios, una mancomunidad agraria. Desde hace décadas sostienen un agudo conflicto agrario al pretender fijar límites territoriales entre los municipios; problema que se agudiza por su desacuerdo con los otros municipios en la forma de explotar los recursos forestales. Mientras Amatlán y Lachatao han realizado proyectos conjuntos (aserradero, planta deshidratadora y empacadora de frutas, vivero, planta purificadora y envasadora de agua, entre otros), Yavesía se ha mantenido al margen y en actitud de defensa de la superficie, a la que considera no como mancomunada, sino territorio de su comunidad.

Por otra parte, en 2006 también hubo fricciones entre los habitantes de estos municipios, derivadas de la búsqueda de fuentes de agua potable. En la superficie disponible en la “propiedad” de Lachatao hay manantiales, pero no en el área que Amatlán asume como propia. Pese a la supuesta unidad, las

⁴ “Es Tepantlali segundo municipio mixe con autonomía. Entrevista con Manuel Estrada, presidente de Bienes Comunales de Santa María Tepantlali”, *Noticias*, 17 de febrero de 2008.

diferencias han surgido por ése y otros motivos, que incluso tienen que ver con antiguas rencillas.⁵

Los tres ejemplos mencionados son ilustrativos. Cuando a varios municipios o localidades se les ha adjudicado un territorio común, es motivo de conflictos y no necesariamente expresión de unidad; la defensa del territorio, en este caso, es parte de la defensa que cada localidad hace de su autonomía.

Se podría argumentar que esta situación deriva de circunstancias excepcionales, como es el caso de las mancomunidades; sin embargo, de igual manera se han presentado serias rupturas entre localidades que forman una comunidad agraria y que son parte de un mismo municipio, lo que ha dado lugar a su fragmentación y separación, con la subsistencia ahora de conflictos por la titularidad de las tierras o por los límites entre ellas. Así se aprecia en el largo, y por momentos violento, litigio que sostienen Santa María Asunción Cacalotepec y San Isidro Huayapan, en la región Mixe. Hasta la década de 1950 ambas pertenecían al mismo municipio y comunidad agraria, en la que Cacalotepec era cabecera y Huayapan un anexo en lo que respecta a la cuestión agraria, y una agencia municipal en cuanto a división administrativa. Pese a ello, el ejercicio autónomo marcaba la relación entre ambas comunidades, hasta que la segunda pidió y obtuvo su separación administrativa, a lo que Cacalotepec no se opuso, pero sí rechazó la propuesta de que Huayapan tuviera el control de las tierras en el área que reclama como suya, lo que ha dado lugar a un complejo conflicto agrario (Santos, 1999).

Municipio y autonomías comunitarias

El diseño del nuevo marco jurídico creado en la Constitución local de 1857 y fortalecido en la de 1922, implicaba para las agencias municipales o de policía, aunque fuese formalmente, una relación de subordinación a una unidad sociopolítica mayor: el municipio, lo que en algunos casos se tradujo en un sometimiento real. De ahí la constante movilización de comu-

⁵ Entre las personas de mayor edad de Lachatao existen viejos resentimientos contra las de Amatlán, pues consideran que esta comunidad se formó gracias a que Lachatao permitió que un grupo de familias se asentaran en el lugar, lo que los hace aparecer como "arrimados" y, por ende, sin derecho a gozar de los beneficios de esas tierras.

nidades y las decenas de solicitudes que se han presentado al Congreso local para exigir la creación de nuevos municipios, y la utilización instrumental de esta facultad de la Legislatura, que se ha empleado como premio o castigo político en determinadas coyunturas.

Eso sucedió en el caso de San Pablo Güilá, que de ostentar la categoría de municipio fue degradada a agencia municipal de Santiago Matatlán, comunidad con la cual ni siquiera tiene continuidad territorial. Se trató de un castigo político, pues en la década de 1920 fueron asesinados ahí dos recaudadores del impuesto al mezcal.⁶

Lo mismo ocurrió con San Juan Copala, en la región triqui, municipio que fue desintegrado a mediados del siglo xx por los frecuentes conflictos y el alto índice de violencia que, hasta la fecha, se presenta en la zona e incluye pugnas inter e intracomunitarias. En diciembre de 1948, la XL Legislatura del estado decretó la desaparición del municipio de San Juan Copala —categoría adquirida desde 1826— que, a partir de entonces, se convertiría en agencia municipal. Las decenas de comunidades que formaban parte de ese municipio fueron integradas a los municipios de Putla y Juxtlahuaca (a este último fue adscrita Copala, la antigua cabecera municipal y principal centro ceremonial del pueblo triqui). El argumento de los legisladores, fue:

no existen autoridades municipales en San Juan Copala, las pugnas sangrientas, los desórdenes de toda clase de delitos cometidos en dicho lugar [...] es caótico el estado que prevalece allá. Que hay varias rancherías que pertenecen al Ayuntamiento de Copala pero que desgraciadamente existe una división muy honda entre ellas (Actas de las sesiones ordinarias de la XL Legislatura citadas por Parra y Hernández-Díaz, 1993).

⁶ En la segunda década del siglo xx, en Matatlán y en otras comunidades de Oaxaca, la agroindustria del mezcal cobra gran importancia económica, que se expresa en el número de palenques, el incremento del volumen de producción y la generación de empleos e ingresos para la comunidad, la región y el estado. En este escenario, el gobernador del estado, Manuel García Vigil, expide el Decreto núm. 20 con el que crea el impuesto para la elaboración de mezcal. Los productores de mezcal de Güilá se oponen al cumplimiento de tal decreto. En ese contexto se produce el asesinato de los inspectores fiscales asignados a esta comunidad. Ante estos hechos, la XXXVII Legislatura constitucional del estado libre y soberano de Oaxaca decretó, con fundamento en la fracción v del artículo 59 de la Constitución política del estado, la desaparición del municipio de San Pablo Güilá (Bautista *et al.*, 2007).

Desde esa época se han acumulado decenas de solicitudes en la Legislatura local en las que se requiere la devolución de la categoría de municipio. Esta situación ha motivado la demanda permanente de los triquis de reconstituir el municipio de Copala. A inicios de 2007 fue el argumento utilizado para anunciar la creación del “municipio autónomo de Copala”, propuesta que sustenta un grupo político, entre varios de los que se disputan el control regional (Juan Martínez, 2007).

Una experiencia similar es la de San Mateo Yucutindoo, que durante muchos años fue cabecera municipal, hasta que el Congreso determinó que la sede del municipio se trasladara a Zapotitlán del Río. Desde entonces, los pobladores de Yucutindoo se movilizan periódicamente para exigir que se reconozca su categoría de municipio. Los conflictos agrarios que esta localidad enfrenta con varias de sus comunidades circunvecinas son la expresión de su pretensión de convertirse en cabecera municipal; de ahí la disputa por el territorio, pues representa su autonomía política.

Un caso sin conflicto, que ilustra esa compleja integración y heterogeneidad de los municipios oaxaqueños, es el de San José del Progreso, Ocotlán. Como hemos señalado, la comunidad agraria gira en torno a la propiedad del territorio; mientras que la institución municipal se refiere al gobierno y la administración de una demarcación territorial determinada. En este caso, la comunidad agraria la constituye el ejido de San José del Progreso, en el cual están asentadas las poblaciones de San José del Progreso (cabecera municipal), El Porvenir, El Cuajilote, Maguey Largo y varias rancherías. Sin embargo, si bien en tareas ejidales los habitantes de las agencias participan activamente, en los asuntos municipales, incluida la elección de autoridades, mantienen su autonomía y no intervienen. Este municipio, además, tiene otra agencia, La Garzona, que tiene su propio ejido.

La peculiaridad estriba en que otras dos comunidades del municipio están integradas a comunidades agrarias que, a su vez, forman otros municipios. Tal es el caso de Los Vásquez, que pertenece al ejido de San Pedro Mártir. Similar situación ocurre con Lachilana, que se asienta en el ejido de San Matías Chilazoa. Aunque esta singular situación no ha ocasionado desavenencias entre las diferentes comunidades agrarias, sí es motivo de algunos inconvenientes administrativos, como que Lachilana pague el impuesto predial en San José del Pro-

greso, cuando sus terrenos pertenecen a la jurisdicción agraria de Chilazoa.

Si bien en Oaxaca también se reproducen los esquemas de centralismo tanto en la toma de decisiones como en el manejo de recursos de la hacienda municipal, al tiempo que las agencias municipales y de policía se ven abandonadas en la prestación de los servicios públicos, la construcción histórica de la entidad ha permitido el ejercicio de la autonomía comunitaria. Por eso, al contrario de lo que sucede en Chiapas, donde los intereses de los actores que luchan por la remunicipalización se centran en conseguir la visibilidad de sus poblados, elevar el estatus de la gente, urbanizar el centro rector municipal y evadir intermediarios entre ellos y las autoridades estatales y federales (Leyva y Burguete, 2007), en el caso de Oaxaca la movilización de los pobladores de las comunidades es para garantizar y preservar el ejercicio de su autonomía. Así, por ejemplo, aun en el caso de la disputa por los recursos de los ramos 28 y 33, una petición reiterada es el manejo y comprobación de su ejercicio directamente por sus gobiernos locales, sin intermediación del Ayuntamiento.

Municipios y agencias en Oaxaca

De los ejemplos anteriores advertimos que, cuando se establece la figura del municipio, que integra varias poblaciones para conformar esta unidad administrativa y política, la unificación política y social no se consigue y las comunidades conservan su autonomía. Incluso hay casos de municipios conformados por comunidades de diferente origen étnico. Tal es el caso de San Juan Guichicovi, donde coexisten comunidades mixas, zapotecas, mixtecas y mestizas. También hay comunidades que forman un municipio y no tienen continuidad territorial: San Pedro El Alto, agencia municipal de Zimatlán, por ejemplo, o el de Matatlán y Güilá, antes mencionado. En muchos más el territorio agrario no coincide con el municipal. Cada agencia tiene su propia demarcación comunal, incluso hay casos en que cabecera y agencia tienen conflictos por esos límites. En otros, se estableció una especie de servidumbre entre comunidades y cabeceras, donde los pobladores de aquéllas habrían de cumplir con su *tequio* aun en la cabecera, lo que no es recíproco, pues tienen obligaciones, más no derechos.

Lo anterior permite explicar algunas de las situaciones de conflicto y desequilibrio que encontramos en los municipios con concentración de población indígena. Para su análisis, es necesario tomar en cuenta la condición administrativa oficial de cada una de las unidades poblacionales que forman el municipio y su relación respecto a la sede del Ayuntamiento.

Habría de considerarse también el aspecto del territorio en esta dinámica. Del total de municipios oaxaqueños, 151 están formados por una sola localidad con categoría administrativa. De esos, 132 se rigen por usos y costumbres, y 19 por partidos políticos. En otros 47 municipios (36 de usos y costumbres y 11 de partidos políticos), la tenencia de la tierra en cabeceras y agencias es propiedad privada o no se tienen datos de su estatuto jurídico debido al rezago agrario (Velásquez, 2000).

La mayoría de los municipios está integrada por varias comunidades con categorías administrativas diferenciadas: cabeceras y agencias municipales o de policía. En total, 372 municipios se encuentran en esta situación, de los cuales 249 son uso costumbristas y 123 de partidos políticos. En 155 (121 de usos y costumbres y 34 del régimen de partidos), las comunidades que forman el municipio comparten el mismo territorio agrario. En las restantes 217 (128 de usos y costumbres y 89 de partidos políticos), hay en su interior más de un núcleo agrario (Velásquez, 2000). Es en este último grupo de municipios donde se presentan mayores conflictos, tanto por la distribución de los recursos como por la demanda para participar en la elección de los integrantes del Ayuntamiento.

A la complejidad descrita se suma la alta demanda de las localidades subordinadas por su recategorización, especialmente de aquellas que, en razón de la representación política que el municipio ha alcanzado y que desempeña un papel de intermediario en las relaciones entre comunidades y otros niveles de gobierno, podrían beneficiarse si obtienen una categoría administrativa superior. Un indicador de la relevancia de esta petición son las decenas de solicitudes, que esperan trámite en los archivos de la Legislatura local, de comunidades que piden cambiar su régimen administrativo: de agencia municipal a municipio libre; de agencia de policía a agencia municipal o de núcleo rural a agencia municipal. Los casos paradigmáticos son de agencias municipales que han alcanzado o superado la importancia comercial y política de la cabecera, como la agencia municipal de Puerto Escondido, centro turístico que ha ad-

quirido gran relevancia económica y política en la región de la Costa, pero que continúa subordinada a su cabecera municipal: San Pedro Mixtepec. En el municipio de Huatulco, La Crucecita, agencia municipal, ha adquirido una similar o incluso mayor importancia que su cabecera, Santa María. En situación similar se encuentra San Pedro Tututepec respecto a Río Grande, en esa misma región. Matatlán y Güilá, en la región de los Valles Centrales, prácticamente tienen las mismas condiciones de población, recursos e importancia política. Como esos se pueden encontrar muchos otros ejemplos.

ELECCIONES, USOS Y COSTUMBRES Y PARTIDOS POLÍTICOS

En los últimos 10 años se ha vivido una intensa dinámica en municipios y comunidades de Oaxaca, en los cuales el conflicto se presenta de manera recurrente y pone en riesgo la autonomía municipal. En esta situación se identifica la presencia de tres factores externos, resultado de las acciones de las políticas del Estado mexicano: los programas de descentralización de recursos federales que depositan la responsabilidad de algunas tareas en las autoridades municipales y fortalecen la hacienda municipal; el reconocimiento a las reglas internas de elección de autoridades locales (que se han popularizado con el término “usos y costumbres”); y la construcción de nuevos asentamientos humanos (fraccionamientos) en territorios de comunidades tradicionales, para cubrir la demanda de vivienda de personas que trabajan en centros urbanos y provienen de otras comunidades.

Insistimos, la separación entre las comunidades que integran un municipio es histórica. En ocasiones la comunidad puede estar compuesta por varios núcleos de población, pero, en su mayoría, sólo abarca una localidad. Por esto, es uso común que cada comunidad elija a sus propias autoridades locales y se respeten mutuamente esas facultades. Ese arreglo histórico está enfrentando serios problemas en la actualidad.

Un primer factor que influye en esta nueva problemática es el reconocimiento legal que en 1995, en el marco del reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas, la legislación oaxaqueña dio a las reglas internas para la elección de sus autoridades locales de los municipios y comunidades de Oaxaca

(Anaya, 2006; Recondo, 2007; Juan Martínez, 2003; Morales, 2006; Hernández-Díaz, 2007). Actualmente, de los 570 municipios de Oaxaca, 418 se rigen por usos y costumbres y 152 lo hacen por el régimen de partidos políticos.

Las reformas legalizaron estas prácticas que, en la tradición autonómica oaxaqueña también establecen el respeto a la elección de autoridades comunitarias. Incluso en muchos municipios que se rigen por partidos políticos, en las agencias municipales sus autoridades locales son electas por usos y costumbres y viceversa.

Un ejemplo concreto es el municipio de Oaxaca de Juárez, capital del estado y principal centro político y económico de la entidad, donde la lucha partidaria es mayor. Ahí varias de sus agencias municipales y de policía (Donají, Montoya, San Luis Beltrán, Trinidad de Viguera, San Felipe del Agua, Pueblo Nuevo, Santa Rosa Panzacola y el ejido Guadalupe Victoria) eligen a sus agentes municipales por usos y costumbres, en una asamblea general comunitaria, y no permiten la intromisión del Ayuntamiento en ese proceso. En el mes de febrero de 2008 hubo gran movilización política en la agencia de Santa Rosa Panzacola, donde una facción reclamaba “respeto a los usos y costumbres” y rechazaba la intromisión de los partidos políticos, por lo que demandaba que la elección se realizara mediante una asamblea general y la votación fuese en pizarrón. En la agencia de San Felipe del Agua, los vecindados en la comunidad no tienen derecho a participar en la elección del agente municipal. Ésta es una situación recurrente en los municipios de partidos políticos.

En sentido contrario se encuentra San Juan Cotzocón, municipio mixe en el cual sólo la cabecera municipal y las agencias de San Juan Jaltepec de Candayoc, Santa María Puzmetacán y San Juan Ozolotepec eligen a sus autoridades vía usos y costumbres. Las otras agencias municipales de la parte baja del municipio no intervienen en la elección del gobierno municipal, ya que eligen sus autoridades comunitarias por partidos políticos. El municipio no permite y no invita a las agencias a elegir a la autoridad tradicional. En esas agencias municipales (San Felipe y Santa Rosa Zihualtepec, Benito Juárez, María Lombardo de Caso, Nuevo Cerro Mojarra, Arroyo Carrizal, Arroyo Encino, Profesor Julio de la Fuente, El Porvenir y El Paraíso) ya no existen los usos y costumbres; la autoridad es electa mediante el sistema de partidos políticos o planillas (Nahmad, s/f).

DESCENTRALIZACIÓN Y GOBIERNO MUNICIPAL

Al mismo tiempo que se reconocían los usos y costumbres para elección de autoridades municipales, hubo cambios sustantivos en el proceso de descentralización de los recursos hacia la hacienda municipal. Las reformas constitucionales al artículo 115, realizadas en 1983, y el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), iniciado en 1989, constituyeron los catalizadores de este proceso (Díaz y Silva, 2004).

Aunque en los inicios del Pronasol los recursos públicos fueron canalizados para su ejercicio directo por los ayuntamientos, sus reglas de operación establecían mecanismos para que se distribuyeran entre todas las poblaciones que integraban el municipio. En 1990 se inicia el programa Fondos Municipales de Solidaridad (FMS), cuya normatividad regula su distribución: hasta 25 por ciento de los recursos se asignarían a la cabecera, y no menos de 75 por ciento al resto de las comunidades del municipio. En el caso de que más de 60 por ciento de la población del municipio se concentrara en la cabecera, su porcentaje aumentaba a 40 por ciento. Si bien en la práctica esta normatividad tuvo problemas de ejecución, se contaba con un mecanismo para proteger los derechos de las comunidades subordinadas.

A partir de 1995 las reglas cambiaron y la descentralización aceleró su paso con el fin de fortalecer los gobiernos locales. Este proceso lo integran tres elementos: la aceleración del grado de descentralización en el uso de fondos; la utilización de fórmulas para distribuir geográficamente los recursos a partir de indicadores de pobreza; y el fortalecimiento de los mecanismos institucionales de negociación y coordinación entre los tres órdenes de gobierno y entre éstos y la sociedad (Del Val *et al.*, 1997:71). Durante 1996 y 1997 operó el Fondo de Desarrollo Social Municipal, que permitió destinar mayores recursos al ámbito municipal.

En 1998 se crearon los ramos 28 (las llamadas “participaciones municipales” que se utilizan para el gasto corriente del Ayuntamiento) y 33 (con sus fondos: III para Infraestructura social y IV para Fortalecimiento municipal), lo que permite mayor libertad a los ayuntamientos en la ejecución de obras y acciones, si bien en el caso del ramo 33 los recursos están condicionados para destinarse a infraestructura básica, educación y salud. Para la asignación de recursos a los municipios por la

Federación se establece una fórmula que incluye las variables de marginación, recaudación de recursos propios, tamaño de la población, así como una constante matemática.

Este nuevo paso en la descentralización también reconoce la autonomía municipal y otorga a los gobiernos locales el manejo, administración y aplicación de esos recursos, de tal forma que su distribución queda en manos de los ayuntamientos.

La disputa por los recursos

Es a partir de esta situación cuando se modifica la relación entre agencias y cabeceras; de manera casi súbita los municipios recibieron cantidades elevadas de recursos, comparadas con sus presupuestos previos. Hasta antes de este proceso de descentralización, en la mayoría de los municipios rurales la hacienda municipal no tenía recurso alguno, incluso quienes se desempeñaban como autoridades municipales tenían que costear sus traslados a la capital estatal o a la cabecera distrital cuando había que realizar algún trámite; esta situación dio un giro importante con la llegada de las participaciones municipales.

Sin embargo, los ayuntamientos —que, como hemos señalado, en la mayoría de los casos no son sino las autoridades de las cabeceras municipales— comenzaron a manejar estos recursos como si estuvieran destinados exclusivamente a cubrir las necesidades de las sedes municipales, en detrimento de las otras comunidades que integran la municipalidad, lo que ha generado múltiples conflictos intercomunitarios.

Esta situación explica por qué algunos problemas que se presentan entre cabeceras y agencias surgen de la disputa por los recursos de la hacienda municipal. Las agencias exigen que el Ayuntamiento distribuya equitativamente los recursos; éste los maneja centralizadamente. Y si bien en la mayoría de los casos las sumas que provienen del ramo 33 son repartidas con el consenso de todas las comunidades, no sucede lo mismo con las del ramo 28, del cual los gobiernos locales intentan el manejo exclusivo.

En la mayoría de los municipios oaxaqueños, año con año se establecen nuevas negociaciones para fijar los criterios y montos de la distribución de los recursos de la hacienda municipal; en la mayoría, se alcanzan acuerdos, pero en algunos se polariza el conflicto. En una revisión hemerográfica de los últimos años, se aprecia que un importante número de movili-

zaciones efectuadas en Oaxaca (marchas, plantones, bloqueos carreteros, toma de oficinas públicas) obedece, precisamente, a la exigencia de las cabeceras de obtener más recursos o a la negativa del Ayuntamiento de otorgarles los que les corresponden. En ocasiones, estas diferencias son aprovechadas por alguna de las facciones de la cabecera que se disputa el poder local, al buscar el apoyo de las agencias, incluso donde no hay conflicto previo, con la promesa de incrementar los recursos que se destinarán a ellas, como se ha presentado en Concepción Pápalo o Santiago Yaveo (Hernández-Díaz, 2007).

Aún más: en la disputa por el poder local, el tema de los nuevos recursos de la hacienda municipal también se usa instrumentalmente para acusar a alguna de las partes de haberlos malversado, incluso en épocas en que los ayuntamientos no recibían las participaciones municipales; o, cuando menos, se alega desconocimiento de cuál era el destino que supuestamente se les daba. Ésa fue una duda que movilizaría, en los años recientes, a las agencias municipales San Andrés Pápalo, San Pedro Cuyaltepec, San Juan Teponaxtla, San Sebastián Tlacolula, en contra de su cabecera San Juan Tepeuxila:

el día jueves 11 de 2007 [sic], los agentes municipales de esas comunidades reclamaron, papel en mano (*Diario Oficial de la Federación*), el recurso económico del ramo 28 que legalmente les corresponde. La duda sigue latente: *¿desde cuándo les correspondía el monto que finalmente la presidencia municipal terminó por reconocerles?* (Neri, 2007; cursivas nuestras).

Las tensiones intercomunitarias se han incrementado a raíz del desacuerdo en la forma en que se distribuyen los recursos; situación que en ocasiones ha llevado a los habitantes de las agencias municipales a adoptar estrategias de presión política para obtener una repartición más equitativa. Así, lo que antes no ocurría en los municipios de usos y costumbres, se ha convertido en una demanda de las agencias: participar en las elecciones municipales e integrar el Ayuntamiento. No se trata de un desacuerdo con la autonomía comunitaria, con la independencia de la cabecera en este caso. Lo que pelean es la capacidad de participar en la toma de decisiones sobre el reparto de la hacienda municipal. Es tan perceptible esta tendencia que, cuando existe un arreglo satisfactorio sobre cómo se habrán de distribuir esos fondos, la demanda política desaparece.

Un ejemplo de ello lo da el conflicto entre Matatlán y Güilá, durante el proceso electoral de 2004, cuando tras movilizaciones de la agencia municipal para exigir su participación en los comicios locales, el Ayuntamiento y las autoridades comunitarias suscribieron el acuerdo de distribuir paritariamente los recursos de la hacienda municipal y, con ello, se resolvió el problema. Dicho acuerdo hubo de refrendarse en 2007, ante las movilizaciones anunciadas por Güilá para desconocer la elección municipal. Pese a ello, los habitantes de la agencia municipal continúan denunciando que son marginados por la cabecera municipal e incluso, en lo que anunciaron en febrero de 2008 como una nueva etapa de movilizaciones, han solicitado formalmente ante el Congreso local su separación del municipio de Matatlán.

En la Sierra Sur, el municipio de Santa Cruz Zenzontepec fue muestra, a finales de 2007 y principios de 2008, de la violencia que se desata en conflictos de esta naturaleza. Aquí, aunque la elección de la autoridad municipal había sido validada y calificada por el Instituto Estatal Electoral (IEE) y el Colegio Electoral, habitantes de las agencias y facciones de la cabecera reclamaban la nulidad del proceso. Sus argumentos se basaban en que el Ayuntamiento siempre se había integrado con representantes de todas las comunidades y que en esta ocasión sólo incluía habitantes de la cabecera. Este reclamo no atendido desencadenó la violencia, con el saldo de un muerto y una decena de heridos. Hasta entonces llegaron a acuerdos el Ayuntamiento y las comunidades inconformes. Asumieron el compromiso de mantener un clima de paz y tranquilidad social y dirimir cualquier controversia a través del diálogo, respetuoso, sereno y maduro; de garantizar el respeto irrestricto a los derechos constitucionales y a las garantías fundamentales de todos los habitantes del municipio. En lo referente a la asignación de los recursos municipales de los ramos 28 y 33, el Ayuntamiento asumió el compromiso de que todas las agencias municipales y de policía serían consideradas con imparcialidad y sensibilidad y participarían en el Consejo de Desarrollo Social Municipal, sin distinción de ninguna especie. El documento fue suscrito por el Ayuntamiento y representantes de las agencias municipales.⁷

⁷ Por el Ayuntamiento firmaron el documento el presidente municipal, Antonio Merino Mejía, y demás miembros del cabildo, por un lado; por la comi-

Como se aprecia, el reconocimiento legal de los usos y costumbres para la elección de las autoridades municipales es un factor, entre otros, que ha contribuido a la convulsión política y ha hecho visible la exclusión de los habitantes de las agencias municipales en los comicios a los gobiernos municipales. En cada proceso electoral se han presentado situaciones complejas, incluso conflictos violentos en los que los pobladores de las agencias tienen un papel protagónico. Son ilustrativos dos casos que han trascendido las fronteras del estado y han colocado el problema en manos de tribunales federales: Asunción Tlacolulita en 1998 y Santiago Yaveo en 2001. Ambos obtuvieron una resolución del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). En el caso de Santiago Yaveo, el problema fue precisamente la exclusión de los habitantes de las agencias municipales en la elección de sus autoridades municipales, por lo cual éstas se movilizaron y nombraron su propio Ayuntamiento. Sin embargo, la inconformidad principal derivaba de lo que consideraban una injusta distribución de los recursos de la hacienda municipal, por lo cual buscaban posiciones en el Ayuntamiento que permitieran intervenir y realizar un reparto equitativo.

En el proceso electoral 2007, pobladores de diversos municipios acudieron al TEPJF para demandar la anulación de las elecciones, que habían sido calificadas como válidas por el Colegio Electoral en que se erige el Congreso local. Algunos de ellos argumentaban la exclusión de los habitantes de las agencias del proceso electoral. El organismo jurisdiccional anuló las elecciones municipales en tres casos. El más notorio fue el de San Juan Bautista Guelache, en Etna, donde el Tribunal argumenta que la razón de tal determinación es restituir los derechos de los ciudadanos, pues la manera como se efectuaron los comicios en ese municipio violentó el derecho de los ciudadanos de las agencias para elegir a sus autoridades municipales.

Durante 2007, año de elección de ayuntamientos, en muchos casos más se realizaron diversas movilizaciones para exigir la participación en las elecciones municipales. Como la situación normativa no ha variado, lo que consiguen son acuerdos coyun-

sión de comunidades inconformes, Benigno Ramírez López, agente de Policía de La Paz, Fausto Cervantes Sarmiento, agente de Policía de Mano del Señor y Claudio Juárez Pacheco, representante de la agencia El Cucharal.

turales que permiten destrabar el conflicto momentáneamente, pero que, en el mejor de los casos, posponen durante otros tres años el estallido del problema, o bien se presenta durante ese lapso con cualquier pretexto.

CUARTO NIVEL DE GOBIERNO, EFICIENCIA EN LOS GOBIERNOS LOCALES

Una premisa básica de un proceso de descentralización es que éste debe considerar la heterogeneidad territorial y contemplar medidas para las correcciones en las disparidades territoriales del modelo de desarrollo (Cantero, 2003), lo que no necesariamente ocurre con esta redistribución de funciones, facultades, derechos, recursos y obligaciones que en los últimos años se ha dado entre los tres niveles de gobierno en México.

El proceso de descentralización enfrenta serios problemas. Entre ellos, que no se ha logrado crear una adecuada infraestructura institucional para generar políticas adecuadas que se desarrollen a través de marcos normativos y legales; no hay organizaciones encargadas de coordinar y fiscalizar ni estrategias de planeación y evaluación de los resultados, por lo que la falta de transparencia en el manejo de los recursos continúa. Sin embargo, la mayor debilidad de este proceso es que ha sido concebido desde el centro, con poca participación de los estados y municipios; limitada sólo a transferir recursos sin considerar su impacto ni divergencias regionales (Chávez, 2004).

Además, la experiencia ha mostrado que el fortalecimiento de los municipios y sus gobiernos, como entidad pública más cercana a la población, es una condición indispensable para la viabilidad de las políticas de descentralización. La transferencia de responsabilidades y recursos no funciona si no se generan las condiciones institucionales necesarias para que la autoridad local tenga la capacidad de administrar y gestionar sus nuevas funciones (Conamm, 2006).

Ahora, ¿cómo avanzar en este proceso de descentralización como ejercicio federalista? Es una pregunta fundamental para generar las condiciones necesarias para lograrlo.

En México, en los últimos años, se ha presentado un debate que empuja a la creación de un cuarto nivel de gobierno que permitiría resolver, en especial, el problema de distribución de recursos y de representación política de las comunidades.

Esta discusión ha sido parte fundamental también de las reflexiones que se han dado desde el movimiento indígena, donde hay dos posiciones encontradas.

Una corriente, que gira en torno de la propuesta de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), considera que el cuarto nivel necesariamente tendría que ser el espacio regional: las autonomías regionales (Velasco, 2003). La otra posición, empujada a partir de la experiencia oaxaqueña, se pronuncia a favor de que sea la comunidad la que adquiera tal categoría (Regino, 1996; 2002; Martínez Luna, 2003).

Posiciones discursivamente encontradas, en las que unos y otros encuentran referentes y argumentos para defender su posición, que finalmente no son sino reflejo de la heterogeneidad del país. También desde otros espacios de análisis académico y gubernamental se ha empujado a este debate. De Veracruz se han presentado propuestas de los gobiernos regionales como un instrumento eficaz para la planeación del desarrollo y la contraloría (Vela y Ávila, 2006:8); de otras entidades, entre ellas Oaxaca, el reconocimiento de la comunidad como orden de gobierno (Olmedo, 1996; Hernández-Díaz y Juan Martínez, 2007).

El reordenamiento interno de los municipios, con obligaciones y derechos regulados jurídicamente, permitirá generar también un sistema de contrapesos a las tendencias centralizadoras y dar sustento firme a los procesos de descentralización y democratización (Olmedo, 1996). Por esas razones, como reafirmación del sistema federalista, como mecanismo para hacer más eficiente la labor de los gobiernos locales, habrá que fortalecer los mecanismos de transparencia en el ejercicio de los recursos y contar con eficaces instrumentos para la rendición de cuentas, a la par que desactivar los potenciales conflictos que se albergan en los municipios de Oaxaca por la disputa de los recursos entre cabeceras y agencias, y consolidar el reconocimiento a la comunidad como cuarto nivel de gobierno.

CONCLUSIONES

Es indudable que los distintos tipos de problemas entre las comunidades que integran los municipios (agencias y cabeceras) afectan negativamente la eficiencia del funcionamiento y la administración de los gobiernos locales. El caso oaxaqueño muestra que los conflictos comunitarios generan ingobernabi-

lidad y detrimento de la autonomía municipal. Ante la ausencia de acuerdos internos, se impone la solución jurídica que decreta la desaparición de poderes municipales, con la consecuente designación de un Consejo de Administración Municipal, o bien de un administrador municipal. Por regla general, este último es una persona externa a la comunidad, designada por el gobierno estatal, que finalmente hace las funciones de operador político del partido en el poder.

La persistencia de movilizaciones y enfrentamientos, incluso violentos, es una advertencia de los extremos a que puede llegar esta indefinición en la distribución de los recursos; más aún si se considera que, de acuerdo con el Catálogo de Municipios que eligen a sus autoridades por normas de derecho consuetudinario, elaborado por el IEE, en 129 municipios de Oaxaca —de 418 que eligen a sus autoridades por el régimen de usos y costumbres—, hombres y mujeres que viven en fraccionamientos y agencias municipales no tienen derecho a votar ni a ser votados en las asambleas comunitarias para elegir concejales.⁸

Esta situación cobra mayor relevancia en el contexto oaxaqueño en que la autonomía comunitaria prevalece por encima de la unidad formal municipal. El reconocimiento expreso de esta realidad en la ley requiere establecer el cuarto nivel de gobierno, en el que se otorguen a la comunidad mayores atribuciones que permitan su reivindicación como espacio de representación política y esquemas puntuales de distribución de recursos; lo que conllevaría a atender una de las causas estructurales que originan los conflictos entre agencias y cabeceras municipales.

Además, como hemos señalado, esta preocupación y propuesta, se ha manifestado en distintos ámbitos y entidades del país. En el marco del actual proceso de la llamada “Reforma del Estado”, que se realiza en el ámbito federal, al menos tres partidos políticos (del Trabajo, Convergencia y Alternativa Socialdemócrata) plantean el establecimiento de un cuarto nivel de gobierno como mecanismo para el fortalecimiento del federalismo mexicano.

Por lo pronto, en algunas entidades se han dado avances en lo que se refiere al reconocimiento de este cuarto orden de gobierno. En Tabasco, con los centros integradores que se

⁸ Diario *Tiempo de Oaxaca*, 13 de febrero de 2008.

establecen en los municipios (Olmedo, 1996); en Tlaxcala, con las presidencias auxiliares (Olmedo, 1996); y en Oaxaca, con el reconocimiento de la comunidad (Hernández-Díaz y Juan Martínez, 2007), se han establecido en la legislación figuras operativas que permiten resolver los problemas que está causando ese proceso de descentralización.

Sin embargo, los problemas aún existen. En el caso oaxaqueño, por ejemplo, mientras en la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas se ha reconocido a las comunidades como sujetas a derecho público; y en la Ley de Coordinación Fiscal se señala la necesidad de que la distribución interna de las participaciones federales se realice con base en los mismos criterios que lo hace el Presupuesto de Egresos de la Federación, en la práctica no hay forma de operar tales disposiciones, pues sería atentatorio contra la autonomía municipal.

Para conseguir este anhelo, se requieren cambios constitucionales, con reformas al artículo 115 y al sistema de coordinación fiscal, para que se reconozca a la comunidad como cuarto orden de gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

- ANAYA, A. (2006), *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés.
- BAILÓN, J. (1999), *Pueblos indios, élites y territorio*, México, El Colegio de México.
- BAUTISTA, J. A., J. RAMÍREZ, B. MARTÍNEZ *et al.* (2007), “El sistema de usos y costumbres bajo el poder económico y político local en el municipio de Mazatlán”, en J. Hernández-Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Siglo XXI, pp. 131-150.
- CANTERO, C. (2003), “Desarrollo regional y descentralización: los nuevos desafíos en la sociedad del conocimiento”, en *Comunidad virtual de gobernabilidad*, en <<http://www.gobernabilidad.cl/modules.php?name=News&file=article&sid=335>> [consulta: septiembre de 2007].
- CONFERENCIA NACIONAL DE MUNICIPIOS DE MÉXICO (Conamm) (2006), *Agenda para el Fortalecimiento Municipal 2006-2012*, México, Conamm.

- CHÁVEZ, J. A. (2004), "El reto del desarrollo local", en *Los límites del federalismo. Informe sobre Desarrollo Humano*, México, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- DÍAZ, A. y S. SILVA (2004), "Descentralización a escala municipal en México: la inversión en infraestructura social", *Serie estudios y perspectivas*, 15, Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- FLORES, J. J. (1998), "Historia y poderes locales, la precomposición de los municipios en la Montaña de Guerrero", *Cuadernos Agrarios*, nueva época, 8 (16).
- HERNÁNDEZ-DÍAZ, J. (2007), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural. Los usos y costumbres en Oaxaca*, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Siglo XXI.
- _____ y V. L. JUAN MARTÍNEZ (2007), *Dilemas de la institución municipal. Una incursión en la experiencia oaxaqueña*, México, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- JUAN MARTÍNEZ, V. L. (2003), "La disputa por el poder municipal en Oaxaca. Democracia y usos y costumbres, ¿antagónicos?", *América Indígena*, 2.
- _____ (2007), "El municipio autónomo triqui. La disputa por el control regional", *Marcha*, enero-febrero, 88.
- LEYVA, X. y A. BURGUETE CAL y MAYOR (coords.) (2007), *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, LX Legislatura.
- LEY DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA (1998), *Cuadernos de la Comisión Permanente de Asuntos Indígenas*, 5, LVI Legislatura del Estado de Oaxaca.
- MARTÍNEZ, J. (2003), *Comunalidad y desarrollo*, México, Campo/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MENDOZA, E. (2001), *El proceso de municipalización en Oaxaca, 1825-1857*, México, Centro de Estudios Históricos/Colegio de México (mimeo.).
- MORALES, L. (2006), "Le système politique de Oaxaca (Mexique) et la représentation politique des indigènes", tesis en Cien-

- cias Políticas, París, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine/Université de La Sorbonne Nouvelle.
- NAHMAD, S. (s/f), *Reflexiones sobre las formas de gobierno en tres municipios mixtes del istmo de Tehuantepec*, en <<http://www.ciesas-golfo.edu.mx/istmo/docs/sistemagobierno/indice.html>> [consulta: agosto de 2007].
- NERI, V. (2007), "La rebelión de los pueblos. El caso de Tepeuxila, Oaxaca: la transformación del espacio social y político", *Boletín 550 del Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*, 9 de noviembre.
- OLIVÉ, L. (2004), *Interculturalismo y justicia social: autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- OLMEDO, R. (1996), "La modernización de la administración pública municipal: la reordenación interna del municipio", en S. Mancilla, E. Sandoval, R. Tinoco y L. Martínez (coords.), *El municipio mexicano en el umbral del nuevo milenio*, Universidad Autónoma del Estado de México/Gobierno del Estado de México, pp. 223-229.
- PARRA, J. y J. HERNÁNDEZ (1993), *Violencia y cambio social en la región triqui*, Oaxaca, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Consejo Estatal de Población.
- RAMOS, F. (2004), "Cultura y desarrollo comunitario. Santa María Yavesía", tesis en Desarrollo Regional, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- RECONDO, D. (2007), *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- REGINO, A. (1996), "Autonomía y derecho indígena", en *Memoria del Coloquio sobre derechos indígenas*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/Gobierno del Estado de Oaxaca.
- _____ (2002), "La comunalidad, raíz, pensamiento, acción y horizonte de los pueblos indígenas", *México Indígena*, nueva época, noviembre, 1 (2).
- SANTOS, H. (1999), "Conflictos agrarios en la región mixte: Cacalotepec vs. Huayapam", *Estudios Agrarios*, enero-abril, 11.
- VAL DEL, E., R. CARRASCO y G. TARRIA (1997), "Descentralización de políticas sociales y desarrollo regional", *Diálogo y Debate*, 4, pp. 61-84.

- VELA, R. y V. ÁVILA (2006), *Cuarto nivel de gobierno y contraloría en planeación para el desarrollo*, en <www.portal.veracruz.gob.mx/pls/portal/url/ITEM> [consulta: septiembre].
- VELASCO, S. (2008), “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, mayo-diciembre, 46 (188-189), pp. 71-103.
- VELÁSQUEZ, C. (2000), *El nombramiento; la elección de autoridades por usos y costumbres*, Oaxaca, México, Instituto de Especialidades para Ejecutivos.



LA UNIÓN DE COMUNIDADES INDÍGENAS
DE LA REGIÓN DEL ISTMO: UNA ORGANIZACIÓN
EMBLEMÁTICA EN EL MARCO DEL COMERCIO JUSTO

*Silvia Nuria Jurado Celis**
*Teresa de Jesús Portador García***
*Octavio Alonso Solórzano Tello****

RESUMEN

El movimiento de comercio justo surgió como respuesta a las condiciones inequitativas del comercio convencional que excluye, principalmente, a los productores de materias primas y artesanos de los países subdesarrollados. El presente trabajo muestra la experiencia de los cafecultores integrantes de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI). Con más de 25 años de trabajo y pionera del comercio justo en México, se ha consolidado a través de una fuerte organización comunitaria que le ha permitido generar mecanismos alternos de comercialización. En este sentido, comercializar dentro de los canales del comercio justo ha permitido a los cafecultores cubrir algunas de sus necesidades básicas y, al mismo tiempo, ha producido cambios importantes locales y regionales.

INTRODUCCIÓN

El presente estudio de caso se nutrió de las entrevistas directas con los asesores y representantes de la mesa directiva de

* Ingeniera agrícola por la Facultad de Estudios Superiores-Cuautitlán-UNAM. Pasante de especialista en Trabajo Social en modelos de intervención con mujeres por la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM. Correo electrónico: <istmo_2001@yahoo.com.mx>.

** Doctorante del postgrado de Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Correo electrónico: <binizabeu2@yahoo.com.mx>.

*** Doctorante del postgrado de Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xohimilco. Correo electrónico: <telloctavio@yahoo.com.mx.>.

la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), realizadas durante estancias cortas en algunas comunidades, así como de información bibliográfica sobre la historia de la organización, los antecedentes y el actual debate del comercio justo.

El artículo tiene como objetivo principal mostrar la experiencia organizativa de la UCIRI¹ como productora y exportadora de café orgánico a través del canal de comercio justo.² La organización es pionera en México, ya que fue la primera en comercializar según este esquema. Además, es un ejemplo para otras organizaciones de cafeticultores, a las que ha asesorado y apoyado en su proceso organizativo y de comercialización.

En los últimos años se han generado en el mundo formas alternativas de comercialización, surgidas como respuesta a las subsecuentes crisis económicas y a la exclusión del circuito del comercio internacional que viven diferentes sectores de la sociedad, como campesinos, obreros, indígenas, mujeres, cooperativas de productores, etc., que encuentran un espacio dentro del comercio justo,³ que busca crear una nueva relación comercial entre los países productores del sur y los países consumidores del norte.⁴

En el primer apartado abordamos los orígenes e historia del comercio justo y se reflexiona sobre el debate actual y los retos; en el segundo se señalan los antecedentes de la UCIRI y el proceso organizativo que la ha consolidado como organización pionera en México y emblemática en el contexto del comercio justo. En el último, nos centramos en el análisis, reflexión y evaluación

¹ Esta investigación se nutrió de las entrevistas realizadas a los asesores y representantes de la mesa directiva, trabajo que fue posible gracias a la anuencia de la organización, a la que agradecemos. Las entrevistas fueron realizadas en junio y julio de 2007 por Octavio Solórzano y Teresa Portador en la ciudad de Itzepec y la comunidad de Lachiviza.

² Además de café orgánico, también exportan mermelada de maracuyá a Francia.

³ Cabe señalar que algunos autores han definido el comercio justo como un movimiento, como una gran organización, y otros más como iniciativa. Al respecto, sobre el movimiento del comercio justo, consúltese el libro de Montagut y Vivas (2006).

⁴ En este artículo entendemos por países del sur a aquellos denominados teóricamente como países en vías de desarrollo, países subdesarrollados o países periféricos; como países del norte, a los denominados como desarrollados y del Primer Mundo.

de los impactos que ha generado en el ámbito local y regional la participación de la UCIRI en el canal de comercio justo.

ANTECEDENTES

El comercio justo como alternativa de comercialización y de intercambio entre los países del norte y del sur

No existe fecha precisa del inicio del comercio justo, sin embargo, hay elementos que permiten establecer los antecedentes. De acuerdo con la Fairtrade Labelling Organization (FLO, 2008),⁵ en la década de 1950 se escucharon en Europa propuestas encaminadas a generar formas de comercialización alternas al comercio convencional.⁶

Para Montagut y Vivas (2006), el comercio justo se remonta a mediados de la década de 1960, con la creación de las primeras organizaciones en Bélgica y Holanda, conformadas por grupos heterogéneos que criticaban la estructura del comercio internacional. Por esos años se realizó la Primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, por sus siglas en inglés),⁷ en la que los gobiernos de países subdesarrollados acuñaron la consigna “Comercio, no ayuda” como exigencia para que los países desarrollados abrieran los mercados a sus productos agrícolas (Germani, 2006:9).

Para Ransom (2002) el comercio justo surge en la década de 1970, con las organizaciones de ayuda al Tercer Mundo, conformadas por sectores de la izquierda europea, que vendían productos y artesanías elaboradas en países del sur, principalmente de América Latina y África. Los lugares donde se expendían dichos productos se denominaron “Tiendas del mundo” (Vanderhoff y Roozen, 2002).⁸ Sin embargo, en la década de

⁵ En español, Organización Internacional del sello de Comercio Justo.

⁶ Existe un debate académico generado en torno al concepto de comercio convencional, tradicional o internacional. Para efectos de este artículo se manejará el término *comercio convencional*. Para el debate, léase Sichar y Cabrera (2002).

⁷ Conferencia celebrada en Ginebra, Suiza, en 1964.

⁸ Las Tiendas del mundo son lugares donde se venden, en cantidades pequeñas, productos del Tercer Mundo (Asia, África y América Latina). En sus inicios se vendía principalmente artesanías y café y se les explicaba a los con-

1980 se generó un importante crecimiento del comercio justo en Europa, con la consolidación de algunas organizaciones importadoras y el consecutivo aumento de tiendas como canal habitual de distribución de productos de países del sur. En 1989, por ejemplo, se creó la International Fair Trade Association (IFTA)⁹ con el objetivo de reunir en una misma coordinadora internacional a organizaciones del norte y a grupos productores del sur (Montagut y Vivas 2006).

En este marco surgen varias asociaciones que articulan el comercio justo en los países europeos y que posibilitan la apertura de este tipo de comercialización. Además de incrementar-se la compra y consumo de estos productos, los consumidores empezaron a conocer más sobre las condiciones productivas, ecológicas, sociales y económicas de los productores en los países del sur. Esto no habría sido posible sin las campañas de sensibilización que permitieron que, para la década de 1990, el comercio justo continuara su expansión hasta hoy en día. Además, en algunos países de Europa surgieron iniciativas de sellos de Comercio Justo, como Max Haavelar en Holanda y TransFair en Alemania, que crearon FLO en 1997, cuya misión era definir los estándares del sello de garantía de Comercio Justo para apoyar a productores en desventaja.¹⁰

El comercio justo surgió como alternativa de comercialización que buscaba el intercambio justo y equitativo entre los productores de materias primas de los países del sur y los consumidores de los países del norte. Por lo tanto, se puede definir como un sistema de relaciones comerciales entre organizaciones de pequeños productores y empresas de comercialización,

sumidores las condiciones sociales y económicas de los pequeños productores. Actualmente, los productos se han diversificado: miel, mermelada, chocolate, etc. En Brekelen, Holanda, surgió una de las primeras tiendas.

⁹ International Fair Trade Association se traduce al español como Federación Internacional de Comercio Alternativo.

¹⁰ Según Cantos (1998), otras responsabilidades de FLO son *a)* promover la venta y el consumo de productos con sellos de garantía. Seis son los productos garantizados por estas marcas: café, cacao, té, miel, azúcar y plátanos; *b)* informar y concienciar al público consumidor y garantizar que los productos con sello cumplen realmente con los criterios de comercio justo; *c)* identificar las organizaciones de productores para el registro internacional de productores de comercio justo, mantener la comunicación con ellas y acompañarlas, en la medida de lo posible, en su proceso de desarrollo; *d)* en el caso del café, llevar un control riguroso de los tostadores que venden su café bajo el sello de garantía para proteger los intereses de productores y consumidores.

industriales y consumidores, en el que los consumidores pagan un precio justo por el producto, lo que, a su vez, permite a los pequeños productores obtener un ingreso digno y estable e impulsar sus propios procesos de desarrollo económico, social, cultural y ecológico de manera sustentable (FLO, 2008). Según FLO, los propósitos estratégicos del comercio justo deben ser: trabajar con los productores y trabajadores para ayudarlos a pasar de una posición vulnerable a una económicamente independiente y segura; apoyarlos en el fortalecimiento para que sean parte activa en las organizaciones a las que pertenecen; desempeñar activamente un papel más amplio en el mundo para lograr mayor igualdad en el comercio internacional.

Sin duda, existen diferencias entre el comercio convencional o tradicional y el comercio justo, por lo que se describirán en los siguientes apartados, tomando como base el café, producto principal que comercializa la UCIRI según el esquema del comercio justo.

El café en el comercio convencional

En el caso del café, hasta mediados de la década de 1980, la comercialización seguía en manos de los países productores,¹¹ pero el negocio del aromático se terciarizó rápidamente, pues los detallistas, comerciantes y tostadores de las naciones norteamericanas se apropiaron de 75 por ciento del precio final, mientras que sólo 25 por ciento llegó a los países del sur, y apenas 16 por ciento al pequeño cafecultor, que es el productor primario (Waridel, 2001:11). De esta manera, las utilidades se quedan, principalmente, entre las multinacionales que fungen como intermediarias, como Nestlé, Phillip Morris y Procter & Gamble, a través de sus empresas subsidiarias, las cuales fijan el precio internacional.

En el comercio convencional, el precio del café se rige por la oferta y la demanda, y se cotiza en la bolsa de valores. Esto implica que solamente quienes son capaces de tener una producción o acopio que justifique su participación en el mercado podrán decidir sobre el precio del aromático, que en este caso son las grandes compañías multinacionales que dejan fuera de

¹¹ Nos referimos al caso de América Latina.

la cadena de comercio¹² a todos los pequeños productores. En este comercio, para que el café llegue al consumidor final pasa por una cadena de intermediarios. El primer eslabón es el pequeño productor; el siguiente lo constituye el comerciante intermediario (acopiador 1); luego el transformador, que comúnmente es dueño de los beneficios secos (acopiador 2); de ahí, el grano es llevado al exportador (intermediario 3); el siguiente paso es la cotización en la bolsa de valores, para que de ahí llegue a la compañía agroalimentaria exportadora, que surte a los diferentes distribuidores que llevarán el producto a los supermercados y restaurantes y, finalmente, al consumidor final. En total, se observan nueve eslabones en la cadena de comercialización del café (Waridel, 2001).

El café en el comercio justo

El comercio justo propone cerrar la brecha entre consumidores y productores al eliminar numerosos intermediarios. En este contexto, los actores principales que participan en la cadena justa son, en orden de importancia: la familia campesina de cafecultores, las organizaciones, las iniciativas de comercio justo, el vendedor minorista y el consumidor final.

La cadena de comercialización se desarrolla a partir de las propias familias campesinas, constituidas en cooperativas o en uniones de pequeños productores que venden su producto a la Organización de Comercio Justo (OCJ), y ésta al vendedor minorista. Aquí el precio del producto se negocia directamente entre la organización de pequeños productores y la OCJ, sin intermediarios. Cuando el producto llega al consumidor final, éste paga un sobreprecio o prima, que la UCIRI o la cooperativa

¹² Con esto se hace referencia a todo el proceso del café, desde el cultivo, beneficio húmedo (que abarca las actividades de cosecha —de octubre a marzo—, despulpado —se refiere al proceso de separar la pulpa de la semilla—, fermentado —una vez separada la semilla es sometida a un proceso de fermentación en cajones de madera no resinosa que dura entre 8 y 15 horas dependiendo del clima—, lavado —cuando fermenta la semilla, se lava y se clasifica de acuerdo con su viabilidad—, y secado —lavado el grano se seca al sol y se acopia; el grano en este estado es conocido como café pergamino. El siguiente paso es el beneficio seco —al grano de café seco se le desprende la cascarilla y es seleccionado de acuerdo con tamaño, color, etc.; el grano en este estado es conocido como café oro—, el cual es tostado, molido y empacado para la venta al público.

debe aplicar para el desarrollo social de los cafeticultores y sus familias a través de proyectos de vivienda, educación, alimentación y salud. De esta forma se percibe que los pequeños productores tienen certidumbre en la venta, ya que se ha establecido un precio de garantía mínimo para la familia campesina: en 125 dólares las 100 libras.¹³

Asimismo, el comercio justo incentiva el trabajo y la producción colectiva; la pertenencia a una organización o cooperativa garantiza al productor la venta total de su producto y, con eso, la familia campesina tiene seguridad acerca de los ingresos que puede tener cada año. Dentro de cada organización de pequeños productores, la familia campesina conoce la cadena comercial de la que forma parte y sabe quienes compran su producto y los requerimientos de calidad que exigen los clientes. Para ello han generado sus propios mecanismos para verificar el funcionamiento interno que se estipula en el reglamento de cada organización o cooperativa, y designan a sus propios inspectores (Gómez, 2006).

Los sellos de comercio justo legitiman que se ha pagado el precio acordado al productor, y que el producto llega a las manos del consumidor final casi sin haber pasado por intermediarios. Este sistema que utiliza un certificado, se ha implementado para diferenciar tanto los productos orgánicos como los de comercio justo. Los certificados son emitidos por las agencias certificadoras, organismos no gubernamentales que han diseñado reglamentos específicos para la agricultura orgánica y para el comercio justo, de acuerdo con estándares internacionales.

Los retos del comercio justo

El comercio justo es dinámico tanto en la concepción como en la práctica, y se alimenta de las diversas experiencias del norte (consumidores), del sur (productores) y de las grandes redes que se han ido tejiendo y consolidando con el intercambio no sólo comercial, sino de vivencias.

¹³ Desde que las organizaciones mexicanas comenzaron a exportar su café, el precio justo se había fijado en 120 dólares las 100 libras. Las organizaciones de cafeticultores negociaron un aumento y acordaron que, a partir de junio de 2008, el precio sería de 125 dólares las 100 libras. El precio se revisará nuevamente en junio de 2010.

Entre las organizaciones, cooperativas, certificadoras, proveedoras, comercializadoras y consumidores hay un amplio debate en cuanto a la conceptualización, objetivos a corto, mediano y largo plazos, y el rumbo que deberá tomar el comercio justo. Lo cierto es que, entre la gama de posturas, perspectivas y propuestas de trabajo, algunas son más similares que otras, sobre todo en lo referente a la certificación, venta de productos a multinacionales, alianzas con grandes cadenas comerciales y criterios de distribución. Aquí se observan dos bloques contrapuestos: el primero, denominado “tradicional y dominante”, y el segundo, “global y alternativo” (Vanderhoff, 2002).

El primero considera el comercio justo como una transacción norte-sur, donde el acceso al mercado permitirá a los países del sur salir de la pobreza. No pone límites a la distribución y venta de productos, ya que señala que el mayor número de ventas implica un mayor beneficio para los productores, por lo que ha optado por vender a Carrefour y Starbucks, entre otros. Justifica la contratación de empresas multinacionales en aras de conseguir costes económicos de producción que permitan una disminución del precio de venta final y una mayor competitividad del producto (Montagut y Vivas, 2006). El segundo tiene una visión integral del comercio justo (desde la producción, distribución y venta final). Defiende el derecho de los pueblos a la soberanía alimentaria, es decir, que los campesinos decidan qué producir. Está a favor de impulsar las tiendas de comercio justo como parte clave en la transmisión de valores de solidaridad, transparencia e información. Opta por el establecimiento de alianzas con otros movimientos sociales que critican el modelo neoliberal y la globalización (Vanderhoff, 2002).

Ambas posturas han generado profundas diferencias en el comercio justo, y llevado a algunas cooperativas, iniciativas, comercializadoras y sellos a fijar sus propuestas. Sin duda, ante este panorama, el comercio justo tiene retos específicos. En un mediano plazo debe generar una definición ampliada de su propio sujeto para no perder su esencia; eso le permitirá articularse con otras prácticas innovadoras en el plano del desarrollo local, regional y nacional. Ciertamente, tener como único criterio el aspecto económico en la construcción de precios justos no es suficiente para garantizar el equilibrio de los intercambios. Por lo tanto, deberá contribuir no sólo a la autosuficiencia alimentaria y la conservación del ambiente, sino

también cuestionar el funcionamiento del comercio mundial que ha generado la exclusión de muchos sectores sociales, así como criticar el desmantelamiento de las políticas sociales y la privatización de la educación y la salud.

Es necesario que tome en cuenta e impulse el consumo en los propios países productores, y el intercambio comercial sur-sur, para no seguir generando dependencia del mercado externo y su gran inestabilidad. Por otra parte, el comercio justo debe denunciar a las grandes multinacionales, transformadoras y distribuidoras que han provocado la ruina de los pequeños agricultores de todo el mundo, ya que son las que imponen los precios de muchos productos y de las materias primas.

El comercio justo tendrá que redefinir el papel de las certificadoras y los mecanismos utilizados por éstas, ya que en el proceso se dejan de lado muchas cooperativas de pequeños productores que no cuentan con los medios y recursos necesarios para generar una mayor producción y cumplir con los estándares que piden las certificadoras. La redefinición de los sellos y certificadoras deberá tomar en cuenta si es necesario seguir certificando a los grandes finqueros brasileños que producen café bajo explotación laboral.

El comercio justo debe cuestionar que se permita que el café de pequeños productores sea vendido a las tiendas McDonalds en Suiza, a la multinacional Procter & Gamble o a cadenas comerciales como Auchan, Carrefour, Intermarché en Francia, con el argumento de que es necesario posicionar el café de los productores y aumentar sus ganancias. En este punto sería importante cuestionar quién saldría más beneficiado de dicho proceso comercial (Solé, 2003).

Los actores principales del comercio justo tienen que generar espacios de reflexión colectiva que permitan replantear el nuevo papel que debe tener en el nuevo contexto económico mundial, sin que ello signifique perder la esencia y los orígenes que guiaron, en las últimas décadas, a este gran movimiento, es decir, la búsqueda de intercambio solidario e igualitario para el desarrollo social y humano de los pequeños productores.

Otro aspecto que debe ser trabajado es el de la concientización de los consumidores, cuyo papel no debe limitarse al acto del consumo, ya que el comercio justo ha sido presa del consumismo que provoca una brecha entre los propósitos originarios del comercio justo: concientización, soberanía alimentaria, erradicación del hambre, apoyo a la agricultura familiar

agroecológica, políticas públicas de seguridad y derechos humanos de los productores. Al mismo tiempo que las organizaciones de comercio justo refuercen sus sistemas de autoverificación colectiva y generen sus propios mecanismos de transparencia de manejo de sus recursos económicos, es deseable que se promueva la economía solidaria con otros sectores sociales.

LA UNIÓN DE COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA REGIÓN DEL ISTMO

En México, el comercio justo se puso en práctica a mediados de la década de 1980, a partir de la colaboración entre los cafecultores mexicanos (principalmente las organizaciones campesinas de Chiapas y Oaxaca) y las organizaciones de cooperación internacional holandesas integradas en Max Havelaar. De hecho, México es el primer país productor de café para el comercio justo. La organización pionera en establecer esta cadena de comercialización según el esquema justo fue, precisamente, la UCIRI, que actualmente cuenta con 2 800 productores, socios activos y pertenecientes a las etnias zapoteca, mixe, mixteca, chontal y chatina. Los productores habitan en 56 comunidades pertenecientes a municipios oaxaqueños catalogados de alta y muy alta marginación: Santa María Guienagati, Santo Domingo Petapa, Guevea de Humboldt, Santiago Lachiguiri, Santiago Ixcuintepec, Santiago Atitlán, San Lucas Camotlán, San Juan Lachao, San Juan Mazatlán, San Juan Guichicovi, San Juan Cotzocón, Santa Catarina Juquila, San Juan Juquila Mixes, San Carlos Yautepec, Nejapa de Madero, San Miguel Quetzaltepec, Santa María Alotepec, San Lucas Camotlán y Santo Domingo Tehuantepec. Geográficamente, la zona de influencia de la organización abarca la región istmeña, el mixe bajo y la parte baja de la sierra Juárez.

Orígenes e historia de la Unión de Comunidades Indígenas de la región del Istmo

En octubre de 1982, en la iglesia de la población de Guevea de Humboldt, en las montañas del istmo de Tehuantepec, Oaxaca, un equipo de misioneros practicantes de la teología de la liberación convocaron a una asamblea a 150 cafecultores, con el fin de analizar sus problemas y necesidades en la región.

Durante la asamblea, el equipo de misioneros calculó el precio del café de acuerdo con el trabajo que se invierte desde la siembra hasta el proceso de beneficiado húmedo, de manera que pudieron ver que el precio justo, en ese entonces, era de aproximadamente 65 centavos de dólar por kilo y, sin embargo, por los intermediarios o “coyotes” únicamente obtenían 25 centavos de dólar por kilo.

El conocimiento de la realidad de los productores se logró a través de la experiencia propia, y fue posible gracias a que los misioneros católicos se integraron a las comunidades y participaron en el proceso del cultivo del café, desde la siembra hasta el beneficiado. La explotación se hacía presente en esa región, ya que no había medios de transporte, sólo aquellos que los coyotes¹⁴ proporcionaban o utilizaban para el traslado de café. Así, la mayor parte de los campesinos no bajaba a la ciudad de Ixtepec, lo que daba como resultado que no tuvieran la información a la mano y que los intermediarios fijaran el precio a su gusto y conveniencia.¹⁵ Además de los graves problemas de acaparamiento de su producción cafetalera, también padecían los precios altos de artículos de subsistencia, el descenso del precio internacional del café y problemas con los caciques de la región, quienes muchas veces ejercían su poder político y comercial.¹⁶

Otro problema que enfrentaban las comunidades productoras era que los créditos para la producción y comercialización de café tenían muchas limitantes, y en ocasiones era difícil acceder a Banrural. Aquellos que lo lograron, se endeudaron, debido a un bajo precio de venta del café y, en gran parte, al intermediarismo.

Los productores mencionaron que el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé), en su momento, dio anticipos para las labores de cultivo en forma de habilitación en fertilizantes o dinero,

¹⁴ Las comunidades llaman *coyotes* a los acaparadores de café u otros productos cosechados en la región. Generalmente fungen como intermediarios y cuentan con mecanismos para transportar los productos.

¹⁵ Información obtenida por Silvia Nuria Jurado a través de entrevistas con diversos socios de la organización.

¹⁶ En algunas comunidades, los caciques también eran los acaparadores, quienes llevaban el café a la ciudades de Ixtepec, Juchitán y Matías Romero, transportado a través del ferrocarril a los destinos de venta nacional e internacional. Por ejemplo, en San Juan Guichicovi, el cacique Maclovio de León acaparaba la producción de café de la zona mixe baja.

mecanismo que no funcionó en la zona, ya que muchas veces se les descontaba porque la semilla estaba húmeda o con manchas. Además, el instituto contaba con centros de recepción mal distribuidos y alejados de muchas comunidades; los pagos fueron mal administrados y la asesoría técnica fue deficiente, lo cual se reflejaba en la mala calidad del café (Hernández, 2001).

Algunas de las reflexiones que resultaron de los talleres de análisis de la realidad y que dieron origen a la UCIRI fueron: el precio del café era demasiado bajo y ello no satisfacía las necesidades principales; no tenían acceso a los créditos; no contaban con vías de comunicación ni asistencia médica oportuna; los medicamentos eran costosos, el servicio de transporte era deficiente y lento; contaban con casas en mal estado (UCIRI, 1991).

Los grandes problemas y necesidades de los cafeticultores permitieron que los productores indígenas se organizaran con el fin de mejorar su calidad de vida y, sobre todo, de tomar en sus propias manos la comercialización del café para no depender de los intermediarios. Con estos claros objetivos nació la UCIRI, que se constituyó legalmente en 1983. Por aquellos años, las comunidades que se aglutinaron en la organización sumaban apenas 17.

Una vez obtenido el registro, la UCIRI, junto con otros productores de Puebla, Veracruz y Chiapas, se organizaron para formar la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), con sede en la ciudad de México, con el objetivo de abrir canales para exportar, aunque existía la limitante de que la organización estaba influida por la Confederación Nacional Campesina (CNC) y actuaba según la lógica del corporativismo del Estado mexicano. Sin embargo, la UCIRI decidió afiliarse, en un intento de hacer a un lado a los intermediarios (Hernández, 2001). De esta manera, las comunidades de Guevea de Humboldt y Santa María Guienegati fueron las primeras en arriesgarse y exportar 35 toneladas de café con la ARIC de Misantla, Veracruz.¹⁷ Al obtener el pago seis meses después, otras comunidades, como San José el Paraíso, Santiago Lachiguiri,

¹⁷ Parte de esta información fue obtenida durante las visitas realizadas a las comunidades de la UCIRI, donde se entrevistó a asesores y autoridades de la organización. Entrevistas realizadas por Octavio Solórzano y Teresa Portador, en junio y julio de 2007.

Santo Domingo Petapa, San Pablo Topiltepec y Guadalupe Guevea, se animaron a exportar para la siguiente cosecha 1982-1983, y enviaron café pergamino seco y oro a la planta de ARIC Nacional ubicada en México.

Durante los cuatro ciclos posteriores siguieron exportando en esta forma y ganaron mil pesos más por quintal de lo que pagaba el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé). Paralelamente, se empezó a abrir el canal de comercialización con las organizaciones de solidaridad en Holanda y Alemania, a las que se enviaba pequeñas cantidades de café que era vendido en las Tiendas del mundo. Así fue naciendo el comercio justo, con el esfuerzo de los productores de café y la solidaridad y apoyo de organizaciones de Europa.

Sin embargo, el incremento en la producción y venta de café por parte de UCIRI molestó a los intermediarios, quienes iniciaron una fuerte represión en las comunidades indígenas, y encarcelaron y asesinaron a sus representantes. Es hasta la década de 1990 cuando la represión bajó y la organización empezó a crecer e incluir a más comunidades.¹⁸ Otro elemento importante que apuntaló las bases de la organización indígena y campesina, y a la vez promovió la producción, beneficio y comercialización del café, fue la acción pastoral católica ligada a la teología de la liberación.

A la fecha, la UCIRI lleva más de 25 años organizándose, definiendo los valores y la cultura indígena, procura el mejoramiento de las condiciones de vida de los productores de la región y sus familias, sean o no socios. No obstante, su elemento distintivo se encuentra en la UCIRI, donde se respetan las afiliaciones partidistas y credos religiosos.

La organización ha crecido en número, pero también ha trabajado arduamente para consolidar las áreas de trabajo ligadas no sólo a la producción y comercialización de café, sino a las necesidades de las comunidades. Entre las áreas, se encuentra la de acopio y comercialización de café orgánico y en transición; escuela de agricultura orgánica (Centro de Educa-

¹⁸ Como comentario anexo, se cuenta entre los pueblos de la montaña el caso de un cacique muy poderoso en el pueblo Guigovelaga, precisamente quien se encargó de encarcelar a los trabajadores de la organización y de balacear el autobús. En fechas recientes, esta persona murió, y meses después su esposa se hizo socia de la UCIRI. Actualmente, en su casa (que es donde hace años este gran intermediario acopiaba el café a precios irrisorios), el café de la organización se junta a petición personal de la esposa de este "coyote".

ción Campesina); proyecto de salud (medicina natural y clínica dental ambulante); sistema de transporte colectivo (equipo de cinco autobuses y una camioneta de tres toneladas que brinda servicio de pasaje y carga a los pueblos de la montaña); tienda de ferretería (establecimiento ubicado en la ciudad de Ixtepec que surte de herramientas a precios accesibles a los socios y al público en general); mejoramiento de vivienda; sistema de créditos (caja de ahorro Esperanza Indígena Zapoteca); agricultura de café y maracuyá orgánico; proyecto de mujeres (animales de traspatio, estufas ahorradoras de leña, letrinas secas, tiendas de autoabasto y panaderías comunitarias).¹⁹

Organización interna de la UCIRI

La vigencia de las formas propias de organización comunitaria en los pueblos y municipios indígenas nos habla de la preservación de la identidad y del reforzamiento de la solidaridad interna. Una de las particularidades de la UCIRI, considerada elemento importante que ha permitido su permanencia a lo largo de más de 25 años, es la forma de organización comunitaria.

La UCIRI se organiza a través de un Consejo Central de Administración, un Consejo de Vigilancia, representantes y comités de las distintas áreas de trabajo locales de cada una de las 56 comunidades, y nombrados por los socios de cada comunidad, quienes dan su servicio de uno a dos años. Los representantes fijos y un miembro de las mesas directivas se reúnen en Asamblea Ordinaria los días 29 y 30 de cada mes en la comunidad de Lachivizá, Santa María Guienagati, para analizar las problemáticas y necesidades de los socios. Ahí se planean y proponen medidas y soluciones que son llevadas por escrito por los delegados de cada comunidad a las asambleas locales, donde se toman las decisiones, las cuales son acatadas por los delegados, Consejo de Administración, Consejo de Vigilancia y comités. Tanto el Consejo de Administración como el Consejo de Vigilancia están conformados por un presidente, secretario, tesorero, un vocal y sus respectivos suplentes, y cuentan con delegados de los diferentes pueblos.

A lo largo de estos 25 años, la organización UCIRI ha crecido en proyectos, número de productores y comunidades socias. Una condición que ha establecido para conservar la membre-

¹⁹ Información obtenida directamente de la organización.

sía individual es el pago de los créditos contraídos por sus integrantes; también procura mantener al corriente todos sus compromisos financieros con las instituciones públicas y privadas. Su buen desempeño ha ampliado su capacidad de créditos. Cabe señalar que una importante parte de sus recursos financieros se obtiene a través de bancos privados, recursos que son utilizados en especial para la exportación de café y compra de maquinaria. También tienen fondos públicos y programas que son empleados en actividades productivas de sus miembros, en las labores agrícolas y de cosecha (Hernández, 2001). Todos los socios de las organizaciones locales pueden acceder a los proyectos productivos, a las asesorías y capacitaciones, y todas las comunidades de manera directa o indirecta se benefician de ello.

Para la UCIRI las grandes metas se logran con la organización y concientización de todos sus miembros. Así los tres elementos que sustentan el árbol²⁰ son: organización, concientización y la palabra de dios (Hernández, 1998). Esta última no se circunscribe a la religión católica, sino a una religiosidad más amplia, reproducida por los pueblos indígenas y que forma parte de su cultura. De esta manera, los socios tienen y ejercen su derecho a profesar su religión; de hecho, en los últimos años se observa un incremento de las iglesias denominadas “protestantes”: adventistas, testigos de Jehová, pentecostales, entre otras.

¿Por qué es emblemática?

En el aspecto económico la UCIRI, al estar integrada al sistema de comercio justo, cuenta con un precio de café garantizado, lo cual da certidumbre al pequeño productor y su familia. En el aspecto ecológico, a través de la agricultura orgánica se propician y fortalecen los ciclos biológicos naturales de los ecosistemas (Vanderhoff, 2002), además se propicia el reciclaje de materiales, así como su reutilización, y se incentivan obras de conservación de suelo y agua. Con todo esto, el impacto en el ecosistema es mínimo y es posible lograr su conservación. Por su parte, al no usar agroquímicos, no dependen de insumos externos a la unidad productiva y permiten la conservación del suelo. De esta manera, los agroecosistemas cafetaleros

²⁰ El árbol de UCIRI es una figura que ejemplifica los principios rectores de la organización y sus proyectos.

de la UCIRI han podido ser conservados y, con ello, la flora y fauna nativa de la región. Además, la UCIRI ha sido impulsora del establecimiento del área comunitaria protegida “Cerro de las Flores”, que abarca los municipios de Santiago Lachiguiri y Santa María Guienagati. Ésta es una medida innovadora en el aspecto de la conservación y protección del ambiente, ya que son las comunidades quienes se hacen cargo de la administración y protección del área que permite mantener la captación de agua en los ecosistemas y obtener recursos del aprovechamiento sustentable.

En el desarrollo local, la UCIRI ha generado cambios en las comunidades a través de diversos proyectos y programas, como el empoderamiento de las mujeres a través de actividades productivas, el autofinanciamiento, el uso de letrinas secas y estufas ecológicas, diversificación de cultivos y procesamiento de mermelada de maracuyá y café, y el empoderamiento de jóvenes capaces de impulsar el desarrollo local.

La UCIRI ha contribuido a la consolidación de organizaciones hermanas, como es el caso de Tzeltal Tzotzil (en el estado de Chiapas), Yaxalwitz (en Chiapas) y Productores Orgánicos del Pacífico (Guerrero).²¹ También ha generado infraestructura en diferentes comunidades, tanto para realizar reuniones como para acopiar café.

Pero, sobre todo, ha logrado posicionarse en el mercado justo europeo, a través del café orgánico, al vender directamente a organizaciones como Gepa (Alemania), Equal Exchange y Café Campesino (Estados Unidos), CTM (Italia), A Van Weely VB, Fritz Berschi, Migros y Coop (Suiza), Eza (Austria), Just Us! y Café Rico (Canadá), Sacheus (Suecia), Malongo (Francia), TransFair (Alemania), Max Havelaar (Holanda), Fair Trade (Inglaterra), entre otros (Montagut y Dogliotti, 2006).

CONCLUSIONES

El comercio justo es un movimiento innovador que proporciona vías de comercialización a los pequeños productores, y cuyos retos principales son la diversificación de mercados, mayor concientización del consumidor a través de campañas

²¹ Entrevista de Silvia Nuria Jurado Celis con Luis Martínez Villanueva (colaborador de UCIRI).

publicitarias acerca del sello de comercio justo y orgánico, análisis continuos del precio justo entre organizaciones de pequeños productores y organismos internacionales de los sellos de Comercio Justo (FLO, e iniciativas nacionales), ya que desde sus orígenes el precio no había sido revisado hasta el 2007 (FLO, 2008).

En el caso de México, es necesario reforzar el vínculo entre el sello nacional de comercio justo México y las organizaciones de pequeños productores. Cabe señalar que en este proceso ha desempeñado un papel preponderante la UCIRI, cuyos actores han ido construyendo experiencias concretas de economía solidaria como palanca para transformaciones de las reglas del juego de la economía global. En este sentido, el comercio justo debería proponer la creación de fondos para incorporar nuevas organizaciones, financiarlas y asesorarlas, así como apoyarlas con la incorporación de tecnología adecuada en asociación con los centros de investigación. Sin embargo, lo que encontramos es que con el crecimiento del comercio justo se van perfilando distintas visiones de lo que debe ser éste y hacia dónde debe enfocarse en los próximos años. Así pues, encontramos una diversidad de planteamientos, pensamientos y propuestas de lo que es el comercio justo,²² que lo convierten en un espacio amplio y plural, con actores, demandas, discursos y estrategias un tanto diferentes, pero basados en el espíritu de seguir produciendo o generando formas alternas de comercio más justas y dignas para los productores, que se concretan en ejemplos como la UCIRI. Y aunque el comercio justo constituye una parte muy pequeña del mercado internacional, los logros son significativos en el ámbito social y en el desarrollo local de las comunidades oaxaqueñas.

La producción de café de UCIRI está dirigida al mercado europeo, que contrasta con la generalidad de la economía mexicana, supeditada a los vaivenes de la economía norteamericana. Sin embargo, la organización debe impulsar la venta en el mercado interno para no depender totalmente de las exportaciones.

²² Respecto a la divergencia de discursos, demandas y estrategias dentro del movimiento de comercio justo, Montagut y Vivas (2006) señalan que en Europa hay por lo menos dos polos o grupos diferenciados, a los que denominan polo tradicional-dominante, donde destaca la principal importadora en Europa, Intermón Oxfam; y polo global-alternativo, con pequeñas tiendas y la importadora Xarxa de Consum Solidari.

En los últimos años, la UCIRI se ha constituido en una fuente de empleo seguro para muchos productores. Además, algunas de las demandas iniciales se han ido satisfaciendo a través de los diferentes proyectos. La UCIRI se ha centrado en consolidar todos los pasos de la producción, procesamiento y comercialización del café y maracuyá, lo que le permite tener certeza y control sobre toda la cadena de producción y calidad del producto. También contribuye de manera significativa para que México sea uno de los principales productores y exportadores de café orgánico en el mundo.

La UCIRI ha sido un factor coadyuvante que permite la reproducción de los sistemas sociales comunitarios a través de actos como el Festival Campesino que se realiza cada tres años,²³ así como la reproducción del sistema de usos y costumbres en la organización y los proyectos. Ha logrado la convivencia armónica entre las diversas etnias que se encuentran en las comunidades, según los principios del no consumo de alcohol en la organización y el respeto a las diferencias religiosas y políticas.

Desde sus inicios, la UCIRI se había manejado de manera autogestiva, sin recibir apoyos ni recursos estatales ni federales, aunque en los últimos cinco años ha optado por acceder a esos apoyos. La experiencia de UCIRI, como la de otras organizaciones en los países subdesarrollados, permite consolidar un trinomio: el primer eslabón es sustentar y consolidar un territorio, el segundo permite un proceso de resistencia ante el embate de las políticas neoliberales, y el tercero, producir de manera alternativa. Pese a ello, aún hay algunas tareas pendientes para la organización, entre las que se distinguen cinco retos importantes que deberán trabajar en un futuro: equidad de género, migración indocumentada, cambio generacional, restauración de ecosistemas y generación de un proceso de socialización de la información para todos los productores.

En cuanto a la equidad de género, la UCIRI ha logrado avances significativos. Hoy en día, las mujeres participan activamente en las asambleas tanto locales como generales. Han consolidado el proyecto dirigido exclusivamente a las mujeres de las comunidades asociadas, principalmente en actividades productivas que les generen ingresos propios. Han ocupado cargos dentro de la organización (ya hay una presidenta de una mesa local, elegida directamente por la asamblea) y han conseguido

²³ El último, celebrado en octubre de 2007.

posiciones de liderazgo importantes. En este sentido, en 1996 se realizó el Festival Campesino, que fue dedicado a las mujeres.

Los avances en este aspecto son palpables, ya que el solo hecho de que las mujeres salieran de sus casas implicaba una sanción simbólica en el espacio doméstico y en el núcleo comunitario. No obstante, es importante resaltar las tareas pendientes, como la necesaria evaluación de las implicaciones de estos avances en el ámbito de la casa de las mujeres, especialmente para verificar si, al acceder a cargos de representación, se les está cargando con cuádruples jornadas de trabajo. Por lo anterior, pareciera necesario que se impulse una línea educativa con enfoque de género para que las mujeres contribuyan a la organización desde posiciones de liderazgo que permitan para la UCIRI, la formación de capital social.

En cuanto a la migración, ha sido un problema no resuelto, y a pesar de que la UCIRI ha dado certidumbre económica y ha generado desarrollo local, no ha sido suficiente para el sustento familiar. Por lo tanto, no se ha frenado la migración indocumentada en su totalidad, quizá porque este fenómeno es resultado no de un problema local, sino estructural, que abarca a todo el país. Por eso, muchos cafeticultores jóvenes han optado por migrar ilegalmente a Estados Unidos y centros urbanos del país.

El cambio generacional es otro reto que la UCIRI debe enfrentar de manera urgente, ya que quizá de ello dependa su permanencia. Para la mayoría de los jóvenes, el campo no representa una opción atractiva de crecimiento personal. Por ello, de los hijos de los actuales socios de la UCIRI depende en gran medida el futuro de la organización. La UCIRI debe plantearse el manejo del cambio generacional. Crear estrategias para que los jóvenes se inserten en el trabajo comunitario, se involucren en los problemas de sus comunidades, adopten como proyecto propio el fortalecimiento de la organización y generen mecanismos que permitan mantenerla.

En lo referente al ambiente, es necesario reforestar las áreas de influencia de la UCIRI que fueron degradadas por los talamontes en los años setenta, con el fin de que no solamente el cultivo de café tenga parámetros de cuidado ambiental.

En cuanto a la socialización de la información, es necesario que los productores y sus familias cuenten con información que les permita agilizar la toma de decisiones, sobre todo en lo referente a la comercialización. La venta de café requiere decisio-

nes de corto tiempo, y la UCIRI pierde mercado, ya que las decisiones las toma mensualmente. También es importante que el comercio y las transacciones dirigidas a Europa se hagan con base en el euro y no en el dólar, pues este último se está depreciando. En este sentido, la UCIRI tiene retos importantes que enfrentar.

Ante la crisis mundial actual y la inoperatividad de la ideología del “libre mercado”, el comercio justo es una alternativa para dar certidumbre en diversos aspectos: en sobreprecios, en la protección del ambiente, la producción de alimentos, la protección laboral y los derechos humanos de los trabajadores y productores. Asimismo, es una propuesta que norma los intercambios entre sur y norte para que, en la medida de lo posible, no sean tan asimétricos.

Desde el momento en que las multinacionales quieren apropiarse del *plus* que genera el comercio justo, nos indica que es relevante. Por ello el comercio justo debe dar prioridad a la sensibilización para ensanchar su mercado.

Finalmente, cabe destacar que el comercio justo está creciendo más rápido en los países del norte, y en menor medida en los países del sur (América Latina, África y Asia). Esto a pesar de que en América Latina están conformadas diversas organizaciones de productores, fundaciones, cooperativas, colectivos y grupos solidarios, como es el caso de Bolivia, Brasil, Chile, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. Cabe destacar el caso de Argentina, donde la crisis dio un impulso sin precedente a este tipo de comercio.

BIBLIOGRAFÍA

- CANTOS, E. (1998), *El porqué del comercio justo. Hacia unas relaciones Norte-Sur más equitativas*, Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- FAIRTRADE LABELLING ORGANIZATIONS INTERNATIONAL (FLO) (2008), “FLO International Adjusts Fairtrade Minimum prices for Arabica Coffee to Cover Costs of Sustainable Production”, *Boletín de noticias de FLO*, febrero, en <<http://www.fairtrade.org.VK/>> [consulta: junio de 2008].
- GERMANI, A. (2006), *Comercio justo y sociedad civil. Los desafíos del comercio justo en las relaciones Unión Europea-Améri-*

- ca Latina*, Observatorio de las Relaciones Unión Europea-América Latina, septiembre, pp. 1-40, en <www.obreal.org/obreal/file.php?idfile=644> [consulta: junio de 2008].
- GÓMEZ, A. (2006), “El comercio justo y las organizaciones campesinas mexicanas”, en X. Montagut y E. Vivas (coords.), *¿Adónde va el comercio justo? Modelos y experiencias*, Barcelona, Icaria/Más Madera, pp. 83-93.
- HERNÁNDEZ, J. (1998), “Las organizaciones indígenas en Oaxaca”, en M. Bartolomé y A. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 385-410.
- (2001), *Reclamos de identidad. La formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, Porrúa/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- MONTAGUT, X. y E. VIVAS (2006), *¿Adónde va el comercio justo? Modelos y experiencias*, Barcelona, Icaria/Más Madera.
- y F. DOGLIOTTI (2006), *Alimentos globalizados. Soberanía alimentaria y comercio justo*, Barcelona, Icaria/Antrazyt.
- RANSOM, D. (2002), *Comercio justo: doble comercio*, España, Intermón Oxfam (Oxford Committee for Famine Relief).
- SICHAR, G. y P. CABRERA (2002), *Comercio justo, ¿una alternativa real?*, Madrid, Fundación Centro de Investigaciones y Cooperación para el Desarrollo/Servicio Tercer Mundo.
- SOLÉ, E. (2003), *Qué es el comercio justo: sus objetivos y principios. Las prácticas abusivas de algunas multinacionales*, Barcelona, Integral.
- UNIÓN DE COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA REGIÓN DEL ISTMO (UCIRI) (1991), “¿Quiénes somos? Nuestro caminar”, *Revista Pasos*, 28.
- VANDERHOFF, F. y N. ROOZEN (2002), *La aventura del comercio justo: una alternativa de globalización, por los fundadores de Max Havelaar*, México, El Atajo.
- VANDERHOFF, F. (2002), *UCIRI, Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo*, México (fotocopiado).
- (2005), *Excluidos hoy, protagonistas mañana*, Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, México.
- WARIDEL, L. (2001), *Un café por la causa: hacia un comercio justo*, Montreal, Equiterre-Acción Cultural Madre Tierra/Comisión de Cooperación Ambiental de América del Norte.



EL CACIQUISMO EN LA SIERRA MIXE, OAXACA (1914-1959)

*Francisco Ávila Coronel**

RESUMEN

El presente es un estudio de caso que analiza en perspectiva histórica el caciquismo en la región Mixe desde dos ejes: por un lado se observa el caciquismo como proceso de larga duración; por el otro, se analizan las coyunturas definitorias más importantes en lo regional, estatal y federal que direccionaron históricamente el poder caciquil. Se abordan los temas de la creación del Distrito Mixe como un proyecto de centralización del poder; también se contextualizan diversas políticas de los caciques Daniel Martínez y Luis Rodríguez, como la construcción de la carretera que va de Ayutla a Mitla, las misiones culturales y el indigenismo, que regionalmente fueron copiadas del gobierno estatal y federal.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se formularán algunas respuestas sobre el fenómeno del caciquismo desde la perspectiva de la historia regional, tomando como eje de análisis un estudio de caso sobre los caciques Daniel Martínez (1914-1943) y Luis Rodríguez (1914-1959) en la Sierra Mixe, Oaxaca. Este último formó el cacicazgo más poderoso que haya existido a lo largo de la historia de los pueblos mixes y tuvo control sobre la región durante más de dos décadas (1938-1959), para dejar, después de su dominio, una herencia caciquil.

* Maestro en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Correo electrónico: <franciscoavilac@comunidad.unam.mx>.

La metodología empleada para esta investigación estuvo apoyada en la propuesta de Hugo Zemelman (2003), quien explica que la realidad debe ser comprendida como una articulación entre lo dado y lo potencial, concepción que incide en la propia noción de historia en tanto lleva a entenderla como una secuencia de coyunturas en las que se definen proyectos a futuro. De lo anterior se desprende que nuestro análisis sobre el caciquismo en la Sierra Mixe incluye dos ejes: el longitudinal, es decir, la identificación de grandes procesos históricos de larga duración, tal como lo entendió Braudel (1999); y el coyuntural, que son los momentos históricos en que los cacicazgos tuvieron continuidades o rupturas. Se entiende el caciquismo como un proyecto político e histórico que trataremos de articular en torno a tres niveles: regional, estatal y federal.

Una perspectiva desde la que se ha abordado el tema se refiere a los orígenes del caciquismo. De acuerdo con Charles Gibson (1977:157):

Los tlatoque eran considerados en todas partes como los “señores naturales” de la sociedad indígena y, en principio, el cacique colonial de cualquier cabecera era el heredero de su tlatoani anterior a la conquista. La conquista y los desórdenes de los años de 1520 desintegraron la posición de la clase dominante indígena, aunque no hasta el punto de eliminarla en su papel de autoridad intermediaria.

Con base en lo anterior podemos pensar que el caciquismo en su origen era producto de un mestizaje cultural, y una forma de dominación rural basada en un territorio limitado. Se trataba de una pauta de autoridad que mostraba un alto grado de patriarcalismo; por las mismas raíces prehispánicas y medieval-castellanas, la organización social y política de las localidades mostró un alto grado de corporativismo y autonomismo local (Buve, 2003:20-25). Pero, entonces, ¿cómo entender el caciquismo como un proceso histórico de larga duración? ¿Cuáles son los puntos de articulación que nos permiten entender las continuidades o las rupturas? De acuerdo con Knight (en Buve, 2003:22):

El principio del ejercicio del poder caciquil es racional, pero no legal, se ha adaptado en términos estructurales y dinámicos a condiciones políticas, económicas, sociales y culturales bien

cambiantes, sin perder desde luego sus dos rasgos claves de intermediario y de exclusividad, en otras palabras, de *gatekeeper*, en cuanto al acceso a los recursos humanos, naturales, económicos y políticos.

El caciquismo ha sido una forma de ejercicio del poder de acuerdo con la lógica de las relaciones políticas, económicas, culturales y sociales de cada momento histórico. Un rasgo importante al respecto es que no necesariamente sustentan su poder en una estructura política legal o institucional; sin embargo, veremos en nuestra investigación cómo la asimilación de las instituciones estatales o federales por el poder regional fue un elemento que permitió dominar por encima de las propias instituciones municipales en la región. Un elemento que articula a los diferentes caciques a lo largo de la historia mexicana ha sido su papel estratégico como intermediarios entre lo local y lo regional, así como en contextos más amplios, como el nacional.

En el desarrollo del trabajo argumentaremos que es erróneo entender a los caciques como intermediarios entre las localidades y regiones “atrasadas” y “aisladas” con los centros políticos y económicos. Una interpretación del tema del caciquismo que ha impedido entenderlo como un proceso longitudinal es la dicotomía entre lo “tradicional” y lo “moderno”. Esta propuesta fue elaborada por varios analistas norteamericanos (Hansen *et al.* en Rubin, 2003) que entendieron la cultura política como algo que cambia de “tradicición” a “modernidad” a través de varias etapas. Desde esta perspectiva, los cacicazgos son rezagos, malformaciones o simples vestigios del arcaico pasado que tienden a ser desdibujados de la escena del poder regional por efecto de la modernización de las relaciones de producción basadas en la propiedad privada, la modernización del Estado y el sufragio universal.

De acuerdo con la interpretación citada, ¿cuáles serían los polos modernizantes y cuáles los tradicionales? Históricamente se ha vinculado el centro político y económico del país, la ciudad de México, con lo moderno, y las regiones se consideran más o menos atrasadas, según los grados de urbanización, industrialización y aislamiento geográfico. En este esquema pareciera que el caciquismo es más un fenómeno de lo “tradicional”, un rezago propio de las regiones alejadas del centro, y el cacique se convierte en un intermediario entre el centro y la periferia.

Salvador Maldonado (2003) argumenta que los caciques representan no tanto una paradoja entre el regionalismo y el centralismo, sino un mecanismo por medio del cual se construye y reproduce la hegemonía del Estado. Son el producto de la cristalización del proceso de significación del Estado en el espacio regional. En este trabajo mostraremos que el caciquismo no es un fenómeno sólo de imposición de poderes regionales por el centro político del país. El poder del gobierno central, como veremos en el caso de la Sierra Mixe, fue un poder limitado, que para expandir su hegemonía tuvo que establecer una política de alianzas en la que el juego de poderes locales llevó a fortalecer a un cacique u otro, de acuerdo con aquel que tuviera una política más o menos compatible con la del gobierno central. Lo anterior significa que el caciquismo no es producto, por causa y efecto, de la centralización del poder, sino que es parte de una historia política que debe ser descifrada y explicada desde las realidades y particularidades regionales.

LA REVOLUCIÓN MEXICANA Y LA FORMACIÓN DE PODERES LOCALES EN LA SIERRA MIXE

Íñigo Laviada (1978), con base en los testimonios de Gaudencio Hernández y Domitilio Pacheco, señala que el cacique Daniel Martínez nació en el año de 1883 y era originario de Ayutla. Su padre era una persona silenciosa que no dominaba el español, fue un viajero y comerciante ambulante que estimuló ampliamente la formación ladina del futuro coronel.

La procedencia del coronel Martínez parece ser la de un campesino, como muchos otros, de la comunidad de Ayutla, según explica don Samuel Martínez (2003), originario de Ayutla, de 80 años aproximadamente, dedicado durante muchos años a la comercialización del mezcal, recorriendo toda la región en mula.¹

En tiempo de Daniel Martínez, él era campesino también. Trabajaron con él para su terreno. Él me ayudaba a sacar el arado cuando éste ya estaba enterrado. Él me enseñó cómo trabajar para que éste no se entierre". La economía, entonces, relata que "se sembraba puro maíz, todavía no se sembraba mucho durazno o pera, no había ciruela o manzana. Antes no había nada. Ya

¹ Aclara que no es familiar de Daniel Martínez.

después sembró la gente. Toda la comida que se comía era producida en la comunidad. Entonces no había pollos de granja, frijol, chilacayote [...] trabajaba con él, ayudando en las labores de sus tierras.

Esta información concuerda con las estadísticas de la época, las cuales señalan que una de las características del país en este periodo es que 90 por ciento de la población estaba dedicada a la agricultura (Ruiz, 1986). ¿Pero de qué agricultura hablamos? Fundamentalmente, de la de subsistencia, es decir el cultivo del maíz, frijol, chile y otros productos para el autoconsumo. Daniel Martínez probablemente vivió su niñez en la Sierra Mixe, en medio de una agricultura de subsistencia, sin cultivos comerciales y con un constante intercambio con los zapotecos que comercializaban algunos productos de manera muy similar a la que se venía haciendo desde la colonia española.

En el año de 1910, cerca de la mitad de la población del estado de Oaxaca hablaba sólo una de las 15 lenguas indias,² es decir, 48.8 por ciento (Ruiz, 1986), población que, de acuerdo con el censo general de población de ese año, le dio un gran peso al monolingüismo, por lo que fue un factor determinante en el estado que marcaría la política indigenista en futuras décadas. Daniel Martínez llegó de su viaje por Oaxaca en 1910 con nuevos ideales políticos y con el dominio del castellano. En 1914, en el punto más desorganizado de la ofensiva política y militar de las fuerzas obregonistas y carrancistas, los pueblos mixes recibieron una carta del gobierno federal, enviada desde la ciudad de México, en la que se ordenaba formar un cuerpo de defensa rural para la región Mixe y nombrar un jefe que lo comandara. Se desconoce la fecha exacta, por lo que es difícil precisar qué presidente estaba en funciones cuando llegó: Victoriano Huerta estuvo como presidente y dictador desde 1913 hasta el 15 de julio de 1914, cuando fue derrocado, y Francisco Carvajal designado como presidente provisional. El 1 de noviembre se designó presidente interino a Eulalio Gutiérrez, al que desconoció días después Venustiano Carranza, y se refugió en Veracruz (Gilly, 1998), por lo que el sitio del Ejecutivo quedó sin consenso o legitimidad alguna. De lo anterior se deduce

² Zapoteco, mixe, mixteco, amusgo, chontal, nahua, triqui, chinanteco, mazateco, popoluca, zoque, huave, chatino, cuicateco y chocho.

que la carta no poseía, en rigor, ningún peso institucional que pudiera ser sustentado por el Estado en esos momentos. El significado político de dicha carta para la región tenía gran importancia y se presentó como el instrumento de las fuerzas políticas de Daniel Martínez para reunir a los pueblos de la sierra en asamblea e imponerse como el jefe que los representaría ante el movimiento revolucionario.

La anterior afirmación puede ser riesgosa si no existe una perspectiva histórica que nos ayude a entender el surgimiento de Daniel Martínez a partir de una carta que, en realidad, tenía un dudoso respaldo institucional del Estado. Una hipótesis alternativa afirma que dicha carta pudo ser enviada o inventada por el propio Daniel Martínez para reunir a las autoridades de toda la región y consolidar así su poder caciquil.

LAS MISIONES CULTURALES Y EL CACIQUISMO

Con la Constitución de 1917, el nuevo Estado rigió la vida política de la nación y se establecieron sus criterios fundamentales. Los pueblos más alejados de las ciudades en el país no estuvieron ajenos a este cambio generalizado. Hubo caciques regionales que, aprovechando la lucha social encaminada a buscar un trato social y bienestar más justos, se propusieron obtener el poder para gobernar por encima de las autoridades tradicionales y así incorporarse al nuevo Estado como gestores de las nuevas políticas que, desde el gobierno estatal y la federación, se determinaban. Ése es el caso de Daniel Martínez y Luis Rodríguez en la región Mixe de Oaxaca.

A partir de los principios emanados de la Constitución de 1917, la educación se convirtió en el brazo revolucionario más poderoso que agitaba, politizaba, organizaba, atacaba y también transmitía conocimientos. Mediante su acción, el sentido de una nueva nación se empezó a crear y construir. Este periodo permitió, por primera vez en la historia del país, consolidar ideológicamente el discurso indigenista de Estado. Para ello, en 1924 se creó el Departamento de Educación y de Cultura Indígena. En esos tiempos, de manera paralela, comenzó una ardua tarea estatal para hacer una reconstrucción histórica de la nación a partir de los presupuestos de la institucionalización de la revolución y del partido de Estado.

Se inició la recuperación arqueológica y étnica del pasado, todo con el fin de construir la nueva identidad nacional. La construcción de la escuela y la educación tenía como objetivo fundamental forjar en las nuevas conciencias la necesidad de una nación. Por supuesto, ideológicamente, estaba relacionada con los intereses del nuevo Estado y los fundamentos políticos establecidos en la Constitución de 1917.

Uno de los esfuerzos más notables en educación, realizado desde el Estado mexicano, fue la creación de las Misiones culturales, en las que participó un gran número de profesores con un grado de politización muy elevado y que, a través de ellas, encontraron un medio ideal para orientar la educación desde la lejanía de los pueblos y comunidades con un sentido comunitario y político. Al menos discursivamente, estos educadores debieron acabar con las formas de explotación e ignorancia en que se encontraban los poblados rurales en todo el país. Como veremos en el caso mixe, algunos maestros no tuvieron esta función, sino que se convirtieron en caciques una vez que pudieron deshacerse de los anteriores. Mediante la enseñanza técnica, organizativa e ideológica, se convirtieron en la representación local del gobierno revolucionario. Fueron, en su mayoría, profesores rurales que sustentaron su liderazgo en el discurso estatal de los ideales oficialistas de la revolución. Los profesores rurales tuvieron, entonces, una gran participación en los conflictos agrarios y sindicales, y en las revueltas de la época. Por formación, se convirtieron en poco tiempo en los actores principales de los movimientos agrarios y obreros.

Las Misiones culturales que se iniciaron en el año de 1923 (De la Peña, 1989) fueron el germen de una base social altamente politizada y con grandes dotes dentro de sus localidades. Luis Rodríguez, en la Sierra Mixe, pertenece a esta generación de maestros rurales que se encargaron de ejecutar las políticas educativas del Estado. Justamente concuerdan las fechas de su campaña educativa de los años treinta con la creación del Distrito Mixe en el periodo cardenista de 1938, en que el maestro rural llegó a convertirse en el hombre más poderoso, corrupto e influyente de la sierra.

EL INDIGENISMO OAXAQUEÑO

En esta época de reacomodos políticos y de fortalecimiento del sentido de la identidad nacional como eje ideológico del Estado, a través de la educación, surgió en los gobiernos de los estados con mayor población india del país la necesidad de crear y fortalecer una política indigenista para garantizar el control sobre estas poblaciones.

En la segunda mitad de la década de 1920 en Oaxaca, el indigenismo se convirtió en un elemento de identidad nacional. Dentro de las nuevas formas de hacer política de la clase estatal surgió el discurso de la cultura popular y la canción vernácula. Se realizaban diversos concursos musicales entre las regiones de Oaxaca; se recuperaron sones regionales y se le dio un peso a las obras artísticas autóctonas en contraposición al afrancesamiento estético que perduró durante la dictadura porfirista. Toda esta nueva campaña indigenista estuvo centrada discursivamente en la política gubernamental de dar apoyo al indio.

En los años veinte la herencia de los pueblos indios respecto a sus culturas milenarias parecía contrastar, a los ojos de la nueva clase política estatal, con la explosión modernizadora del proyecto industrial y con la idea del nacionalismo que se proyectaba desde el Estado mexicano. En las altas esferas políticas en el gobierno, el indio ya no fue presentado como un salvaje, como se hizo durante el siglo XIX. No estaban en tela de juicio sus derechos individuales como ciudadanos. Lo que en esos momentos concentraba la atención era el problema del indio, la causa de su "atraso" y de qué forma podría ser integrado a la nación.

En 1917 Manuel Gamio llegó a la dirección del Instituto de Antropología de la Secretaría de Agricultura. Su pensamiento sobre la cuestión india predominó dentro de la política estatal para construir el indigenismo. Uno de sus aportes fue haber hecho los primeros estudios sobre la cuestión india, considerando territorialmente a las comunidades y pueblos dentro de lo que él llamó "áreas culturales". A partir de esta definición, se propuso hacer una conceptualización de "lo indígena" y de su cultura, y a todos los rasgos distintivos de ésta le llamó "folklore". Gamio pensaba que existían ciertos rasgos culturales que determinaban que la cultura indígena fuera "arcaica", llena de artificios y supersticiones, y por lo tanto debía desaparecer

para incorporarse a los impulsos modernizadores del Estado nacional.

En 1925 cambió la perspectiva indigenista estatal, cuando Moisés Sáenz³ se convirtió en subsecretario de Educación Pública. Durante su gestión, que concuerda con el periodo del gobernador Genaro Vásquez en Oaxaca, realizó acciones encaminadas a terminar con el “aislamiento” en que se encontraban los pueblos indios para sacarlos del “atraso” que les impedía tener una conciencia nacional y así incorporarse a la nación (Hewitt, 1988). Esta perspectiva indigenista explica, en parte, el impulso extraordinario que tuvo la construcción de carreteras por el entonces presidente Plutarco Elías Calles y el gobernador Genaro Vásquez.

Luis Rodríguez, a pesar de que no tenía más estudios que el cuarto año de primaria en la vieja escuela porfiriana del Ayuntamiento de Zacatepec, fue nombrado inspector honorario de la Dirección Educativa del gobierno del estado en 1928. Al seguir eficazmente la política educativa del gobernador Vásquez, fue premiado con “elogios calurosos” por el subsecretario de Educación Pública, Moisés Sáenz, y también recibió apoyo por sus éxitos en castellanización, impulsados por él y aplaudidos por la política indigenista del momento. Luis Rodríguez fundó el Centro Cultural y Recreativo para castellanizar con “mano suave y alegre”. Para llevar a cabo esta tarea, hizo un contrato en Zacatepec, comunidad donde casi nadie sabía leer, donde se establecía un “compromiso solemne con la comunidad” para que grupos de tres o cuatro mixes se dedicaran a hablar entre sí el castellano y, de esta forma, difundirlo. Luis Rodríguez “recorrió la sierra, acompañando y conduciendo por la difícil orografía a toda clase de autoridades e inspectores para facilitarles la tarea del convencimiento de la necesidad de romper con la ignorancia ancestral, a partir del seguimiento de las políticas educativas e indigenistas del momento”. De esta forma se transformó en líder: “porque es el más responsable y ve más lejos, resulta algo más sabio, amén de que conoce bien a su gente y sabe, asimismo, ser autoritario en cuanto las circunstancias del interés común a ello obligan” (Barahona, 1963:7-8).

Luis Rodríguez aplicó la política indigenista en la sierra para figurar dentro de la clase política estatal como un cacique

³ Moisés Sáenz fue fundador del indigenismo populista.

“progresista”, y se mostró como un maestro rural al servicio de los intereses del Estado. Con esto empezó a relacionarse con altos funcionarios del gobierno estatal y federal que lo ayudaron en su larga trayectoria de “compadrazgos”, “apadrinamientos” e influyentismo.

Genaro Vásquez, gobernador de Oaxaca, con un manejo del español que nos recuerda la herencia colonial y oligárquica, en uno de los discursos indigenistas más comunes de su tiempo, que mostraba una doble intencionalidad de reconocer al indio, pero dentro de los márgenes corporativos del Estado nacional; dándole la razón, pero al mismo tiempo negando su capacidad de pensar y de desarrollarse como cultura, declaró en 1926, “Si podéis soportar una semana entre los indios, veréis que no hemos pervertido ni siquiera las palabras, mucho menos la intención al proclamar nuestro lema: hay que darle la razón al indio aunque no la tenga...” (Mexueiro, 1985:388).

El indigenismo estuvo políticamente ligado a la centralización del poder estatal y a la construcción de carreteras. A continuación trataremos de articular estos tres niveles con el cacicazgo de Daniel Martínez y la carretera que fue de los límites de San Lorenzo Albarradas (zapoteco) hasta Juquila Mixe.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA CARRETERA EN LA SIERRA MIXE Y EL IMPULSO DE LAS POLÍTICAS ESTATALES POR DANIEL MARTÍNEZ

La situación económica que enfrentó el gobernador Genaro Vásquez durante su gestión (noviembre 1925-diciembre 1929) fue muy dura. El erario estaba vacío, y la administración, completamente desorganizada, por lo que la recaudación de impuestos era muy deficiente. La situación política, aún inestable, vivía rebeliones armadas en diversas localidades del estado. El desempleo en la ciudad fue grave y algunas fábricas empezaron a cerrar. Sobresale la orientación de la inversión pública hacia la construcción de carreteras y escuelas. Fundó la Junta Central de Caminos, que fue la primera creada en el país. Genaro Vásquez declaró en el discurso de inauguración de sesiones de la XXII Legislatura local: “quise ser el primer gobierno que después de la revolución fomenté con celo extraordinario la construcción de carreteras y la difusión de escuelas y fomentar nuestro futuro feliz” (Mexueiro, 1985:379).

En 1929⁴ Daniel Martínez, imitando la política estatal, creó la Junta Regional de Caminos.⁵ En el mes de abril del mismo año empezaron los primeros trabajos para la realización de la carretera que iba de los límites con San Lorenzo Albarra-das hasta Juquila Mixe. Pensaba que el camino para sacar a los mixes del atraso era la construcción de una carretera que comunicara a la región con los centros políticos y económicos más importantes del estado. Destacaba la necesidad de conectar Ayutla, la puerta de entrada de la región, con Mitla, uno de los centros económicos más importantes de los zapotecos, que ya contaba con una carretera que comunicaba con la ciudad de Oaxaca. Presentó al gobernador la idea de construir la carretera que conectara la región Mixe con Mitla, y en vista de que, efectivamente, se prestaba el terreno para su construcción porque no había que quitar mucha tierra del camino, Genaro Vásquez la aprobó y, según don Otilio Bernal (2003), asignó recursos para la retribución a los trabajadores de la obra.

Según don Otilio, primero comenzaron a trabajar los de Ayutla gratuitamente, echando mano del servicio a la comunidad que anualmente tenían que prestar los comuneros, el tequio:

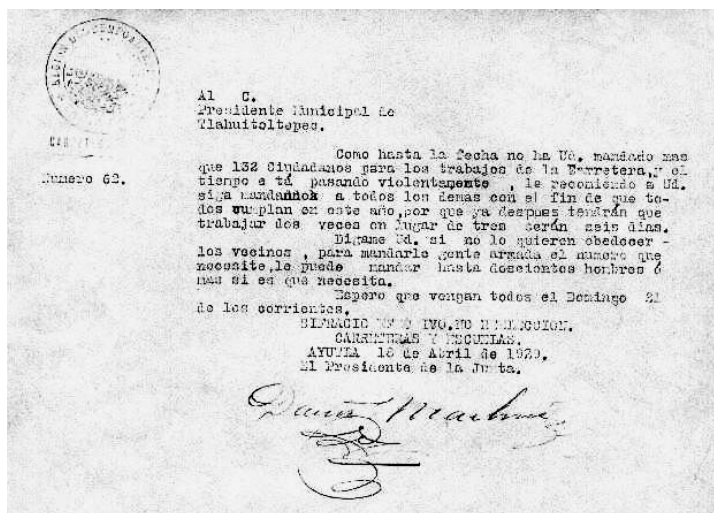
Llegaban cinco o seis hombres vestidos de campesinos, nomás que tenían armas con sus parques cruzados y buena arma que tenían, 007-20. A la gente le decían que fuera a cumplir el trabajo del tequio para que agrandaran más el camino, porque eso era bien para los mixes, para la región Mixe. Llegaban con el municipio y las autoridades (municipales tales como el Presidente)⁶ escogían quienes iban a ir primero, quienes después; iban en grupos de 10, 20 ó 30 hombres en cada tequio... Así hizo Daniel en cada pueblo, en cada municipio” (Don Otilio, 2003).

Continúa don Otilio diciendo que “ya después se supo que como les iban a dar de comer [...] van los trabajadores y nadie les dio de comer. Ellos mismos la llevaban, sus tortillas, y se que-

⁴ Münch (1996: 62) señala que la Junta Regional de Caminos (mixe) se creó en 1930, sin embargo, una carta de Daniel Martínez demuestra su existencia desde 1929. Fuente: Carta de Daniel Martínez al presidente municipal de Tlahuitoltepec (inédita), 18 de abril de 1929, Archivo de Tlahuitoltepec, Carpeta Cartas 1920-1930.

⁵ Formó parte de la Junta Central de Caminos creada por el gobernador Genaro Vásquez.

⁶ Basada en la carta de Daniel Martínez al presidente municipal de Tlahuitoltepec el 18 de abril de 1929. En Archivo Municipal de Tlahuitoltepec, Carpeta Cartas 1920-1930.



daban tres días o una semana”. “Se descubrió que Daniel recibía dinero de esos hombres que iban a trabajar allá, pero él no repartía [...] recibía dinero del Gobernador para pagar a los mozos.” Éste fue uno de los elementos que desprestigiarían políticamente a Daniel Martínez, ya que las autoridades municipales y los comuneros de la región se sintieron engañados y forzados a trabajar en una carretera que sabían que beneficiaba su cacería. Su relato concuerda con la carta de Daniel Martínez, en abril de 1929, en que se dirige en forma amable y diplomática al presidente municipal.⁷

⁷ Al C. Presidente Municipal de Tlahuitoltepec.

Como hasta la fecha no ha Ud. mandado mas que 132 Ciudadanos para los trabajos de la carretera, y el tiempo está pasando violentamente, le recomiendo a Ud. siga mandando a todos los demás con el fin de que todos cumplan en este año, porque ya después tendrán que trabajar dos veces en lugar de tres serán seis días.

Dígame Ud. si no lo quieren obedecer los vecinos, para mandarle gente armada el número que necesite, le puedo mandar hasta doscientos hombres ó más si es que necesita.

Espero vengan todos el Domingo 21 de los corrientes.

SUFRAGIO EFECTIVO. NO REELECCIÓN

CARRETERAS Y ESCUELAS

Ayutla 18 de Abril de 1929

El Presidente de la Junta. Daniel Martínez. Fuente: Archivo de Tlahuitoltepec, Carpeta Cartas 1920-1930.

Con un estilo sutil, pero muy directo, Daniel Martínez amenaza al presidente de Tlahuitoltepec de enviar a sus fuerzas armadas si su gente no acude a los trabajos de la carretera. El documento lleva al final el lema del entonces gobernador Genaro Vásquez: “Carreteras y escuelas” y tiene un sello oficial que lleva el escudo nacional y dice “Región del Zempoaltépetl”: Estado de Oaxaca. “Carretera Mixe”. El trabajo en la construcción de la carretera era muy duro, y más en la época de lluvias, resistiendo en la intemperie durante varios días. Las comunidades tuvieron que contribuir con dinero para comprar herramientas y dinamita (Laviada, 1978).

EL GOBERNADOR GENARO VÁSQUEZ Y LA IDEA DE CREAR EL DISTRITO RENTÍSTICO MIXE

En 1925, Luis Rodríguez, después de haber desempeñado el cargo de secretario y lugarteniente de Daniel Martínez, señaló: “al tener oportunidad de participar en algunas comisiones, nos dimos cuenta de que las dependencias oficiales tenían vagas noticias del pueblo mixe, no se le considera como región, sino como pueblos aislados y salvajes” (Aguilar, 1959:3). Agregó:

Esta circunstancia nos obligó, en 1925, a darle una amplia información al C. Lic. Genaro V. Vásquez, en aquella época gobernador del estado, quien después de oírnos nos sugirió la idea de gestionar la creación de un Distrito Judicial y Rentístico, sugerencia que recogimos con interés, e hizo revivir entre nosotros las exhortaciones de nuestros abuelos” (Aguilar, 1959:4).

No menciona Luis Rodríguez que Daniel Martínez estuviera presente, sin embargo, habla en plural. Por otro lado, está probado, a través de toda la bibliografía y testimonios que hemos recuperado, que Luis Rodríguez era lugarteniente de Daniel Martínez, lo que da poderosos elementos para pensar que, seguramente, la oferta del gobernador para crear el Distrito Mixe fue hecha a los dos, quienes supuestamente estaban de acuerdo en gestionar su creación.

Habían pasado apenas tres años de la sublevación huertista que puso en peligro de golpe de Estado a Oaxaca. Por otro lado, las fuerzas soberanistas, encabezadas por sus principales y más fuertes caudillos serranos, Jorge Mexcucio y el general

M. Ibarra, representaban un riesgo, pues su fuerza política se hallaba concentrada en Villa Alta e Ixtlán. La creación del Distrito Mixe pudo ser ideada por el gobernador Genaro Vásquez para disminuir el territorio de influencia de Villa Alta, y así cambiar la correlación de fuerzas en la Sierra Juárez, la cual incluye buena parte de la región Mixe. La creación del Distrito Rentístico Mixe se proyectó como instrumento de los caciques regionales mixes y del gobierno del estado de Oaxaca, con la intención de dominar a los pueblos, siguiendo siempre las políticas indigenistas de aquellos momentos.

Su creación es producto de un doble proceso endógeno y exógeno. Por un lado tenemos el surgimiento del cacicazgo de Daniel Martínez como fuerza impulsora del caciquismo por encima de los cabildos municipales en la Sierra Mixe. La fuerza política encabezada por Daniel Martínez y su entonces lugarteniente Luis Rodríguez apostó al caciquismo como la opción para que el poder se concentrara en manos del territorio mixe.

Estos dos caciques hicieron una copia del discurso del gobierno estatal y federal que estuviera en turno. Así, por ejemplo, en 1929 el lema del gobernador Genaro Vásquez era “Carreteras y escuelas”, en el cual se basaba Daniel Martínez para impulsar los trabajos de construcción de la carretera de Ayutla a San Lorenzo Albarradas a costa de trabajos forzados disfrazados con el nombre de tequio.⁸

La creación del Distrito Mixe —podríamos concluir— fue parte de un movimiento nacional de reacomodo y formación de las instituciones estatales. Se articuló una base política regional sólida que garantizó el seguimiento y ejecución vertical de las políticas estatales que, en un principio, eran dictadas desde el Poder Ejecutivo e impuestas por el gobierno estatal. Sin embargo, la ejecución de dichas políticas era resultado de la dinámica regional y local de la Sierra Mixe. Daniel Martínez y Luis Rodríguez, cabezas visibles de los cacicazgos de Ayutla y Zacatepec, se perfilaron como los candidatos ideales para ejecutar formas políticas autoritarias en la Sierra Mixe: imponer los cacicazgos regionales y locales por encima de las autoridades tradicionales; crear el Distrito Mixe por encima de los cabildos municipales de los mixes y ante la asamblea comunitaria.

⁸ Información inédita extraída del Archivo Municipal de Tlahuitoltepec, Carpeta Cartas 1920-1930.

¿Es una imposición del Estado la de los cacicazgos de Daniel Martínez y Luis Rodríguez? La propuesta de interpretación aquí planteada es que el Estado mexicano posrevolucionario no impuso mecánicamente una estructura vertical y centralizada, sino que el proceso de concentración del poder fue producto de los reacomodos políticos regionales, en los que los poderes locales negociaron, de mejor o peor manera, con los poderes estatales y federales con el fin de expandir su dominación caciquil.

Daniel Martínez y Luis Rodríguez fueron dos caciques que se aliaron para consolidar un poder político y militar, lo suficientemente fuerte para apropiarse territorialmente como intermediarios frente a los recursos humanos, naturales, económicos y políticos de la región. Fue en parte la iniciativa de los caciques mixes y en parte la dinámica de reacomodo político del Estado en aquellos momentos, lo que permitió una correlación de fuerzas favorable para la creación del Distrito Mixe. No podemos afirmar que fuera únicamente producto de la centralización política que la federación imponía, sino también un producto de procesos históricos de larga duración, tal como lo explica Braudel (1994:92): “cada vez que se produce un descentramiento, tiene lugar un recentramiento, como si una economía-mundo no pudiese vivir sin un centro de gravedad, sin un polo”. “Centramiento, descentramiento y recentramiento parecen estar ligados, normalmente, a la crisis de la economía general”.

La creación del Distrito Mixe por los caciques Daniel Martínez y Luis Rodríguez no fue un proceso lineal en el que el poder estuviese disperso y después fuese centralizado. Antes de la Revolución mexicana, los caciques zapotecos y mestizos tenían un papel dominante en la dinámica regional, ya que ejercían un control político y económico a través de las cuatro cabeceras de los distritos en que estaba dividida la región Mixe: Villa Alta, San Carlos Yautepéc, Choapan y Tehuantepec. Después de la revolución de 1910, los mixes se hallaban dominados en torno a cuatro centros políticos, que eran las cabeceras distritales a las que sus municipios pertenecían. Daniel Martínez, y, años más tarde, Luis Rodríguez emprendieron un proyecto caciquil en la región Mixe y emplearon para ello un discurso indigenista en el que se pronunciaban por liberarse del yugo de los centros políticos económicos distritales zapotecos y mestizos que los dominaban. Este discurso se aleja mucho de un plan-

teamiento real de liberar a los mixes de la dominación y la explotación. Por el contrario, los cacicazgos mixes significaron para toda la región un proceso de recentramiento.

En el mapa 1 se observa la distribución política de los pueblos mixes en 1938.⁹ También se aprecia la distancia que cada municipio tenía que recorrer a pie para llegar a una de las cuatro cabeceras distritales en que estaba dividida la región Mixe: Choapan, San Carlos Yautepec, Tehuantepec y Villa Alta.

Contrario a lo que comúnmente puede pensarse, la crisis económica de 1929 no afectó de igual manera a los centros de poder regionales. Al parecer, la crisis mundial desempeñó un papel importante en el reacomodo de los centros políticos en Oaxaca. A continuación analizaremos este aspecto con mayor profundidad.

LOS AÑOS DE LA DEPRESIÓN ECONÓMICA MUNDIAL

Parece paradójico que en 1929, año de la gran depresión económica mundial, el cacique Daniel Martínez emprendiera en la Sierra Mixe su proyecto de construcción de la carretera, con un alto costo económico y en fuerza de trabajo para las comunidades mixes. Procederemos a explicar esta aparente contradicción.

En el año de 1929 se desató una tormenta económica y política mundial con la caída del comercio en 60 por ciento entre los años 1929 y 1932 (Hobsbawm, 1998). Las repercusiones políticas en nuestro país fueron de primer orden para comprender el rumbo de la institucionalización de la vida política en el país y la constitución del Estado nacional. Ante el hambre y la crisis de los precios, la economía de las masas campesinas fue una de las más afectadas, por lo que, a partir de ese año, proliferaron movilizaciones rurales en las que participaron las ligas de comunidades agrarias en todo el país, que alimentaron nuevamente las esperanzas de grupos radicales, anarcosindicalistas y comunistas, de encontrar una respuesta real a la exigencia de tierras. En las ciudades el panorama no fue distinto. Brotaron interesantes iniciativas populares de crear sindicatos

⁹ El autor agradece a la geógrafa Flor Araceli Ruiz Peña el diseño del mapa.

independientes, ajenos a las manipulaciones de la Confederación Regional Obrero Mexicana (CROM).

En Oaxaca se perfilaba, en 1929, la sucesión del general Genaro Vásquez por el licenciado Francisco López Cortés (diciembre 1929-diciembre 1934), quien garantizaba una continuidad en la política seguida por su antecesor. Así tomó posesión como gobernador de Oaxaca el 1 de diciembre de 1929. De acuerdo con Iturrubarría (1955:425), "Cortés logró manumitirse de los nexos políticos que lo ligaban a su antecesor y gobernar con programa propio". Sin embargo, la información sobre la política pública de Francisco L. Cortés, que el mismo Iturrubarría proporciona, muestra una continuidad respecto a un intenso programa de comunicación e inversión en infraestructura del estado: se construyó la carretera que va de la Mixteca a la capital, se ligaron las poblaciones principales del Istmo de Tehuantepec con la capital del estado, se conectó la zona arqueológica de Monte Albán con la ciudad. Todo esto evidenciaría al menos que siguió con la política de construcción de carreteras para comunicar los principales centros comerciales y políticos del estado. En lo político, lo primero que se observa es el cambio de personalidad. Mientras que Genaro Vásquez proviene del campo militar, el licenciado Francisco Cortés es parte de una nueva generación de gobernantes que pugna por la institucionalización de la política y la sucesión pacífica del poder.

Cuando el país era golpeado por la virulenta crisis económica mundial, la región Mixe no estuvo al margen de esta tendencia nacional generalizada de destinar la mayor inversión hacia la construcción de infraestructura carretera. En medio de una crisis económica, ¿qué lógica puede tener destinar los escasos recursos del Estado¹⁰ a la apertura de vías de comunicación hacia los pueblos más aislados como lo eran los mixes en aquellos momentos? ¿A quién beneficiaba la construcción de una carretera que comunicara la región Mixe con Mitla (centro comercial zapoteco), y ésta, a su vez, con la ciudad de Oaxaca (centro comercial monopolizado por grandes capitales nacionales y extranjeros)? ¿Qué intereses reales tenía la clase

¹⁰ En general, los ingresos federales totales descendieron durante todo el periodo (1925-1932), pues pasaron, consecutivamente, de una cifra máxima de 322 millones de pesos en 1925, a 307 en 1927, 289 en 1930 y 212 millones en 1932 (Haber, 1992).

política oaxaqueña, y en particular el gobierno, en apoyar la construcción de la carretera en la Sierra Mixe? ¿Cuál era la distancia entre los hechos y su discurso político? ¿Qué papel tuvo en todo esto el cacique Daniel Martínez y por qué impulsó el desarrollo carretero?

Abrir una carretera para comunicar a los pueblos mixes de la sierra con Mitla y la ciudad de Oaxaca, desde el punto de vista comercial tenía poca congruencia. Esto debido a que la economía de las comunidades mixes, a principios de los años treinta, era fundamentalmente de autoconsumo. Por otro lado, la posibilidad de encontrar nuevos mercados de consumo en la sierra era remota, ya que el comercio local estaba acaparado por los comerciantes zapotecos. Entonces no había cultivos comerciales como el café o algunas frutas, como la manzana o la pera. ¿Qué buscaba el gobierno oaxaqueño, y en particular Daniel Martínez, con la construcción de la carretera, y qué relación tenía todo esto con la crisis mundial de 1929?

En primer lugar, los beneficiados con la construcción de la carretera en la Sierra Mixe, al igual que en muchas partes del país, fueron la industria del cemento y el acero y los productos derivados,¹¹ en segundo lugar, toda la clase política estatal relacionada con la gestión de las carreteras: desde el gobernador hasta los caciques regionales encargados de gestionar los recursos del gobierno. En los momentos más críticos de la crisis económica nacional y mundial, el cacique mixe Daniel Martínez, así como gente que pertenecía a la clase política gubernamental, encontraron el modo perfecto para acumular fuertes sumas de dinero y aumentar su poderío político.

De acuerdo con nuestra interpretación, la creación del Distrito Mixe significó un recentramiento del poder que sujetó política y administrativamente a casi todos los municipios mixes.¹² Era necesario capitalizar económicamente al cacicazgo

¹¹ "Lo cual fue resultado, en gran medida, del gasto del gobierno en proyectos de infraestructura, que conservó en alto la demanda de materiales de construcción" (Haber, 1992:212).

¹² Los municipios mixes de Alotepec, Cacalotepec, San Isidro, Ocotepec, Tepantlali y Tepuxtepec se manifestaron en contra de la determinación del gobierno del estado de crear el Distrito Rentístico Mixe, con cabecera en Zacatepec. Pero sólo dos de ellos, Juquila y Guchicoví, pudieron segregarse del distrito una vez que fue creado. En el caso de Juquila, hubo una segregación informal, ya que, sin reconocer la cabecera en Zacatepec, mandaba sus actas directamente a Oaxaca, la capital del estado, y continuó las gestiones de su se-

en la Sierra Mixe, y aunque parezca paradójico, el contexto de la crisis económica mundial fue favorable para consolidar el poder económico y político de los caciques Luis Rodríguez y Daniel Martínez. Aunque éstos no vivieron como ricos, no quiere decir que no hayan amasado una gran riqueza al explotar y robar a los comuneros mixes, pero, más bien, ésta fue transferida a los gobernantes que ocupaban la cúspide política estatal, pasando por los puestos de mando medio hasta los cargos de mayor relevancia, como el jefe de Policía, los diputados locales y el gobernador del estado.

La articulación del cacique Luis Rodríguez con los políticos y funcionarios estatales y federales se hizo a través de una lógica de sobornos, adulaciones, compadrazgos y extorsiones. Las bandas de música en la región Mixe tuvieron en su tiempo un papel fundamental para ganar la simpatía y el apoyo de la clase política estatal. Estas bandas musicales mixes fueron la representación de los pueblos en los actos proselitistas en tiempos electorales y significaron el apoyo político, muchas veces obligado, de las comunidades mixes hacia el cacicazgo.

EL ENFRENTAMIENTO ENTRE DANIEL MARTÍNEZ Y LUIS RODRÍGUEZ

Fue en el año de 1935 cuando se dio la confrontación armada entre Luis Rodríguez y Daniel Martínez por el control de la cabecera distrital. Este enfrentamiento se cruzó con la política que Daniel tuvo para el pueblo de Zacatepec y el resto de la región. Las obras que gestionó Daniel Martínez, como la carretera o la línea de teléfono, no beneficiaron a Zacatepec ni a muchos pueblos de la región. Muchas comunidades no conocieron el teléfono, y éste estaba acaparado por los líderes subordinados a Ayutla (Laviada, 1978), adonde sí llegó.¹³ Por otro lado, para las comunidades mixes que padecieron la imposición de trabajos forzados para la construcción de la carretera quedaba claro que las acciones de Daniel Martínez estaban enfocadas a fortalecer y consolidar su propia dominación caciquil.

gregación del distrito hasta lograrlo finalmente, después de muchas confrontaciones violentas con Zacatepec, en el año de 1954 (Laviada, 1978).

¹³ Los pueblos a los que llegó el teléfono fueron Ayutla, Cacalotepec, Tepantlali, Quetzaltepec, Camotlán e Ixcuintepec.

Las comunidades se vieron obligadas a trabajar por tequio para una obra que no les beneficiaba directamente, que comunicaba por vía telefónica a Ayutla con la ciudad de Oaxaca y Mitla. La audacia y destreza política de Luis Rodríguez le hicieron ver que con el descontento podría ganar fuerza social para separarse del poderío de Daniel Martínez. Así lo hizo, pero no sin antes conseguir algunos protectores que lo ayudaran a resistir la fuerza militar de Ayutla. Esto explica los viajes que hizo a la ciudad de México para entrevistarse con el entonces presidente Lázaro Cárdenas y así ganar su simpatía.

En 1935, Walter Miller¹⁴ conversó con Daniel Martínez, y el cacique le dijo que Luis Rodríguez tenía un acopio de armas de toda clase contra él, y que en la víspera había matado a tres partidarios suyos y había cortado la línea telefónica. Luis tumbó los postes y robó todos los cables telefónicos, los cuales empleó para hacer un puente colgante que se cayó a las primeras pruebas. La lucha política entre ambos caciques no se resolvió sólo a partir de la dinámica política en la Sierra Mixe; los acontecimientos estatales y nacionales también tuvieron enorme importancia.

Una vez iniciada la gestión del general Cárdenas, fue evidente la ruptura de la política de éste respecto al callismo. Entonces comenzó a cambiar el rumbo del país y se iniciaron reformas a fondo que conmoverían a toda la sociedad mexicana. El callismo buscó una institucionalización del Estado mediante la represión feroz de los movimientos populares, tal como sucedió con el brazo obrero del obregonismo, la CROM. Cárdenas vio que una vez realizada la tarea del callismo de institucionalizar la vida política del país y de crear el partido de Estado, era necesario dar un nuevo paso, por cierto riesgoso, al incorporar las luchas políticas y sociales de las masas populares dentro de los márgenes y control del Estado. Se trataba no de confrontar directamente al Estado con la organización popular, sino de crear un aparato estatal corporativo que mediara los conflictos sociales. Desde su campaña presidencial en 1933, Cárdenas se perfilaba como un líder nacional que recorrió el país en busca de demandas, luchas agrarias y socia-

¹⁴ Walter Miller, desde la década de 1930, realizó investigaciones en la región Mixe. En aquellas fechas hacía estudios lingüísticos sobre la cultura mixe. Como producto de dicho trabajo publicó el libro *Investigaciones lingüísticas*, en 1937.

les, no para enfrentarlas o combatir las frontalmente, sino más bien para encabezarlas, como buen líder que era, y dirigir las dentro de los marcos institucionales estatales.

Con el periodo cardenista se nacionalizó el petróleo, pese a las frontales presiones norteamericanas, que quedaron sin muchas posibilidades de actuar, porque pronto llegaría la segunda Guerra Mundial. Días después de este determinante proceso para la historia del país, se creó, en un ambiente lleno de grandes movilizaciones populares por la expropiación petrolera, el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), que sustituyó al Partido Nacional Revolucionario (PNR). El concepto de *desarrollo* estaba ideológicamente relacionado con la idea de modernización de las regiones más aisladas y apartadas del país. El propósito era integrarlas al nuevo proyecto nacional. Un especial lugar ocuparon las regiones indígenas dentro de estos planes, ya que por su carácter étnico y las formas heredadas desde la Colonia, como por ejemplo la combinación de cargos civiles y religiosos, se estableció una política indigenista para “mexicanizarlos”, es decir, volverlos mestizos y, con esto, crear una identidad nacional homogénea.

Luis Rodríguez, al ser gestor de una política que se imponía desde el Estado y de acuerdo con el programa del gobernador y del presidente Lázaro Cárdenas, impulsó la capacitación de los habitantes de Zacatepec (puesto que era la cabecera y el pueblo de Luis Rodríguez) en diversos oficios, que entonces estaban en boga por el proyecto nacional de industrialización. En 1936 se organizó un costurero, a fin de que los de Zacatepec aprendieran a confeccionar ropa. Se trajeron maestros pagados por la Secretaría de Educación Pública (SEP) para que enseñaran curtiduría y la fabricación rudimentaria de jabón; se establecieron cocinas, telares y panaderías; se impulsó el aprendizaje para instruir carpinteros y albañiles (Barahona, 1963). Oficios todos, hasta entonces, desconocidos en la Sierra Mixe, pero que desde la perspectiva estadista eran necesarios para modernizar la región e incorporar a los indios a la vida nacional. Así como se manejaba entre la clase política estatal el discurso nacionalista y de industrialización, Luis Rodríguez produjo un discurso parecido, sólo que adaptado a las circunstancias de los pueblos de la sierra. Mientras el gobierno cardenista enfrentaba la expropiación petrolera y los intereses norteamericanos, ingleses y alemanes, en la Sierra Mixe Luis Rodríguez invocaba una circunstancia histórica de desigual-

dad y explotación por parte de los acaparadores comerciales zapotecos de Mitla y Yalalag.

Es probable que los nuevos oficios creados por la cabecera municipal, controlada por Luis Rodríguez, hayan afectado parcialmente algunos intereses de los comerciantes zapotecos, sobre todo en lo que respecta al lucro de ropa, pan y jabón. Sin embargo, fue más producto de la rivalidad y competencia entre comunidades que buscaban el prestigio, y del propio ego de Luis Rodríguez que deseaba ver a su pueblo, Zacatepec, “progresar”, que producto de una política planificada que pretendiera romper los profundos lazos de explotación de zapotecos y mestizos. Era una imitación maniquea de los lineamientos de la política cardenista y su discurso indigenista, que se impulsaban desde el centro y, en regiones indias como la mixe, se prestaban a la manipulación para fines políticos personales.

Por otra parte, nacionalmente se consolidó una versión más urbana de lo que fue el caciquismo en las regiones rurales, es decir, el “charrismo”. El movimiento sindicalista nacional, durante el cardenismo, dio un paso hacia su institucionalización definitiva. En 1936 se formalizó el pacto entre el gobierno y las organizaciones sindicales, y dio como resultado la fundación de la Confederación de Trabajadores de México (CTM). La composición de la CTM contaba con sindicatos de gran fuerza y prestigio, como los petroleros, mineros y ferrocarrileros; pero no sólo hubo trabajadores sindicalizados, también abarcó a importantes contingentes de maestros, burócratas y profesionistas.

El centralismo estatal cardenista no toleró el fraccionalismo político, por lo que el enfrentamiento entre Daniel Martínez y Luis Rodríguez tuvo que resolverse violentamente, es decir, con la eliminación de uno o de ambos. Íñigo Laviada (1978) señala que la lucha armada entre ambos caciques se dio antes de 1938. Algunos documentos encontrados en el archivo de la Cámara Legislativa del Estado de Oaxaca muestran que el motivo fue el control de la cabecera del Distrito Mixe que entre ambos caciques habían planeado crear.

A partir de la posible creación del Distrito Mixe en 1936, empezó una disputa política y armada entre los cacicazgos de Ayutla y Zacatepec. El que reunió más capacidades para articular su poder con las políticas indigenistas del Estado nacional fue el vencedor.

EL ASESINATO DE DANIEL MARTÍNEZ

Luis Rodríguez encomendó la tarea de matar a Daniel Martínez a José Isabel Reyes, su más eficaz y astuto asesino, quien al conocer bien los hábitos de su antiguo jefe, esperó a que viajara a Oaxaca para eliminarlo en 1943. Según Walter Miller, la noche anterior a su muerte Daniel lo visitó en Oaxaca acompañado de 30 mixes y le informó que había sido llamado por el gobierno del estado para ofrecerle una diputación. Habló además de sus planes para el progreso de la sierra. “La llamada gubernamental era una celada. Al medio día siguiente, cuando Daniel salía del palacio municipal de Oaxaca y caminaba mientras leía un periódico, encontró a José Isabel Reyes, pistolero de Luis Rodríguez, que lo esperaba cuchillo en mano” (Laviada, 1978:114). Le asestó varias puñaladas mortales. Se dio un levantamiento generalizado en contra de la imposición del distrito con cabecera en Zacatepec, pero fue temporalmente apagado después de que Daniel Martínez fue asesinado en la ciudad de Oaxaca. Sin embargo, los homicidios y la violencia se desataron con más fuerza, como una desbandada de los Rodríguez en contra de sus enemigos.

La política nacional, a partir de 1940, fue claramente más dura que en la gestión cardenista. Una importante experiencia fue el designio camachista de reprimir el movimiento jaramillista en Morelos, que fue el último levantamiento armado que luchó por los verdaderos ideales de la Revolución zapatista. La política del presidente Ávila Camacho también fue dura con los conflictos políticos entre caciques, tal fue el caso de la Sierra Mixe, en el que Daniel Martínez fue asesinado por designio del propio Estado. Este giro se tradujo en un retroceso en materia de política social que perjudicó a los sectores de la población más explotados: campesinos y trabajadores.

El artículo tercero fue reformado y la educación impartida por el Estado perdió su carácter militante¹⁵ y abandonó su propósito de educar al pueblo para lograr la democracia trabajadora. El gasto público fue deficiente en los niveles básicos y se concentró en las instituciones de educación superior y técnica, lo que benefició sólo a los sectores medios urbanos. El re-

¹⁵ Las Misiones culturales terminaron cuando empezó el gobierno de Manuel Ávila Camacho.

parto de tierras en el cardenismo, combinado con las obras de riego y los créditos, así como con la tecnificación de algunas regiones productivas, permitió un crecimiento económico en el campo que a algunos autores los lleva a identificar el periodo de 1936-1956 como de crecimiento impulsado por el sector agrícola (Gracida y Fujigaki, 1989). Lo cierto es que, durante el periodo 1940-1960, la economía mexicana sufrió un nuevo esquema de producción en el cual la agricultura fue desplazada por la industria como eje motriz del proceso de desarrollo. Esto trajo importantes consecuencias, sobre todo para la descapitalización y crisis del campo.

La transferencia de valor del campo a la ciudad tuvo su auge en este periodo de transición, en el que la agricultura fue perdiendo centralidad en la política económica estatal en la medida en que el valor que producía se fue cristalizando en capitalización para la burguesía urbana. Elsa Gracida y Esperanza Fujigaki (1989:14) señalan que, "entre 1942 y 1961, a través del sistema bancario y la relación desfavorable de precios, la agricultura canalizó alrededor de 6 100 millones de pesos a los demás sectores productivos". Conjuntamente con el excedente aportado por la agricultura, hubo otra importante fuente de acumulación: la explotación de los trabajadores. Considerando 1940 igual a 100, el salario nominal urbano aumentó 534.9 por ciento en 1958; mientras que el costo de alimentación en ese mismo periodo subió 687 por ciento. De ello se deduce que el salario real perdió su poder adquisitivo en 22.1 por ciento (Gracida y Fujigaki, 1989).

El problema con la industrialización durante el periodo de Ávila Camacho, y posteriormente con los futuros mandatarios, fue que el nivel tecnológico en el país no permitía un desarrollo con base en tecnología propia, sino que arrancó comprando tecnología usada, lo cual, desde el punto de vista del mercado interno, resultó innovadora, pero comparada con la de los países industrializados presentó un atraso grave. El proyecto de industrialización se lleva de esta forma con un gran rezago tecnológico y productivo.

La política camachista se tradujo, en la región Mixe, en un periodo de relativa estabilidad política para el poder caciquil de Luis Rodríguez, puesto que el mismo gobierno apoyó la decisión de matar al cacique de Ayutla, para centralizar todo el poder del Estado en el cacicazgo de Zacatepec y asentar en dicha localidad la cabecera distrital.

Luis Rodríguez consolidó su poder al establecer una articulación política entre el gobierno estatal y el Distrito Rentístico Mixe, así como con los organismos e instituciones estatales que su familia controló: el Instituto Nacional Indigenista, el Comité Regional del PRI, Comité Regional Campesino Mixe, dependencia de la Confederación Nacional Campesina, la Comisión del Alto Papaloapan en la Región Mixe, la Comisión Pro Carretera Mixe, la Comisión Distrital de Educación Gestora ante la Secretaría de Educación Pública, entre otras.

CONCLUSIONES

En la región Mixe los cacicazgos forman parte de un proceso de centralización política; sin embargo, esto debe entenderse como un proceso de larga duración que atraviesa lo regional, lo estatal y lo nacional. El cacicazgo de Daniel Martínez y Luis Rodríguez no fue producto de la política de centralización del poder. Si dichas políticas hubieran tenido la fuerza para imponerse mecánicamente en contextos locales, entonces se hubiesen apoyado para impulsar su proyecto en los centros preestablecidos que ya existían, como Villa Alta, Choapan, San Carlos Yautepec y el Istmo de Tehuantepec. No hubiese sido necesario crear el Distrito Rentístico Mixe si, en lo local, hubiesen existido las condiciones para imponer el control centralizado del Estado.

Los caciques Daniel Martínez y Luis Rodríguez ejercieron el poder político y económico por encima de las autoridades locales y de las leyes. Lo anterior no significa que antes de ellos no hubiese habido una subordinación entre autoridades locales y sus respectivos centros políticos o económicos, como las cabeceras distritales, los centros mercantiles y comerciales mestizos y zapotecos, como Yalalag o la ciudad de Oaxaca. El proceso de centralización política a partir de la creación del Distrito Mixe significó un doble proceso de descentramiento y recentramiento.

Si bien el poder caciquil no siempre se basó legalmente en el poder de las instituciones, encontramos que se desempeñaron constantemente en el terreno de lo legal y lo ilegal. Se apoyaron en una política de sobornos y corrupción cuando necesitaban negociar con funcionarios estatales. Ejercieron una política diplomática con discursos indigenistas cuando se trataba de

negociar con el gobierno federal, y aplicaron la violencia, el asesinato y el chantaje cuando había que ampliar o defender su poderío en el contexto local o regional. Sus estrategias identificaban con claridad cuál era el tratamiento político que correspondía a cada fuerza. Si bien ambos cacicazgos contaban con una fuerza armada que les proporcionaba cierta autonomía política, entendían bien que resultaba absurdo enfrentarse con el gobierno estatal o federal.

Uno de los elementos que caracterizó a Luis Rodríguez y Daniel Martínez como caciques fue que en ciertas ocasiones sirvieron a su comunidad como eficientes gestores ante los gobiernos federal y estatal; ése fue el nivel en que se legitimaron como caciques e intermediarios a los ojos de algunas comunidades que se vieron beneficiadas en algún grado con sus gestiones. Mantuvieron la región Mixe controlada dentro de los marcos de centralización política que exigía el Estado en esos momentos. Fueron monopolistas de las gestiones estatales, y cuando hubo riesgo de perder su exclusividad, se impusieron utilizando mecanismos de coerción, casi siempre violentos, o al menos con el esquema de la amenaza.

Además de monopolizar las gestiones, en el caso de Luis Rodríguez se apoyó en el Estado a través de sus órganos de gobierno, como en el Comité Regional Campesino Mixe (CRCM) de la CNC, el cual sirvió como instrumento para ponerse por encima de las autoridades municipales, alegando recibir instrucciones directas del gobernador o de altos funcionarios públicos, con lo que se convirtió en intermediario directo entre las autoridades municipales y el gobierno estatal y federal.

Cabe mencionar que, comúnmente, se encuentra en la memoria colectiva la idea de que un cacique es bueno o malo; sin embargo, la experiencia de la región Mixe es que ambos calificativos muestran una misma cara de la moneda. Por ejemplo, Luis Rodríguez no siempre tuvo la misma política frente a las comunidades mixes. Durante su ascenso como cacique en Zacatepec, tuvo su primer papel como misionero cultural y abogó como gestor, ante la Secretaría de Educación Pública, por la alfabetización y castellanización de los mixes. Todos los documentos que se refieren a Luis Rodríguez como un hombre "progresista" (Barahona, 1963) se basan, fundamentalmente, en este primer periodo de su poderío que abarca de 1929, año en que empieza como misionero cultural en la sierra, hasta 1936, cuando se enfrenta con Daniel Martínez e inicia su campaña

de asesinatos en su lucha contra las comunidades que se le opusieron y su rival de Ayutla.

La crisis mundial de 1929, contrario a lo que pudiera pensarse, significó para el caciquismo un terreno propicio para capitalizar su poder, política y económicamente. Sin embargo, Luis Rodríguez y Daniel Martínez no vivieron como hombres ricos, sus procedencias eran humildes y su forma de vida no era llena de lujos. La riqueza que obtenían de la sierra no se quedaba en sus manos; la mayor parte del valor extraído de la explotación de los mixes era transferido a los grandes centros políticos de Oaxaca, como Mitla y la propia capital. Existían mecanismos de intermediación caciquil que se extendían más allá del poder de Daniel Martínez y de Luis Rodríguez, al transferir buena parte de los excedentes que se producían en la sierra hacia acaparadores estatales mestizos y extranjeros.

La articulación de poderes entre los ámbitos regional, estatal y federal nos permitió observar el fenómeno caciquil en la Sierra Mixe como un proceso de negociación entre los centros, las localidades y las regiones. La dinámica de estas últimas influyó en las políticas centralistas y obligó a los gobiernos estatales o federales a realizar adaptaciones o reacomodos; tal fue el caso de la creación del Distrito Mixe. Luis Rodríguez fue el cacique que mejor adaptó su poder para crear contrapesos políticos, competir con sus enemigos locales o regionales y ganar la guerra a Daniel Martínez.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, M. (1959), "Zacatepec, mixe: El primer pueblo mixe", en S. Nahmad (coord.), *Fronteras étnicas. Análisis de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional versus proyecto étnico, el caso de los Ayuuk (mixes) de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- AGUIRRE T. y J. L. ÁVILA (1989), "La revolución cuesta abajo", en E. Semo (coord.), *México, un pueblo en la historia. Nueva burguesía 1938-1957*, t. 5, México, Alianza.
- BARAHONA, O. (1963), "Graves tensiones sociales en el Distrito Mixe, sierra de Oaxaca, que exigen la intervención urgente y eficaz de las autoridades federales y del estado de

- Oaxaca”, en S. Nahmad (coord.), *Fronteras étnicas. Análisis de dos sistemas de desarrollo: proyecto nacional versus proyecto étnico, el caso de los Ayuuk (mixes) de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- BRAUDEL, F. (1999), *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.
- (1994), *La dinámica del capitalismo*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- BUVE, R. (2003), “Caciquismo, un principio de ejercicio de poder durante varios siglos”, *Relaciones*, 24 (96), pp. 17-39.
- GIBSON, C. (1977), *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, 3ª ed., México, Siglo XXI.
- GILLY, A. (1998), “La Revolución mexicana”, en E. Semo (coord.), *México, un pueblo en la historia. Nueva burguesía 1938-1957*, t. 5, México, Alianza.
- GRACIDA, E. y E. FUJIGAKI (1989), “El triunfo del capitalismo”, en E. Semo (coord.), *México, un pueblo en la historia. Nueva burguesía 1938-1957*, t. 5, México, Alianza.
- HABER, S. (1992), *Industria y subdesarrollo: la industrialización de México, 1890-1940*, México, Alianza.
- HEWITT, C. (1988), *Imágenes del campo: la interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México/ Centro de Estudios Sociológicos.
- HOBBSBAWM, E. (1998), *Historia del siglo xx*, Buenos Aires, Crítica.
- ITURRIBARRÍA, J. F. (1955), *Oaxaca en la historia: de la época prehispánica a los tiempos actuales*, México, Stylo/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- LAVIADA, Í. (1978), *Los caciques de la sierra*, Jus, México.
- MALDONADO, S. (2003), “Poder regional en el Estado de México: entre “grandes hombres” y “pequeños caciques”, *Relaciones*, 24 (96), pp. 80-123.
- MEXUEIRO, A. (1985), “La Confederación de Partidos Socialistas de Oaxaca”, en V. R. Martínez, *La Revolución en Oaxaca 1900-1930*, México, Instituto de Administración Pública.
- MÜNCH, G. (1996), *Historia y cultura de los mixes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- PEÑA DE LA, S. (1989), “De la Revolución al nuevo Estado”, en E. Semo, *México, un pueblo en la historia: los frutos de la revolución (1921-1938)*, México, Alianza.

- RUIZ, F. J. (1986), *La revolución en Oaxaca, el movimiento de la soberanía (1915-1920)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RUBIN, W. J. (2003), "Descentrando el régimen: cultura y política regional en México", *Relaciones*, 24 (96), pp. 127-180.
- ZEMELMAN, H. (2003), *Horizontes de la razón. Dialéctica y apropiación del presente*, México, Colegio de México/Anthropos.

ESTRATEGIAS Y CAPITALES EN EL PROYECTO
AUTONÓMICO DE LA ORGANIZACIÓN SERVICIOS
DEL PUEBLO MIXE. DELIMITACIÓN DEL CAMPO
POLÍTICO DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN OAXACA

*Ivy Jacaranda Jasso Martínez**

RESUMEN

La producción y presencia de ciertos capitales (como redes de relaciones, conocimientos, alianzas, legitimidad) en la organización política Servicios del Pueblo Mixe, A. C., han contribuido a que su proyecto autonómico tenga más solidez y goce de la simpatía de otros agentes del campo político. Estos capitales conforman un conjunto de estrategias que han ayudado a que la organización obtenga otro tipo de recursos necesarios para negociar y mejorar su posición. Servicios del Pueblo Mixe, A. C., se ha convertido en piedra angular del movimiento indígena en la entidad; además, su apego a las comunidades y sus normatividades le proporcionan herramientas y conocimientos claves en las discusiones de autonomía en el ámbito nacional.

INTRODUCCIÓN

Las organizaciones indígenas se valen de diferentes instrumentos y estrategias en la lucha por el reconocimiento de sus derechos. En las últimas tres décadas la actuación de las organizaciones que conforman el movimiento indígena ha abierto espacios para la discusión de la problemática indígena. Como respuesta, el Estado mexicano ha tenido que negociar y atender sus demandas. A esto se suma un contexto internacional de

* Profesora-investigadora de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. Correo electrónico: <ivyja@yahoo.com>. Agradezco a los compañeros de Servicios del Pueblo Mixe su tiempo, disposición y participación. Sin ellos, esta investigación no hubiera sido posible.

relativa apertura a la discusión de las demandas y la exigencia en el reconocimiento de los derechos indígenas.

Los dos principales derechos por los que propugna el movimiento indígena, por lo menos el nacional, son territorio y autonomía. La primera mención de autonomía o autodeterminación indígena ocurrió en el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en Pátzcuaro, en 1975 (Mattiace, 2002). Pero fue a partir de discusiones internacionales y del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, 1994), cuando la autonomía empezó a registrarse con frecuencia en el discurso de los líderes indígenas. Máiz (2004) enuncia una segunda etapa en la etnificación (1996-1998), en la que la autonomía y la autodeterminación se convierten en las demandas centrales del movimiento indígena. En relación con las escalas de la autonomía, para el caso de América Latina se han definido diferentes vertientes en los movimientos indígenas. Éstas van desde las de tipo “comunalistas” hasta las “regionalistas”, entre las cuales se encuentran matices intermedios,¹ aunque estas dos posturas no llevan necesariamente a la confrontación, sino más bien a formas en las que ambas se complementan.

Tomando como referencia el contexto histórico-político de la lucha del movimiento indígena y discusiones como las de autonomía, se retoma la propuesta teórica de Pierre Bourdieu con el objetivo de identificar y analizar los recursos con los que cuenta una organización indígena mixte (que es parte del movimiento indígena) para luchar por el reconocimiento de sus derechos y la consecución de su proyecto.

Las fuentes utilizadas son desplegadas, la página de internet de la organización, charlas informales, observación participante y entrevistas a líderes e integrantes de la organización en estudio realizadas durante 2006. Las entrevistas aquí consideradas fueron realizadas a líderes y dirigentes de Servicios del Pueblo Mixte y a una autoridad de Quetzaltepec; también se retomaron algunas apreciaciones expresadas por otros integrantes en las charlas.

¹ Los comunalistas expresan que la comunidad local constituye el “espacio vital” y el sitio de la autonomía. Los regionalistas afirman que un nivel supra-comunitario de autonomía regional es un requerimiento de la existencia continua de las comunidades locales (Assies, 1999).

LA UTILIZACIÓN DE CAPITALES
EN LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS

La teoría de Pierre Bourdieu sobre campos y capitales nos provee de conceptos y líneas de análisis para develar el desarrollo y consecución de los objetivos de las organizaciones indígenas. Siguiendo a este autor, iniciamos con la identificación de capitales y campos. Un campo es:

Una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder [...] y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.) (Bourdieu y Wacquant, 1995:64).

En el interior del campo se registran contiendas por apropiarse de los recursos (capitales) que en él se valoran. En los campos hay productores y consumidores de los bienes o capitales que allí se producen. Los agentes ocupan determinadas posiciones de acuerdo con la posesión, reproducción y manejo de los capitales que tienen valor en ese campo.

Ingresar a un campo presupone la posesión de determinado capital, el cual es valorado en el campo y, a la vez, se constituye en él; es el factor eficiente en palabras de Bourdieu. Los agentes reconocen y legitiman ciertos capitales, a la vez que éstos les confieren poder. En el caso de los movimientos indígenas, el campo en el que se insertan las organizaciones e integrantes que lo conforman responde a la red de relaciones entre aquellos agentes que se disputan el derecho y legitimidad de nombrar, definir y utilizar la diferencia cultural, con sus consecuencias. En esta medida, la arena en la que los agentes sociales del movimiento negocian y luchan por el derecho a su diferencia es el campo político de los movimientos indígenas. Concretamente, el cambio en los principios de clasificación (principios de visión y división) es un acto político (Bourdieu, 2001) que se traduce en el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas dentro del Estado mexicano.

Los que participan de un campo comparten intereses, valores, representaciones, estrategias, habitus y prácticas. Esto

contribuye a reproducir el juego: los agentes producen la creencia en el valor de lo que está en juego (Bourdieu, 1984). Hay cuatro tipos de capital: económico, social, cultural y simbólico. El capital económico es el conjunto de recursos y bienes de que disponen las personas y se mide a través de los ingresos monetarios percibidos, la estructura de esos ingresos, el índice de consumo y calidad de éste, el lugar de vivienda, etc. (García, 2000). El capital social “es la suma de los recursos, actuales o potenciales, correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que éstos poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos, más o menos institucionalizados, esto es, la suma de los capitales y poderes que semejante red permite movilizar” (Bourdieu y Wacquant, 1995:82). El capital cultural se refiere al conjunto de factores eficientes de bienes, propiedades que permiten a sus poseedores ejercer un poder en un área específica de las prácticas culturales (García, 2000). El capital simbólico se asemeja a una valoración reconocida, como es el honor o el prestigio.

Estos capitales son “fundamento de poder o de la autoridad específica característica de un campo” (Bourdieu en Velasco, 2000:78), es decir, los agentes los reconocen y los legitiman, a la vez que les confieren poder. La producción de un capital en el campo político remite a la búsqueda de fines específicos (políticos, económicos, etc.). Bourdieu propone una utilización del capital de manera individual, lo que sería aplicable al caso de los líderes y representantes de las organizaciones; es la forma más observable de su uso. Sin embargo, el uso colectivo de los capitales —como organización— refleja la creación de estrategias que dan vida a la acción colectiva.

Desde esta perspectiva, líderes, representantes y facciones luchan entre sí por hacer prevalecer sus imágenes sobre las de otros integrantes de la organización, y presentarlas como las legítimas de ésta. Hay que agregar que otros agentes interfieren en la formación y selección de las propuestas y demandas que las organizaciones ofrecen; por ejemplo, las instituciones de gobierno con sus políticas, organizaciones no gubernamentales (ONG) con la otorgación de recursos, y otros. Esto se relaciona con el funcionamiento del campo, apunta Bourdieu (1984) al observar la aparición de un cuerpo de especialistas de éste y la huella de la historia del campo en la obra. En el caso de estudio, el cuerpo de especialistas serían las instituciones oficiales que dicen quién es indígena: antes Instituto Nacional

Indigenista (INI), ahora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y los antropólogos; y la historia del campo se ve reflejada en las políticas indigenistas y las diferentes respuestas (en forma de resistencia) a éstas.

La distribución de los capitales entre las organizaciones que conforman el movimiento también marca diferencias. La desigual posesión de capitales ocasiona la formación de facciones y hasta fragmentaciones en el movimiento indígena (y las organizaciones). La posición que las organizaciones indígenas asumen en el campo político depende de capitales como alianzas, la capacidad negociadora, el prestigio, un proyecto y su claridad, sus logros, relaciones entre organizaciones, acceso a información clave, formación profesional y red de relaciones, entre otros.

Es necesario definir lo que está en juego, aquello en torno a lo cual los agentes se posicionan y disputan su posesión. El reconocimiento del control de las poblaciones indígenas sobre su territorio es lo que mantiene y provoca la disputa en el campo. Las implicaciones de este reconocimiento (en forma de autonomía, libre determinación y el reconocimiento de “pueblos”) hacen que agentes como los partidos políticos, los empresarios y organismos internacionales se interesen y traten de posicionarse y ganar capitales que les permitan participar e influir en la disputa. También se pelean otros capitales y los agentes tratan de apropiarse de aquellos que más tarde puedan traducir en otros o serles útiles en otros campos.

Entre los agentes que intervienen en el campo hay diferentes relaciones: de solidaridad, reciprocidad, amistad, enfrentamiento, competencia, subordinación, poder, etc. Y pueden utilizar ciertas relaciones en determinados momentos o priorizar unas sobre otras. También hacen alianzas con agentes que poseen más y mejor valorados capitales. Aunque los agentes que participan de un campo parezcan nítidos, muchas veces utilizan otra apariencia o tratan de disimular una posición, ya que la consecución de intereses específicos o el reconocimiento de su posición puede verse afectada si sus prácticas se hacen visibles. Además, la producción, consumo, posesión y manejo de capitales es variable. Se puede poseer o participar de la producción de cierto capital en un momento dado y después perderlo o ganar otros.

Las posiciones también cambian; en este caso, un agente puede estar en la posición de dominado, pero a través de ciertos

CUADRO 1
EL CAMPO POLÍTICO DE LOS MOVIMIENTOS
SOCIALES EN OAXACA

<i>Agentes</i>	<i>Capitales</i>				<i>Posiciones</i>		
	E	S	C	B	D	C	M
Ser (y sus bases)		•	•	•			•
Otras oms (Unosjo/Ucizoni/ UCIRI)		•	•	•			•
PRD/PRI /PAN	•	•			•		
Gobernador del estado	•	•		•	•		
Comunidades indígenas		•	•				•
Semarnap/ Sedesol/ CDI-Fondos regionales	•	•	•		•		
Líderes indígenas y especialistas en la cultura mixe		•	•	•		•	
Antropólogos, académicos y estudiantes (Centro de Estudios Ayuuk/ INAH/CDI)		•	•	•		•	
Párrocos progresistas y CEB		•	•	•		•	
Empresarios agrícolas (café)	•	•			•		
Fundaciones internacionales	•	•	•		•		
Caciques regionales	•	•			•		

(E= capital económico; S= capital social; C= capital cultural; B= capital simbólico; D= dominantes; C= críticos; M=dominados.)

capitales llegar a cuestionar la disposición y el monopolio en la distribución de aquéllos (algunos líderes indígenas). También recurren a elementos contenidos en el *habitus*² que les permiten rebelarse ante su posición de dominados y percibir oportunidades políticas que hagan posible su lucha. Tampoco es fácil distinguir o definir claramente las posiciones de agentes que fun-

² El *habitus* es “un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado hacia funciones prácticas” (Bourdieu y Wacquant, 1995:83).

cionan como grupo de presión y cuya intervención responde a una crítica de la disposición de fuerzas y que apoyan la lucha de las poblaciones indígenas. Nombro como críticos a aquellos agentes que cuestionan la disposición de los capitales y las posiciones, y pueden funcionar como intermediarios, pero están más próximos a las posición de dominados.

CARACTERÍSTICAS DE SERVICIOS DEL PUEBLO MIXE, A. C.

Los antecedentes de Servicios del Pueblo Mixe, A. C. (en adelante Ser) se remontan a la década de 1980, cuando se creó en la región mixe el Comité de Defensa de Recursos Naturales de la Zona Mixe (en adelante Codremi) con el fin de defender los recursos naturales de las comunidades. Otro aspecto que influyó para que las comunidades se unieran en un frente de lucha fue su oposición a los caciques y los abusos de parte de éstos desde los años treinta. Con el fin de formar una agrupación más consolidada que promoviera una organización de las comunidades, en 1984 surgió la Asamblea de Autoridades Mixes (en adelante Asam), aunque apareció en la vida pública en 1985. Las autoridades tuvieron la necesidad de dotarse de un órgano interno “operacional, capaz de realizar distintos trámites y desempeñarse en la comunidad para llevar adelante las acciones comenzadas; informar, capacitar a los comuneros, y aumentar las relaciones con las instituciones y organismos presentes en México y en otras partes” (Ser, 2006). Con estos antecedentes, el 6 de febrero de 1988 se creó Servicios del Pueblo Mixe, *ayuuk käjpn mēētū unēn*, como un órgano de servicio a la Asam.

Esta organización es conocida en casi toda la región, pero asesora legalmente (a través de sus autoridades) a 13 comunidades mixes. Aunque también ha apoyado en problemas de carácter individual a algunos comuneros. El apoyo legal de Ser abarca a los pueblos zapoteco, mixteco, chinanteco, huave y mazateco.

Ser se sustenta en las organizaciones de base de comunidades: organizaciones locales y 29 grupos de trabajo con una cobertura en 17 comunidades (Ser, 2004a). Trabaja a través de departamentos: *a)* Departamento Jurídico, *b)* Departamento Económico y Promoción Social, *c)* Departamento de Cultura y Educación, *d)* Departamento de Asuntos Políticos y Vincula-

ción Política, e) Departamento de Administración y Proyectos (Ser, 2004b). Además, tiene dos áreas: 1) Mujeres, y 2) Comunicación y difusión. En Ser también hay becarios, estudiantes del nivel superior que desean colaborar en el trabajo que realiza la agrupación y adquirir experiencia. Generalmente vienen de las comunidades indígenas y, al finalizar su periodo, regresan para servir las.

Los grupos de trabajo y organizaciones locales son las figuras que aglutinan a las bases de la organización. Los grupos de trabajo implementan proyectos productivos gestionados por Ser y, comúnmente, son integrantes de la Asamblea de Productores Mixes (Asaprom), instancia organizativa que reúne a grupos de productores desde 1995. Esta instancia surgió como parte de la organización para realizar los trabajos de “producción y comercialización, sin dejar de lado la toma de decisiones en las comunidades” (Ser, 2005:245), y tiene una directiva propia. Las organizaciones locales son grupos de las comunidades interesadas en capacitarse y participar en la lucha política por medio de talleres y la asesoría de la organización, y mantienen contacto directo.

Ser tiene diferentes líneas de acción: una dinámica ecológica que rescata el respeto por las diferentes formas de vida a través de la educación ambiental; la construcción de un alfabeto mixe que posibilite la escrito-lectura de la lengua mixe y la modificación de los esquemas educativos actuales; la formación especializada de maestros y profesionistas mixes a fin de que esto tenga un efecto multiplicativo en los centros de trabajo y ámbitos de acción de cada uno de los formadores; asesoría a autoridades y ayuda a la gestión y resolución de conflictos (agrarios especialmente); el trabajo con las mujeres mediante la implementación de proyectos específicos de salud, alimentación, capacitación y talleres sobre derechos de las mujeres (Ser, 2006).

Todo este trabajo organizativo se ha cimentado en reuniones y capacitaciones comunitarias a cargo de personal técnico de Ser o contratado por esta organización y con recursos de instancias nacionales e internacionales. También se ha trabajado para socializar entre los jóvenes y niños la lectoescritura del mixe. Esto último se ha logrado a través de talleres de capacitación y seminarios que denominan Semanas de Vida y Lengua Mixes (retomada desde 1994) (Ser, 2004b).

Desde su constitución, Ser se fijó como objetivo principal promover “la unidad del pueblo mixe como una estrategia para

lograr el desarrollo integral autónomo en el marco de nuestra cultura y con respeto a la naturaleza” (Ser, 2004a). Este objetivo viene desde Codremi y Asam, lo que indica que Ser se ha fortalecido con una experiencia histórica. Enuncia como objetivos específicos los siguientes:

- a) Apoyar en la satisfacción de las aspiraciones humanas, culturales, económicas y políticas del pueblo mixe.
- b) Promover la unidad del pueblo mixe como requisito para un desarrollo integral.
- c) Promover la vigencia irrestricta de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y de las leyes que otorguen el ejercicio pleno de los derechos de las comunidades sobre sus recursos naturales, humanos y culturales.
- d) Prestar asesoría a las instituciones oficiales y privadas en trabajos relacionados con las comunidades.
- e) Promover en las comunidades espacios y programas de salud, cultura y educación, y apoyo técnico para la producción que redunden en el mejoramiento del nivel de vida del pueblo mixe, previa investigación y capacitación.
- f) Pugnar por que los programas del gobierno estatal y federal sean optimizados y aprovechados realmente por las comunidades.
- g) Promover entre los pueblos mixes la vida democrática dentro del Estado de derecho garantizado por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y demás leyes.
- h) En general, la celebración de toda clase de convenios y contratos que directamente se relacionen, deriven o sean consecuencia o convenientes para los objetivos indicados (Ser, 2004b).

Ser ha traducido su objetivo principal en acciones encaminadas hacia ese fin. También ha mostrado adecuaciones a las circunstancias y a la realidad actual: complementan el llamado a la unidad y defensa mixe con el fortalecimiento del movimiento indígena y la defensa de los pueblos indígenas en el país.

Las autoridades y los jóvenes están adquiriendo mayor preparación y desarrollan capacidades con ayuda de Ser. En este sentido, la capacitación es vista como una solución a largo plazo, lo que propiciará, posiblemente, la desaparición de la asociación (Aguilar en Hernández, 2001:181-182). Consideran

la educación como elemento decisivo en la formación del ser humano que reflexiona sobre su realidad: “a lo que apostamos es a que la gente reflexione sobre su realidad y que desde ahí reaccione, y para eso es el tipo de educación que nosotros estamos promoviendo” (entrevista a A. R., 2006).

La asesoría de autoridades y grupos locales en la resolución de conflictos es, quizá, la línea más saturada. Ser mantiene una interlocución con instituciones gubernamentales para canalizar, de manera rápida, los asuntos de las comunidades y organizaciones (Ser, 2004b). Los conflictos agrarios, ya sea entre comunidades mixes o entre mixes y no mixes, son de lo más común. Algunos casos han logrado solucionarse por la vía de la conciliación, aunque se siguen litigando cientos de hectáreas entre vecinos.

Ser ha priorizado la capacitación y la reflexión desde las comunidades. Uno de los espacios creados para discutir y compartir experiencias acerca de los asuntos que provocan conflictos y para proponer soluciones que coadyuven a la armonía de las comunidades y de la región es la Asamblea de Ciudadanos Mixes por la Autonomía (Ser, 2004b). Entre las acciones de mayor relevancia de la Asam está la de impulsar, a partir de 1987, una instancia de capacitación jurídica denominada Academia de Derechos Indios, que ha continuado capacitando a comuneros de diferentes lugares, pero ahora con el nombre de Academia de Derechos Indígenas de la Asamblea Mixe (Adiasam) (Ser, 2006).

Ser participa en las discusiones sobre la lucha indígena en foros nacionales, independientes, auspiciados por el gobierno, y ha combatido, desde una posición pacífica, al lado del EZLN. Organizó, junto con otras instancias, el primer y segundo Simposio Indolatinoamericano (1995); participó en el taller Las tierras comunales y el artículo 27 constitucional (1992); asistió al I Foro de diálogo y reflexión de pueblos indígenas en México (1994); planeó en Oaxaca la consulta por el reconocimiento constitucional de los derechos indígenas (1999)³ y los Foros de Realidad indígena, campesina y negra; intervino en el Foro Nacional Indígena convocado por el EZLN en el marco de los

³ En dicha consulta se emitieron, aproximadamente, 300 000 votos que aprobaban la necesidad de una reforma constitucional en los términos acordados en San Andrés; y en el territorio mixe realizaron la consulta en todos los municipios y se obtuvieron unos 10 000 votos favorables a dicha iniciativa (Ser, 2006).

Diálogos de San Andrés sobre el tema de derecho y cultura indígena (1994); participó en la creación del Congreso Nacional Indígena convocado por el EZLN (1996), y año con año asiste a las reuniones de éste, entre otros actos. También presentó propuestas de reforma al Congreso local para lograr cambios en la defensa de los derechos indígenas.

Hay que señalar que Ser tiene vinculación internacional, y uno de sus integrantes, Adelfo Regino, participó como asesor del EZLN y formó parte de la Caravana de 2001. Representó a México en el Conclave Indígena en la Organización de Estados Americanos, lo que ha aumentado el prestigio de Ser, pero con el riesgo de que este integrante sólo se mueva en círculos internacionales y se despegue de las experiencias comunitarias. Igualmente, puede ocurrir que se centralicen decisiones y posiciones en pocas personas o que se trate de manipularlos para seguir ciertas líneas políticas.

Como se aprecia, Ser es una organización bien constituida que ha sabido allegarse recursos y cuyo principal fin es conquistar el respeto hacia los pueblos indígenas por la vía legal (mediante procesos, reformas, leyes, conferencias ante actores gubernamentales) y mediante la práctica (capacitación, experiencias, resolución de conflictos, reflexión en las comunidades). Además, tiene reconocimiento en las instituciones de gobierno por su larga experiencia y se ha ganado cierto prestigio debido a la continuidad en sus proyectos.

La principal demanda de Ser se refiere al reconocimiento y consolidación de su autonomía. A mediados de la década de 1990, esta organización concretó un proyecto de unidad para el pueblo mixe y reconoció en la autonomía comunal la fuerza y dirección para pensar su futuro. En gran parte de las comunidades indígenas, la elección de sus autoridades se realiza, desde hace muchos años, por medio del sistema de asamblea comunitaria y mantiene sus sistemas normativos y, por lo tanto, cierta autonomía. De allí que proclamen el reconocimiento de ésta, pues consideran que la autonomía ya se vive en los hechos: "No estamos trabajando para que haya autonomía, la autonomía ya existe. Entonces, ¿cómo seguir fomentando y fortaleciendo para que esa autonomía continúe?" (entrevista a S. R., 2006).

Algunas otras comunidades indígenas han recibido mayor influencia de la sociedad no indígena y eligen a sus autoridades por el sistema de partidos políticos, por lo que también Ser plantea la reconstitución de este sistema: "Encontramos en las

comunidades una voluntad, tácita o expresa, de restaurar y desarrollar nuestras instituciones, poniendo en práctica los derechos fundamentales cuyo reconocimiento constitucional se ha negado” (Ser, 2005: 283).

Ciertamente, las capacidades del gobierno comunal se han conservado en gran parte del territorio indígena en Oaxaca, pero el acceso a recursos y la gestión de apoyos se ha transformado. La forma anterior en que se conseguían (mediante un acuerdo tácito con el gobierno priista) ha cambiado; ahora la injerencia de los programas asistencialistas, sin la anuencia y vigilancia de las autoridades, plantea retos para la conservación de los sistemas de reciprocidad y ayuda (por ejemplo el tequio), y aumenta la influencia de actores externos en la resolución de conflictos, además de la división creada por los partidos políticos.

La postura de Ser en relación con la autonomía va ligada a la comunalidad. Esta última se asocia a un territorio comunal, poder comunal, trabajo comunal y fiesta (Maldonado, 2004). A diferencia de la postura de la ANIPA (Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía), Ser afirma que la autonomía debe iniciarse desde abajo, desde las comunidades y sus propios sistemas. Pero no rechazan la autonomía municipal y regional.

Ser propone un marco de autonomía nacional que, a su vez, requiere de una reorganización de la sociedad y el Estado:

Para nosotros la autonomía es una vivencia cotidiana que está sujeta a una serie de circunstancias, a una serie de situaciones [...] la autonomía nosotros la entendemos como un proceso largo, complejo, difícil, en el que la propia comunidad, en el que el propio pueblo tiene que ir apropiándose de la toma de decisiones, de la incursión de esas decisiones y conscientes de nuestra historia, de nuestras raíces, pero en un marco de cooperación y solidaridad, con otros esfuerzos similares, no sólo en México, sino también en el mundo, y no sólo en el ámbito de los pueblos indígenas, sino también en el ámbito de la sociedad civil entera (entrevista a A. R., 2006).

Ser defiende la autonomía comunal, pero el proyecto de unificación del pueblo mixe apunta más hacia una autonomía regional, incluso la Asam es la prueba de una figura asociativa que abarca toda la región mixe y representaría el órgano facultado para ejercer este último tipo de autonomía. A esto se suma que la demanda de autonomía se mantiene a pesar de que en

Oaxaca se tiene la ley más avanzada en materia indígena, aunque, en la actualidad, se están registrando vacíos y fallas en esta legislación que han implicado nuevos problemas para las comunidades indígenas en la entidad.

CAPITALES DE SERVICIOS DEL PUEBLO MIXE

Los agentes sociales seleccionan prácticas, discursos y rasgos culturales para identificarse y diferenciarse. Son los portadores y a la vez transformadores de capitales. Las organizaciones del movimiento exigen, en el campo político, su participación en las instancias que definen la distribución de capitales e intentan mantenerse como agentes políticos con la reproducción de éstos. La lucha por el reconocimiento y los derechos de los pueblos indígenas es su principal bandera. Su enfrentamiento no se limita al Estado ni al campo político, sino que es en éste y con tal agente con quien mejor se evidencian las disputas. A continuación presento los capitales con los que cuenta Ser en el campo político de los movimientos indígenas.

Capitales económicos

Ser tiene sus oficinas en la ciudad de Oaxaca, en la Casa Mixe que sirve para que autoridades y representantes se hospeden cuando acuden a la ciudad para hacer alguna diligencia, solicitar asesoría o asistir a audiencias o actos oficiales. Esta casa se construyó con la cooperación de las comunidades y sirve como espacio de encuentro entre autoridades de diferentes municipios y asesores de Ser.

Desde su inicio, Ser ha acudido a organizaciones y agencias internacionales para cubrir el sueldo de sus trabajadores, todos ellos indígenas (mixes y zapotecos). Desde 1996 han recibido recursos internacionales de Novib,⁴ las embajadas de España y Alemania; también han solicitado recursos a Oxford Committee for Famine Relief (Oxfam), United Nations Development Fund for Women (Unifem), Misereor, Asociación Profesional de la PYME de la Provincia de Cádiz (Profeca), Fundación Interamericana de EU (IAF), y otros. Esto les ha dado un margen de

⁴ Nederlandse Organisatie Voor Internationale Ontwikkelingssamenwerking (Organizaciones Holandesas para la Cooperación Internacional al Desarrollo).

libertad para actuar, pues no hay una línea política determinada (entrevista a H. A., 2006).

Para la implementación de los proyectos, Ser ha acudido a instituciones estatales [Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y CDI] y ha recibido apoyo de otras organizaciones: Centro Nacional de Apoyo a Misiones Indígenas (Cenami), Coordinadora Estatal de Productores de Café del Estado de Oaxaca (CEPCO) (Ser, 2005). Estos recursos los solicitan por medio de proyectos o para la realización de encuentros, foros o talleres. A pesar de que conseguir los recursos necesarios para mantener las instalaciones y pagar al personal que labora en la organización es un reto constante, la permanencia de la organización demuestra que han logrado sortear estas dificultades.

Disponen o facilitan recursos materiales y económicos para la implementación de proyectos que gestionan ante diferentes instancias. Los proyectos se conforman con la anuencia de las comunidades, aunque su ejecución se ha visto amenazada por las formas de otorgar recursos de los programas asistenciales promovidos por el gobierno mexicano. Contar con recursos financieros permite que Ser asesore gratuitamente a las autoridades y comunidades que lo solicitan. Además, estos recursos, junto con la preparación y capacitación de sus integrantes, han permitido que la organización tenga acceso a otros espacios de reflexión y discusión, desde congresos y encuentros hasta espacios y páginas en internet.

Capitales culturales

Entre los principales capitales culturales que posee Ser se encuentra la educación o preparación profesional de sus integrantes. Los dirigentes y líderes tienen una carrera profesional, algunos son abogados, maestros, contadores o estudiantes de nivel profesional, y una parte considerable de estos últimos acuden a brindar su servicio. Su experiencia aumenta con la resolución de problemas en las comunidades, y los conocimientos que poseen son vitales para que la organización se mantenga activa y al tanto de discusiones en diferentes ámbitos. A esta preparación se suma la capacidad que tienen sus integrantes en el manejo del castellano, ya que además de hablar su lengua materna, especialmente el mixe o *ayuuuk*, logran comunicarse en igualdad de condiciones en un idioma que no es el suyo (castellano).

La presentación de su idioma, no sólo como distintivo, sino como capital cultural para allegarse otros recursos también se registra en Ser. Uno de los dirigentes afirmó: “Nosotros nos autonombramos la gente *ayuuk* y tenemos una lengua común, aunque con variaciones dialectales” (entrevista a A. R., 2006). En la actualidad se conservan los nombres de las comunidades en idioma *ayuuk* —paralelamente a la denominación náhuatl— y son usados por sus pobladores. Esto se relaciona con que en el idioma se encuentran la mayoría de los conocimientos y la cosmovisión. La lealtad hacia su idioma es reforzada por esta organización a través de actividades de lectoescritura y la formación de un alfabeto.

Ser ha conformado un acervo de conocimientos (escritos y orales) acerca de los derechos indígenas, la autonomía, los sistemas normativos y la libre determinación de los pueblos indígenas. La discusión de la autonomía o los derechos indígenas que constantemente elaboran da muestra de su capacidad para disertar sobre conceptos y proyectos de vida que consideran más acordes a sus necesidades y formas de vida. La construcción de este acervo incrementa su capacidad de negociación y eleva su nivel de reflexión acerca de los retos que se le presentan. Hay que resaltar la capacidad que han logrado para insertarse en redes del medio académico. Han gozado del agrado y apoyo de investigadores y académicos que no han dudado en apoyarlos y contribuir desde su medio en la lucha indígena.

Su visión de los medios para lograr los cambios que se proponen mantiene la capacitación y la reflexión como estrategias útiles. Esto también garantiza la formación de cuadros que continúen con el objetivo de servir y fortalecer los modos comunitarios. Las comunidades base de la organización participan en una doble actividad: reciben capacitación y asesoría de Ser y, al mismo tiempo, proponen y lanzan posibles respuestas y soluciones a los problemas que los aquejan. Ser recoge estas alternativas y las sistematiza con el fin de desarrollarlas como un proyecto integral: “Demostrar con los hechos y no sólo con las palabras que es posible el gobierno comunitario, que es posible un gobierno que concilie” (entrevista a A. R., 2006).

Otro capital cultural de Ser es la utilización de símbolos y la historia del pueblo mixe para presentar y avalar sus demandas. La organización utiliza como efigie para representarse al rey Cong Hoy, principal símbolo de los mixes. Este guerrero simbo-

liza la negación de la conquista y la lucha de esta población por mantenerse libre de sometimiento. Como su historia lo recuerda, este héroe mítico regresará algún día a liberar a su pueblo.

De forma similar, la historia de despojo y ocupación de las tierras comunales mixas ha sido un detonante en la lucha de esta población, a lo que se suma la histórica batalla que han desarrollado contra los caciquismos.

Uno de los capitales culturales al que recurre Ser con mayor frecuencia es la concepción de organización política. El respeto que tienen de su sistema de “usos y costumbres” y la valoración de la comunidad y su asamblea como máximo espacio de decisión permean por completo su proyecto y funcionamiento. Ser ha tratado de funcionar como una comunidad, y realiza cada año una asamblea general donde se invita a todas las autoridades y se discuten problemas y proyectos (entrevista a H. A., 2006). Esto se relaciona con el respeto que muestran sus integrantes a los cargos que desempeñan en la vida de sus comunidades y las decisiones que se toman en las asambleas:

El papel de autoridad, incluso hacia nosotros, de nuestras autoridades municipales y comunitarias legítimamente electas, eso nosotros lo reconocemos y lo respetamos, y creo que eso ha sido garantía de que el trabajo de Servicios del Pueblo Mixe no sólo tenga un respaldo de parte de muchas autoridades comunitarias y municipales mixas, sino que incluso tengan respaldo en muchos de ellos (entrevista a A. R., 2006).

Este respeto hacia la organización comunitaria se remonta a los inicios de Ser, cuando estaba por definirse el tipo de figura que funcionaría para apoyar y asesorar a las autoridades:

Porque la idea de Floriberto y de otros al inicio era: “No a las organizaciones”, o sea, tienen que ser las propias autoridades las que se representen y no tiene uno por qué representar o decir: “Yo voy a ser representante”. Por eso esta idea de las asambleas de autoridades, y es que hubo mucha resistencia en ser organización civil o asociación civil, hubo mucha resistencia para que se llegara a ser eso (entrevista a S. R., 2006).

El sistema de autoridades y cargos ha sufrido algunas alteraciones. Además de recibir salario, la intromisión de los partidos políticos ha provocado que sus militantes (vía la oferta

de recursos) motiven el voto por tal o cual individuo. También el grupo de jóvenes —a partir de los flujos de información, la formación profesional y la migración— se ha vuelto más activo en las asambleas al hacer propuestas novedosas y expresar sus opiniones. Incluso las funciones de la asamblea se han transformado en algunas comunidades: de ser el máximo órgano decisorio, pasa a ser una reunión en la que el presidente informa a la ciudadanía (Kraemer, 2003:170). Estos cambios también han implicado retos y ajustes que la organización ha tenido que realizar junto con sus comunidades. Hay que mencionar que se registran críticas a la labor de Ser entre grupos de militantes priistas.

Capitales sociales

Uno de los capitales sociales que ha ayudado a dar a conocer el trabajo de Ser es el conjunto de redes que ha formado, ya se trate de redes de apoyo y confianza o de lucha y confrontación. Se identifican dos tipos: las que se forman dentro de la organización, entre los integrantes, los líderes, las bases, los grupos; y las que la organización forma con otras organizaciones. Las redes sirven para movilizar recursos e información.

En el interior de Ser las redes surgen a partir del compromiso y la confianza. Las comunidades y sus autoridades acuden a Ser para solicitar ayuda en la resolución de algún conflicto. Uno de sus socios argumenta que una vez resuelto el apuro por el cual acudieron las autoridades a la organización, o cuando los grupos de productores desarrollan las capacidades para conducirse por sí mismos, dejan de recurrir a ella, pero queda el referente de dónde acudir cuando tengan que enfrentarse a otro conflicto y mantienen el contacto (entrevista a H. A., 2006). La organización promueve el intercambio de experiencias y la creación de redes de apoyo entre comunidades, grupos y municipios. Por ejemplo, desarrolla proyectos para los productores (cafetaleros) de diferentes municipios e imparte cursos de capacitación.

La formación de frentes comunes con otras organizaciones regionales ha sido uno de sus puntos fuertes. El llamado a la unidad de los pueblos indígenas en Oaxaca es una experiencia que les ha dejado buenos resultados: “En abril de 1994 empezamos a organizar una serie de Foros Regionales a nivel de los pueblos mixe, zapoteco y chinantecos de la Sierra-norte para

discutir no la reglamentación al artículo 4º, sino la necesidad de una profunda reforma constitucional que en forma integral reconociera los derechos indígenas” (Ser, 2006).

En esta línea, la participación activa de Ser en la consolidación estatal y nacional del movimiento indígena se ha dado a través del desarrollo de sus propuestas y con la organización de actividades y talleres en diferentes ámbitos; por ejemplo, el Simposio Indolatinoamericano, al cual acudieron indígenas de varios países de Latinoamérica y que tuvo como resultado una declaración que reivindica los derechos fundamentales de los pueblos.⁵ Así, el interés por fijar una postura nacional en la problemática indígena proviene de la necesidad de conformar una plataforma internacional en la que organizaciones como Ser (que se han movido e interactuado en ámbitos internacionales) vislumbran los efectos que propician en las reglamentaciones nacionales.

A partir del quinto centenario de la llegada de los españoles a estas tierras, las relaciones de Ser crecieron. Creó alianzas con un sector del magisterio progresista, con instituciones educativas, instituciones oficiales, con algunos estudiantes interesados en su trabajo y con algunos miembros de la iglesia católica (Hernández, 2001). Las alianzas con esta última se dieron específicamente con el sector que simpatizaba con la teología de la liberación, que apoyaba la revitalización de la cultura mixe y la defensa de los derechos humanos (Hernández, 2001).

La alianza y apoyo más conocido de Ser es con el EZLN. Momentos después de la insurgencia de este último (1994), Ser respaldó públicamente sus causas, pero señaló que no compartía el camino escogido, ya que la lucha por la autonomía y liberación de los pueblos tiene que darse mediante vías de carácter pacífico. Al igual que la mayor parte de la sociedad civil nacional e internacional, hizo un llamado a la paz (Ser, 2006) y fue invitado como asesor del EZLN. Algunas de sus propuestas fueron incorporadas (con previa discusión) en la fase resolutive de los Diálogos de San Andrés (Ser, 2006). En el ámbito nacional trabajó para fundar el Congreso Nacional Indígena

⁵ Los derechos a los que hicieron referencia en esta declaración son: el derecho a ser reconocidos como pueblos; el derecho a la libre determinación y la autonomía; el derecho al territorio; el derecho al crecimiento y florecimiento de su cultura, y el derecho al respeto de sus sistemas normativos (Ser, 2006).

(CNI) en 1996. En la visita que realizó el subcomandante Marcos a la entidad, en 2006, Ser y otras organizaciones (que ya se conocían anteriormente y habían hecho actividades juntas) se coordinaron para recibirlo. Con esto reafirmaron las redes de apoyo y renovaron la discusión del movimiento indígena.

Otro de los capitales sociales identificado se refiere a las alianzas. A decir de uno de sus dirigentes, han sido coyunturales y dependen de la temática y los problemas que tengan que tratar en el ámbito estatal, nacional e internacional (entrevista a A. R., 2006). Hernández (2001) enuncia que Ser tiene tres tipos de alianzas: una, en la que mantiene una relación de confianza [con Unión de Organizaciones de la Sierra de Juárez Oaxaca (UNOSJO); Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI); CEPCO; Centro Diocesano de Pastoral Indígena de Oaxaca (Cedipio)]; otra, en que la relación se da en forma esporádica [Centro de Apoyo al Movimiento Popular de Oaxaca (CAMPO); Foro de Organismos Civiles de Oaxaca (FOCO); Educa], y otra con aquellos con quienes mantiene una relación menos estrecha [Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo, (COCEI); Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI); Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca (OIDHO); sección XXII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, (SNTE)] (Hernández, 2001).⁶ Como se advierte, Ser tiene coincidencias con ciertas organizaciones y, a partir de eso, forma una red que comparte causas y estrategias de lucha. Por ejemplo, la red que se formó para la discusión y negociación de la ley indígena en Oaxaca funcionó como un frente común que logró avances considerables en el reconocimiento de los pueblos indios en la entidad: “Creo que ya existe una red, que está dispersa, pero ya existe, y que para ciertas cuestiones son afines y estamos en el mismo rollo” (entrevista a S. R., 2006). En cambio, en demandas más específicas y que involucran sólo a ciertos sectores, por ejemplo a las mujeres o migrantes, el frente de lucha no es tan amplio.

Esta organización también mantiene relaciones con instituciones educativas, como la Universidad Nacional Autónoma de México, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Estos vínculos han implicado un crecimiento en la

⁶ La clasificación a la que se refiere Hernández (2001) es producto de una entrevista con integrantes de Ser.

formación de la directiva de Ser, y además han ayudado a sistematizar su experiencia en documentos y textos.

Las relaciones que Ser tiene con instancias de gobierno y partidos políticos son de respeto y no son consideradas como alianzas. Su nexa con el gobierno y con instancias del Estado también le ha permitido influir en procesos regionales que han significado avances para el movimiento indígena en la entidad, como las reformas y la Ley Indígena de 1998. Durante esa etapa, las organizaciones, grupos y líderes del movimiento crearon espacios de discusión y formaron frentes capaces de proponer y negociar el cambio. Con los partidos políticos no ha formado ninguna alianza, en Ser son muy claros en que si se desea militar en algún partido, la organización no es espacio para ello, con lo cual mantiene su independencia: “Si quieres un puesto y quieres estar en un partido no te vamos a limitar, pero te vas de Ser; si vas a ocupar un cargo, deslíndate; esas cosas no se llevan” (entrevista a H. A., 2006).

Las estrategias de lucha de Ser, como otro capital social, se enfocan en el diálogo y la presión internacional:

Nosotros privilegiamos el instrumento de la política para hacer las transformaciones que requiere nuestro pueblo. Esto no significa que no hayamos recurrido en el pasado (en algún momento) o no podamos recurrir a otras formas de presión cuando sean necesarias, porque lo hemos hecho sólo en casos extremos y limitándonos fundamentalmente a acciones de resistencia pacífica (entrevista a A. R., 2006).

Sus vínculos y redes sociales han servido de apoyo e impulso en sus negociaciones. Además, la utilización de medios impresos y electrónicos contribuye al desarrollo y consecución de su proyecto. La organización no recurre a movilizaciones masivas, aunque esto no implica que no mantenga las redes de relaciones necesarias para ejercer presión. Se ha formado un legado de la lucha por medio de la defensa a partir del sistema legal y la resistencia pacífica.

Capitales simbólicos

Los capitales simbólicos con los que cuenta Ser son legitimidad, prestigio y representatividad. La organización necesita

mantenerlos para que conserve la confianza de las comunidades, negocie y obtenga apoyos de instancias de gobierno y ONG, exponga sus propuestas en espacios internacionales y logre así presionar a las instancias que tienen influencia, en el ámbito cotidiano, en las comunidades.

Los pobladores indígenas expresan cierta confianza y confieren capacidades a la organización cuando ésta ayuda a resolver problemas y realiza actividades para el beneficio de las comunidades. Entre las principales necesidades que los pobladores mixes externaron, en la comunidad de Santa Cruz Condoy y Quetzaltepec, se refieren principalmente a la preocupación por solucionar los conflictos agrarios; enseguida, a la obtención de apoyos para la producción, la dotación de servicios básicos y el manejo de recursos propios. Estas necesidades son cubiertas parcialmente, ya que las demandas son numerosas y Ser no cuenta con personal suficiente. Esto sugiere que las relaciones con instancias de gobierno han contribuido a cubrir ciertas carencias.

En este sentido, la confianza puede verse envuelta en un juego en que los recursos económicos y materiales la deciden, aunque la presentación de un proyecto de unidad del pueblo mixe y la ayuda proporcionada para la solución de conflictos han motivado que se reflexione acerca de la preparación y el aprendizaje como alternativas de cambio. Un integrante de Ser comenta: "Hemos visto logros y hemos visto el apoyo de ellos en las cuestiones jurídicas, en las cuestiones administrativas, gestiones" (entrevista a G. R., 2006). Estas solicitudes son comunes y reflejan el crecimiento en el prestigio de su trabajo.

La confianza de las autoridades municipales y comunales en Ser creció después de la promoción que realizó de los Acuerdos de San Andrés (mediados de la década de 1990) (Ser, 2006). Esta actividad contribuyó a que se difundiera su postura y proyecto como parte del movimiento indígena. Además, la relación estrecha que tiene con el EZLN le ha valido el reconocimiento como una de las organizaciones más comprometidas con la lucha por sus derechos. Desde esta visión, Ser es actualmente una de las organizaciones más conocidas de Oaxaca. El desenvolvimiento en la escena nacional e internacional también le ha ganado simpatizantes. Agentes que no son mixes (como algunos intelectuales mestizos y extranjeros) han mostrado coincidencia en las demandas defendidas por Ser. Esto se debe al prestigio que ha ganado como una de las orga-

nizaciones que mayores avances tiene en las discusiones y el proyecto de autonomía y los derechos indígenas.

Considero que una de las claves para ganar legitimidad en las comunidades ha sido el respeto y consideración que muestra la organización hacia los representantes legítimos, sus autoridades. La idea de “servicio” demostrada a través de la atención y apoyo que han mantenido hacia las autoridades comunitarias y mediante la aceptación de cargos en las respectivas comunidades de los integrantes de Ser ha ayudado a que éstas perciban la organización como algo familiar y cercano: “La cuestión de servicio a la comunidad lo mantenemos, es como un principio que tenemos de decir: ‘Estamos para fortalecer la comunalidad’, o sea, nuestra visión es fortalecer la comunalidad” (entrevista a S. R., 2006).

Sus estrategias basadas en la negociación y la resistencia pacífica han tenido resultado. Participaron en la creación de la Ley Indígena en 1998, y han tenido audiencias con altos directivos de esas instituciones, como Xóchitl Gálvez, anterior directora de la CDI, para solicitar apoyos y plantear problemáticas urgentes. Esto refleja su capacidad de relacionarse con agentes de la política que tienen peso y de conseguir recursos que lleguen a las comunidades, pero no significa su sometimiento ante estas instituciones.

El apoyo y asesoría para la resolución de problemas a través de la vía legal ha ocasionado que el gobierno y sus instituciones mantengan una actitud de respeto hacia la organización (un prestigio ganado). Esta postura ha permitido que Ser sea considerado en la arena política oaxaqueña y que sus simpatizantes confíen en sus métodos.

En lo que concierne a la representatividad, Ser tiene claro quiénes son los representantes elegidos en las comunidades, por eso busca que el trato se dé a través de ellos. Al preguntar por la posible sobreposición de funciones en lo referente a la representación comentaron:

Nosotros entendemos que tenemos roles distintos y que nosotros tenemos un rol específico, y que la autoridad municipal tiene otro rol específico, entonces, entendiendo nuestros roles y nuestro papel en medio de los retos, y de las adversidades que enfrentamos cotidianamente, eso es garantía de que no va a haber competencia, no va a haber conflictos (entrevista a A. R., 2006).

Las comunidades base confían en la preparación de los que trabajan en Ser, por lo tanto los apoyan como sus representantes ante el gobierno estatal y en los espacios internacionales. Esto marca una seria diferencia: Ser es representante fuera del territorio mixe, es decir, cuando las autoridades y comuneros mixes salen de su región y se enfrentan a no indígenas, confieren su representación a esta organización. En cambio, en el territorio mixe las autoridades son las que tienen mayor peso.

Considero que Ser tiene otro capital simbólico: la construcción de una identidad étnica, la identidad de ser *ayuuk*. Giménez afirma que la identidad posee tres dimensiones: locativa, porque se sitúa en un lugar o “mundo simbólico” definido; selectiva, por su ordenamiento de preferencias, alternativas y acciones; e integradora, porque liga experiencias pasadas, presentes y futuras unificándolas (Giménez en Cruz, 1998:71). Se trata de construcciones dinámicas que responden a un mundo social (marcos de constreñimiento); son flexibles y están en constante negociación. Tienen referentes históricos y se privilegian y ocultan en razón del contexto y del “otro” ante el que se presentan. Se forman por contraste e involucran sentimientos de pertenencia; posicionan al agente social en su relación con el otro.

Los integrantes de Ser, líderes locales y jóvenes estudiantes mixes han desarrollado una conciencia étnica que les ayuda a definirse a sí mismos positivamente, a partir de elementos y rasgos culturales.⁷ A pesar de que estos elementos cambian y tienen diferentes valores en el campo, Ser expone los valores comunitarios y una cultura particular “ayuuk” como constitutivos de su ser. Esto es reforzado con mitos y la historia del guerrero mítico Cong Hoy.

También hay que mencionar que la reconstitución de identidades étnicas se origina en un contexto favorable, como la emergencia indígena. La identidad étnica, como un capital simbólico, puede traducirse en capital económico: “Capital económico y capital simbólico están tan inextricablemente mezclados que la exhibición de la fuerza material y simbólica representada por aliados prestigiosos aporta por sí misma beneficios ma-

⁷ Estos rasgos culturales (o contenidos culturales) pueden ser de dos órdenes: 1) señales o signos manifiestos: los rasgos diacríticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de la vivienda o un general modo de vida, y 2) las orientaciones de valores básicos: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación (Barth, 1976).

teriales” (Bourdieu, 1991:200). La posesión de un capital simbólico, como el prestigio de ser “guardián de la tierra”, tener una “sabiduría ancestral”, vivir en “armonía con la naturaleza” y poseer sistemas normativos que “privilegian lo comunal por encima de lo individual”, contribuye a alcanzar recursos de otra índole. Esto supone hablar de intereses y asumir una posición crítica ante estas agrupaciones. Las poblaciones y grupos indígenas también pueden y tienen derecho a moverse por intereses económicos y materiales, además de culturales y políticos. Esto se relaciona con que los agentes acotan o expanden su identidad en referencia al “otro” y a la posición que ocupen en el campo político.

Un capital así desempeña un papel central para dar cohesión, continuidad y legitimidad a la acción colectiva, al conformar sentidos comunes que propicien la confluencia en torno a las mismas demandas para que los agentes puedan asumirse, en un momento posterior, como organización y movimiento indígena.

CONCLUSIONES

El análisis realizado a partir de la propuesta teórica de Bourdieu permitió la construcción del campo político de los movimientos indígenas, así como la identificación de los agentes y posiciones que ocupan. Con esto contemplamos un conjunto de relaciones y recursos que activan, potencian y obstaculizan la lucha indígena. Ser, a través de la producción y reproducción de capitales, demostró un amplio conocimiento de las reglas del campo y de los agentes que participan y que son más influyentes.

A pesar de que la propuesta bourdiana está más enfocada al plano individual, se trató de adecuarla al ámbito colectivo (de una organización). Lo anterior implicó un esfuerzo en la sistematización de información y una diversidad de fuentes (entrevistas, desplegados, textos, charlas, observación participante). Además, se registraron algunas disputas en el interior de la organización que están relacionadas con los individuos que la conforman. Por ejemplo, la reproducción y posesión de capitales de forma individual también trae consigo una diferenciación interna, ya que los dirigentes e integrantes de la organización tienen y pueden alcanzar capitales más o menos

valorados. Aunque en este texto no se abordó la constitución de liderazgos, hay que mencionar que ésta se da tanto dentro de la organización como en las comunidades miembros; esto centraliza información, decisiones y poder, a pesar de que Ser trata de evitarlo. Queda pendiente, entonces, profundizar en el estudio de la posesión de capitales de manera individual, que provoque fracturas y disputas en la organización.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSIES, W. (1999), "Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina", en W. Assies, G. van der Haar y A. Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, México, Colegio de Michoacán, pp. 21-55.
- BARTH, F. (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, P. (1984), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1991), *El sentido práctico*, España, Taurus.
- (2001), *El campo político*, La Paz, Bolivia, Plural.
- y L. Wacquant (1995), *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- CRUZ, J. L. (1998), *Identidades en fronteras, fronteras de identidades. Elogio de la intensidad de los tiempos en los pueblos de la frontera sur*, México, Colegio de México.
- GARCÍA, Á. (2000), "Espacio social y estructuras simbólicas. Clase, dominación simbólica y etnicidad en la obra de Pierre Bourdieu", en H. J. Suárez, R. Gutiérrez, A. García, C. Bonavante, F. Patzi y R. Prada, *Bourdieu leído desde el sur*, La Paz, Bolivia, Alianza Francesa/Embajada de España/Instituto Goethe/Universidad de la Cordillera/Plural, pp. 51-127.
- HERNÁNDEZ, J. (2001), *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Miguel Ángel Porrúa.
- KRAEMER, G. (2003), *Autonomía indígena región mixe. Relaciones de poder y cultura política*, México, Plaza y Valdés/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Universidad Autónoma Chapingo.

- MÁIZ, R. (2004), "El indigenismo político en América Latina", *Revista de Estudios Políticos*, enero-marzo, 123, pp. 129-174.
- MATTIACE, S. L. (2002), "Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México", en S. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus (eds.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/International Work Group for Indigenous Affairs, pp. 229-268.
- MALDONADO, B. (2004), "Organización social y política", en A. Barabas, M. Bartolomé y B. Maldonado, *Los pueblos indígenas de México, Atlas etnográfico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- SERVICIOS DEL PUEBLO MIXE (Ser) (2004a), "Servicios del Pueblo Mixe, Ayuukkäjpnmëëtun'ünën", en <<http://www.laneta.apc.org/rci/organinteg/mixe.html>> [consulta: agosto de 2004].
- _____ (2004b), "Servicios del Pueblo Mixe", en <<http://www.laneta.apc.org/rci/ser>> [consulta: agosto de 2004].
- _____ (2005), "La experiencia de Servicios del Pueblo Mixe y la Asamblea de Productores Mixes", en M. A. Soto y M. C. Mendoza, *Autonomía e identidad cultural. Experiencias de desarrollo local en México*, México, Consejo de Educación de Adultos de América Latina, pp. 339-401.
- _____ (2006), *Memoria*, México, en <<http://www.laneta.apc.org/rci/ser/departamentos/memoriahist/MEMORIA.html>> [consulta: febrero de 2006].
- VELASCO, D. (2000), *Habitus, democracia y acción popular. La sociología de Pierre Bourdieu aplicada a un estudio de caso*, Jalisco, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

ENTREVISTAS

- Entrevista a Adelfo Regino, Oaxaca, Oax., 2006 (integrante socio de Servicios del Pueblo Mixe, A. C.).
- Entrevista a Genaro Rodríguez, Quetzaltepec, Oax., 2006 (representante de Bienes Comunales en Quetzaltepec Mixe, Oax.).
- Entrevista a Hildeberto Díaz, Oaxaca, Oax., 2006 (integrante socio de Servicios del Pueblo Mixe, A. C.).
- Entrevista a Hugo Aguilar, Oaxaca, Oax., 2006 (integrante socio de Servicios del Pueblo Mixe, A. C.).
- Entrevista a Sofía Robles, Oaxaca, Oax., 2006 (integrante socio de Servicios del Pueblo Mixe, A. C.).

SEGUNDA SECCIÓN
DE PATRIMONIOS



EN DEFENSA DEL MAÍZ NATIVO, PATRIMONIO
CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE
MÉXICO Y DE LA HUMANIDAD

*Eckart Boege**

RESUMEN

México es país de origen y diversidad genética de 15.4 por ciento de las especies usadas en el sistema alimentario del mundo. Como centro de domesticación mundial, una gran variedad de recursos fitogenéticos sigue siendo cultivada por los pueblos indígenas y comunidades campesinas. El siguiente trabajo intenta destacar la importancia de estos pequeños productores, principalmente indígenas, como custodios de una de las reservas fitogenéticas más importantes del planeta, en especial del maíz. Para ello me propongo manifestar cómo funciona la agricultura "bimodal" en cuanto al manejo del germoplasma se refiere. Tenemos, por una parte, la agricultura comercial de los grandes y medianos productores, principalmente en zonas de riego y de buenas tierras de temporal que producen para el mercado con semillas provenientes de empresas transnacionales y, por otra, la de cientos de miles de campesinos e indígenas que, en parte, producen con sus semillas históricas para el autoconsumo o para los mercados regionales. El desplazamiento de los recursos fitogenéticos nativos por las semillas de las transnacionales es un fenómeno reciente (últimos 30 años) y consecuencia de las políticas neoliberales del gobierno mexicano.

LA SIEMBRA BIMODAL DEL MAÍZ

Mesoamérica es centro de origen y diversificación de la agricultura. De hecho, 15.4 por ciento de las principales especies que

* Profesor-investigador del Centro Instituto Nacional de Antropología e Historia-Veracruz. Correo electrónico: <eboege@prodigy.net.mx>.

utiliza el sistema alimentario mundial (Conabio, 2006) provienen de México y parte de Centroamérica. Para documentar la importancia de los productos mesoamericanos en el producto interno bruto (PIB) agrícola nacional, el cuadro 1 muestra que de 10 487 214 hectáreas en que se siembran estos productos mesoamericanos, 7 522 055 se dedican a la siembra de maíz, principalmente blanco. Además, alrededor de 30.2 por ciento del PIB agrícola proviene de productos que los indígenas y campesinos han generado, seleccionado y siguen cultivando. A estas cuentas nacionales se incorporan, principalmente, los que producen para el mercado y no los que siembran para el autoconsumo. Sin embargo, es precisamente este sector el que conserva el germoplasma que contiene las líneas genéticas más originales.

CUADRO 1
IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LAS PRINCIPALES ESPECIES ANUALES
Y PERENNES DOMESTICADAS EN MESOAMÉRICA POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (SAGARPA, 2006)

<i>Cultivo nombre común</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Superficie cosechada (hectáreas)</i>	<i>Producción (toneladas)</i>	<i>Valor de la producción en miles de pesos</i>
<i>ANUALES</i>				
Algodón hueso	<i>Gossypium hirsutum</i>	60 634	209 360	1 230 959
Amaranto	<i>Amaranthus hipocondriacus L.</i>	1 435	2 321	13 052
Cacahuat	<i>Arachis hypogea L.</i>	50 222	91 916	428 076
Calabaza 1	<i>Curcubita pepo</i>	30 841	461 967	1 466 394
Calabaza 2	<i>Curcubita pepo L.</i>	16 992	85 792	335 349
Camote	<i>Ipomoea batatas L.</i>	2 602	61 739	171 168
Chayote	<i>Sechium edule (Jacq.)</i>	1 532	95 957	172 103

CUADRO 1
IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LAS PRINCIPALES ESPECIES ANUALES
Y PERENNES DOMESTICADAS EN MESOAMÉRICA POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (CONTINUACIÓN)

<i>Cultivo nombre común</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Superficie cosechada (hectáreas)</i>	<i>Producción (toneladas)</i>	<i>Valor de la producción en miles de pesos</i>
Chia	<i>Salvia hispanica L.</i>	300	900	2 430
Chilacayote	<i>Cucurbita fictifolia B.</i>	301	4 706	14 200
Chile verde	<i>Capsicum frutescens</i>	86 719	1 368 259	5 243 732
Chile seco	<i>Capsicum frutescens</i>	56 173	82 022	2 166 075
Epazote	<i>Chenopodium ambrosioides L.</i>	139	1 230	3 993
Frijol	<i>Phaseolus vulgaris</i>	1 904 100	1 414 903	7 183 875
Frijol en ejote	<i>Phaseolus vulgaris</i>	9 664	96 387	336 136
Girasol	<i>Helianthus annuus</i>	232	203	12 377
Guaje verdura	<i>Leucaena leucocephala</i>	30	750	450
Huauzontle	<i>Chenopodium berlandieri Moq.</i>	170	2 007	5 017
Jícama	<i>Pachyrhizus erosus (L.)</i>	6 175	166 880	314 367
Maíz en elote	<i>Zea mays (L.)</i>	43 227	503 407	618 180
Maíz forrajero verde	<i>Zea mays (L.)</i>	290 419	8 880 267	2 473 668
Maíz grano	<i>Zea mays (L.)</i>	7 522 055	20 703 161	33 499 849
Nochebuena (plantas)	<i>Euphorbia pulcherrima</i>	13	650 000	19 500

CUADRO 1
IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LAS PRINCIPALES ESPECIES ANUALES
Y PERENNES DOMESTICADAS EN MESOAMÉRICA POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (CONTINUACIÓN)

<i>Cultivo nombre común</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Superficie cosechada (hectáreas)</i>	<i>Producción (toneladas)</i>	<i>Valor de la producción en miles de pesos</i>
Pápalo	<i>Porophyllum macrocephalum</i>	440	5 362	13 554
Quelite	<i>Amaranthus cruentus L.</i>	71	570	1 324
Romerito	<i>Suaeda torreyana Wats</i>	586	5011	24 189
Tabaco	<i>Nicotiana rustica L.</i>	12 217	22 437	411 164
Tomate verde	<i>Physalis ixocarpa Brot. Lam</i>	54 044	726 218	2 059 331
Tomate (jitomate)	<i>Lycopersicum esculentum</i>	48 317	1 498 572	5 917 197
Verdolaga	<i>Portulaca oleracea L.</i>	682	8 352	28 527
Yuca alimenticia	<i>Manihot esculenta Crantz</i>	991	13 008	28 678
Cempaxúchitl (flor)	<i>Tagetes erecta L.</i>	1 999	22 243	38 586
<i>PERENNES</i>				
Achiote	<i>Bixa orellana L.</i>	958	667	5 950
Agave mezcal	<i>Agave angustifolia</i>	4 720	302 060	955 720
Agave tequilero	<i>Agave tequilana Weber</i>	3 943	435 779	3 254 408
Aguacate Hass	<i>Persea americana Mill</i>	84 483	831 238	5 020 954
Anona	<i>Annona reticulata L.</i>	13	48	38
Arrayán	<i>Psidium sartorianum</i>	10	35	105

CUADRO 1
IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LAS PRINCIPALES ESPECIES ANUALES
Y PERENNES DOMESTICADAS EN MESOAMÉRICA POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (CONTINUACIÓN)

<i>Cultivo nombre común</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Superficie cosechada (hectáreas)</i>	<i>Producción (toneladas)</i>	<i>Valor de la producción en miles de pesos</i>
Cacao	<i>Theobroma cacao L.</i>	80 903	49 965	845 412
Capulín	<i>Prunus serotina Ehrh.</i>	78	293	774
Chirimoya	<i>Annona cherimola Mill</i>	68	4 433	1 728
Cirueta tropical	<i>Spondias purpurea, S. Bombin</i>	12 407	56 535	162 058
Guaje	<i>Leucaena leucocephala</i>	381	3 947	10 714
Guanábana	<i>Annona muricata L.</i>	1 672	11 386	47 868
Henequén	<i>Agave fourcroydes Lem.</i>	16 461	107 106	311 722
Jojoba	<i>Simmondsia chinensis</i>	310	279	5 022
Magüey pulquero	<i>Agave spp.</i>	2 233	229 015	487 907
Mamey	<i>Pouteria sapota</i>	742	6 670	28 961
Nanche	<i>Byrsonima crassifolia L. HBK</i>	1 848	9 457	29 301
Nopal forrajero	<i>Opuntia spp.</i>	2 244	46 557	15 993
Nopalitos	<i>Opuntia ficus indica L. Mill</i>	9 579	563 443	1 272 805
Papaya	<i>Carica papaya</i>	18 656	729 080	2 093 788
Pitahaya	<i>Stenocereus queretaroensis</i>	944	1 680	12 095

CUADRO 1
IMPORTANCIA ECONÓMICA DE LAS PRINCIPALES ESPECIES ANUALES
Y PERENNES DOMESTICADAS EN MESOAMÉRICA POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (FINAL)

<i>Cultivo nombre común</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Superficie cosechada (hectáreas)</i>	<i>Producción (toneladas)</i>	<i>Valor de la producción en miles de pesos</i>
Tejocote	<i>Crataegus pubescens</i>	655	3 734	8 657
Tuna	<i>Opuntia ficus indica</i>	38 365	332 168	458 583
Vainilla	<i>Vanilla planifolia</i>	575	177	21 760
Zapote chicozapote	<i>Manilkara zapota L.</i>	1 547	14 366	30 766
Zapote negro	<i>Diospyros digyna</i>	97	588	842
<i>Totales anuales</i>		10 487 214	4 0926 613	78 086 472

FUENTE: Servicio de Información y Estadística Agroalimentaria y Pesquera. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) (2006). (1 dólar = 11 pesos). Nota: Incorporé a esta lista el jitomate (*Lycopersicon esculenta*) que la Sagarpa consideraba exótico. En efecto, el centro de origen de estas solanáceas se ubica en la región Andina. Sin embargo, las culturas mesoamericanas la domesticaron y la diversificaron, de tal manera que hoy en día observamos variedades regionales.

México produce 78 por ciento del maíz que consume, y 22 por ciento lo importa (Goodman y García-Barrios, 2004). El principal producto de importación es el maíz amarillo para consumo animal e industrial. En la producción del maíz las condiciones sociales, ambientales y tecnológicas son complejas y contrastantes. La siembra de maíz “bimodal” se expresa en que una minoría de grandes y medianos agricultores produce maíz blanco mejorado o híbrido a partir de semillas comerciales proporcionadas por unas pocas compañías transnacionales semilleras grandes, y una abrumadora mayoría —cientos de miles de pequeños productores— produce para el autoconsumo o para mercados locales. La apuesta del gobierno para la producción masiva de maíz está en el noroeste, donde se produce de manera intensiva con riego, semillas mejoradas, herbicidas y con fuerte dependencia de las transnacionales para los insumos y la comercialización (Bartra, 2007). Los subsidios del gobierno van princi-

palmente a estos grandes productores y compañías comercializadoras (Barkin, 2003). Los campesinos e indígenas siembran la mayoría de los maíces nativos que, con sus estrategias particulares, han logrado, durante 350 generaciones de siembras (Turrent comunicación personal), forjar y conservar por lo menos 59 razas (Sánchez *et al.*, 2000) con cientos de combinaciones de las mismas. La conservación *in situ* de esta riqueza y reserva extraordinaria, única en el mundo, depende de que siga presente y estable la cultura de los pueblos indígenas (Turrent y Serratos, 2004).

Cada año el maíz se siembra en 56 por ciento de la superficie de temporal, que es de alrededor de siete millones de hectáreas (Barkin, 2003). Con base en las cifras oficiales, el autor antes citado calcula que para un grupo de agricultores resulta rentable cultivar maíz por el acceso que tienen a créditos oficiales y sistemas de comercialización privilegiados (cada vez menos), por lo que lo siembran en uno de sus ciclos agrícolas (por ejemplo en Sinaloa), lo que representa una cobertura entre uno y dos millones de hectáreas.

Desde la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), miles de pequeños productores de maíz han tenido que encarar los bajos precios y abandono de los apoyos a la producción por parte del Estado. El Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo) no ha sido suficiente para mitigar el impacto de la desregulación. Se calcula que en estos 10 años un millón de pequeños productores o sus familiares pudieran haber abandonado su tierra para incorporarse a las filas de la migración (Wise, 2007). Exportar mano de obra e importar maíz y remesas es el verdadero negocio del neoliberalismo. Sería un buen negocio si no estuviera de por medio el dolor humano que implican los riesgos de la migración y la separación de las familias. Las pérdidas culturales, humanas, económicas y ambientales son enormes (Bartra, 2007).

Según las cláusulas firmadas en el TLCAN, el comercio del maíz se liberaliza plenamente en 2009. De hecho, el mercado ya estaba liberalizado desde que el gobierno mexicano permitió la importación masiva de maíz amarillo (en parte transgénico) para alimento animal sin arancel alguno. Desde la renuncia del Estado mexicano a la autosuficiencia y soberanía alimentaria, 92 por ciento del mercado de semillas de los maíces comerciales es controlado principalmente por dos em-

presas semilleras transnacionales, 5 por ciento por compañías nacionales y 3 por ciento por las semillas generadas por el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP). En el ámbito nacional, 19 por ciento de las semillas son híbridas; 25 por ciento, mejoradas; el resto son nativas. La paradoja está en que el INIFAP ha generado 246 variedades nuevas a partir de las mejores razas nativas (Espinosa *et al.*, 2008-2009). Solo 10 por ciento de las semillas nativas se utiliza para el fitomejoramiento por parte de las empresas y centros de investigación públicos. Con las importaciones masivas, el gobierno renuncia a generar una reserva estratégica nacional que mitigue la crisis alimentaria.

La capacidad instalada para producir maíz en México fue sistemáticamente desmantelada. Desde 1994 el gobierno mexicano dejó de apoyar la producción y productividad de maíz al erosionar la infraestructura para incrementar la producción de este cultivo (Espinosa *et al.*, 2008-2009). Parte del proceso de incorporación del campo mexicano a los dictados del libre comercio es la desincorporación de la Productora Nacional de Semillas (Pronase), empresa pública encargada de proporcionar a los productores semillas mejoradas e híbridas producidas por los centros de investigación públicos y de acceso abierto a los productores sin pagar semillas caras y regalías por patentes. Esta empresa era la encargada de surtir al agro mexicano, y su desmantelamiento ha sido paulatino. Primero, Pronase dejó de ser receptora casi exclusiva de las variedades mejoradas desarrolladas por el INIFAP, por lo cual se le permitió a otras empresas medianas comercializar las semillas de esa institución. La disolución de Pronase tuvo como efecto que las variedades de origen público (con germoplasma nativo) dejaron de llegar a los productores mexicanos (*ibid.*). Afirman los autores mencionados que las compañías de semillas privadas, con capital transnacional, cubrieron con maíces híbridos casi la totalidad de los nichos de las mejores tierras de riego y buen temporal, donde hay mayor rentabilidad, y dejaron fuera la enorme cantidad de regiones menos prósperas. Fue en estas zonas donde el cierre de Pronase tuvo mayor impacto, pues la difusión de las semillas a precios accesibles era de importancia social.

Como culminación de esta política, el gobierno de Fox intentó cerrar el INIFAP. Con ello trató de borrar la investigación nacional y ratificar la renuncia del Estado mexicano a la soberanía y autosuficiencia alimentaria.

En este panorama, en 40 años se ha extendido el control privado de las semillas de híbridos y mejoradas comerciales. El control privado devino en muy pocos monopolios transnacionales muy poderosos en todo el mundo. Es en este preciso momento cuando los voceros de los agronegocios despliegan todo su “poder de persuasión” para promover los híbridos transgénicos y buscan alianzas en el Congreso de la Unión, en la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), en la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), con algunos de los grandes productores de maíz organizados en la Confederación Nacional Campesina (CNC) y con algunos investigadores relacionados con las transnacionales y los centros de investigaciones públicos.¹ Se trata de presionar a la opinión pública y a la comunidad científica para que avale la experimentación, el programa piloto y la posterior siembra comercial de sus maíces transgénicos, con el argumento de que son la panacea para combatir el hambre, reducir el uso de plaguicidas y aumentar la productividad. Obviamente, la experimentación no tiene objetivos científicos ni la satisfacción de las necesidades básicas del pueblo mexicano. Se trata de convencer de que la tecnología transgénica convivirá sin problemas con los maíces indígenas o nativos. Estos grupos protransgénicos han repetido constantemente que los maíces mexicanos son de bajo rendimiento y que no responden a las necesidades productivas del país. Incluso afirman que si los maíces nativos llegasen a contaminarse, no sería necesariamente un riesgo para la salud humana o la biodiversidad, sino un beneficio (Herrera, 2007). Herrera no toma en cuenta que los transgénicos de segunda generación se usan como reactores para generar medicamentos, y que éstos pueden transmitir esos transgenes al sistema alimentario nacional. Tampoco analiza un trasfondo obvio: la introducción de los híbridos transgénicos beneficiaría principalmente a muy pocas transnacionales que poseen las patentes. Lo que no se transparenta en su discurso “científico” es la intención de consolidar y ampliar el control monopólico de los agronegocios. Incluso así se debe entender el convenio firmado

¹ Véase, por ejemplo, declaraciones del coordinador del Proyecto Maíz del laboratorio del Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados del Politécnico Nacional (Cinvestav) en pro de la siembra comercial del maíz transgénico. *La Jornada*, 26 de enero de 2007.

entre Monsanto y los Productores Agrícolas de Maíz, filial de la CNC, y el Proyecto Maestro de Maíces Mexicanos.

En el terreno legislativo, la alianza entre el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido Revolucionario Institucional (PRI)-CNC ha allanado el camino para asegurar la siembra de maíz transgénico. Así se promulgan la Ley de Bioseguridad y Organismos Genéticamente Modificados y su respectivo reglamento. Estas leyes y reglamento separan en dos incisos distintos (artículo 3º, incisos VIII y IX) el concepto de centro de origen y diversidad genética. Se afirma en los antecedentes que:

centro de origen es aquella área geográfica del territorio nacional en donde se llevó a cabo el proceso de domesticación de una especie determinada. Centro de diversidad genética es aquella área geográfica del territorio nacional donde existe diversidad morfológica, genética o ambas de determinadas especies, que se caracteriza por albergar poblaciones de los parientes silvestres y que constituyen una reserva genética.

Esta conceptualización no es exacta, puesto que soslaya que la diversidad genética se da por la existencia de cientos de miles de indígenas y campesinos que, de generación en generación, van adaptando y sometiendo los maíces a las presiones ambientales y preferencias culturales (Perales *et al.*, 2005), sin que necesariamente haya, simultáneamente, pares silvestres.

Ante las críticas constantes por parte de científicos mexicanos, organizaciones no gubernamentales y organizaciones de productores, y por la contaminación de los maíces nativos que se dio en Oaxaca, se introdujo en la Ley de Bioseguridad el concepto “régimen especial del maíz”, que se supone protegerá a México como centro de origen y centro de diversidad genética. Sin embargo, se mantiene deliberadamente sin definición este “régimen especial del maíz”, y el Acuerdo que impulsa la Sagarpa, la Semarnat y la Secretaría de Salud (SSA), remite el “régimen” a simples disposiciones jurídicas y a oficinas correspondientes para otorgar permisos y vigilar la contaminación y la descontaminación (Sagarpa, 2008). La pregunta a los funcionarios de las tres secretarías arriba mencionadas sería: ¿cómo se pueden proponer disposiciones legales sobre algo que no tiene una definición jurídica de lo que es el “régimen especial del maíz”?

Las últimas estocadas legales a México como centro de origen y diversidad genética de pequeños productores de maíz,

y en general de la agrobiodiversidad mesoamericana, es la Ley de Producción, Certificación y Comercio de Semillas, que omite reconocer a millones de campesinos e indígenas mesoamericanos como “obtentores” de semillas que han mejorado por siglos, aspecto gravísimo porque podrán ser sancionados si intercambian y comercializan sus propias semillas. Esta situación permite la total impunidad de las transnacionales para comercializar libremente sus quimeras y, al mismo tiempo, demandar a cualquier campesino o agricultor que no les pague regalías; ello en un país donde, por más de 8 000 años, el libre intercambio de germoplasma ha sido el motor de la diversidad genética.

Otro peligro inminente es la Ley de Conservación y Aprovechamiento de los Recursos Fitogenéticos para la Alimentación y la Agricultura, que legalizaría la biopiratería al avalar contratos “de beneficio mutuo” entre algún productor y una empresa multinacional que quiera utilizar su germoplasma. Las objeciones al modelo neoliberal de introducción de “transgénicos” en un país de origen y diversificación genética han sido las siguientes:

- El maíz indígena se conserva principalmente por la renovación dinámica de su germoplasma mediante mecanismos de adaptación y conservación *in situ*. Por lo anterior, no es válido el argumento² de los “expertos” de las transnacionales que afirman que están salvaguardado el germoplasma indígena mediante procedimientos de conservación *ex situ*.³
- El maíz es un grano de polinización abierta y fertilización cruzada. Las compañías que pretenden introducir comercialmente maíces transgénicos aducen que se hará únicamente en terrenos “libres” de maíces nativos. Por ello, hay un esfuerzo mayor de los “tecnocientíficos” ligados a las transnacionales —y algunos de instituciones públicas—, para demostrar que es reducida la posibilidad de inter-

² Este argumento fue presentado en el Proyecto Maestro de Maíz, donde en campos experimentales del INIFAP se produciría maíz transgénico para analizar la productividad, el problema de la polinización y la posible contaminación por polen a los maíces nativos.

³ Esta idea está plasmada en la propuesta del Plan Maestro para la instalación experimental de transgénicos por parte de las compañías transnacionales en los centros mexicanos de investigación pública (Sagarpa, 2006).

cruza de polen entre las plantas transgénicas, las nativas y los teocintles. Para ellos, la posibilidad de contaminación es un problema de distancias y tiempos de siembra del cultivo transgénico y de los maíces nativos. Sin embargo, este argumento ha sido refutado por distintos especialistas en el tema. El aislamiento total no es factible. En efecto, es imposible que no se contaminen los maíces nativos. Si bien el flujo genético biológico entre un campo con siembras transgénicas y otro con maíz nativo es relevante, hay que llamar la atención a otros procesos que son mucho más significativos para la contaminación de lo que Álvarez (2005) llama “los flujos sociales”. La liberación de la siembra de transgénicos para la producción comercial traerá efectos de contaminación a larga distancia, ya que la tradición de los campesinos es experimentar con semillas que les parezcan interesantes para mejorar su germoplasma. Es probable que no se percaten de que se trata de semillas transgénicas. En efecto, que suceda un intercambio de semillas entre productores no puede ser controlado con leyes hechas *ad hoc* para favorecer la propiedad intelectual de las transnacionales. México no es Estados Unidos de América, donde los agricultores recambian anualmente sus semillas. Aquí el proceso intelectual del mantenimiento del germoplasma y siembra recae en los campesinos, con sus mecanismos locales y regionales para obtenerlo cuando declina su fondo de reserva. Asimismo, es imposible que las oficinas de gobierno, tanto de Sagarpa, Semarnat como de la SSA, tengan los instrumentos, recursos humanos y financieros para controlar la contaminación. Su incapacidad de acción ya se demostró cuando, en Chihuahua, productores sembraron deliberadamente maíz transgénico (Enciso, 2009).

- Existe la posibilidad de que, más temprano que tarde, los maíces nativos se conviertan en el basurero genético de las transnacionales por el fenómeno denominado en inglés *gene stacking* (atascamiento genético), incluso con líneas o variedades que se desarrollen para medicamentos, por ejemplo (Bellón y Berthaud, 2005). Este fenómeno ocurre porque los transgenes de distintos orígenes y posiciones en el ADN, incluso aquellos que se introducirían para producir medicamentos o productos para uso industrial, se van acumulando en las variedades nativas.

Es posible que estos transgenes no tengan una expresión visible inmediata, lo que pondría en riesgo la seguridad alimentaria de México (Álvarez, 2005). En los programas de investigación no se analizan los efectos del *gene stacking*, ni los posibles efectos sobre la salud en caso de consumo humano.

- Existe la posibilidad de que, a través de las variedades nativas, se transmitan a las variedades silvestres transgenes resistentes a herbicidas, lo que generaría infestaciones de las mismas en los cultivos.
- Las semillas transgénicas se elaboraron para satisfacer necesidades comerciales de las empresas transnacionales y no las básicas de la población mexicana.
- La introducción comercial de los transgénicos genera un problema cultural, social y de soberanía; se destruye la experiencia y el reservorio genético de las plantas domesticadas, único en el mundo.
- Al ser México país de origen de la agrobiodiversidad, el tema de los transgénicos adquiere especial preocupación por la posible contaminación de las razas y variedades locales, no sólo del maíz, sino de los otros cultivos mesoamericanos y sus parientes silvestres.

LOS RECURSOS FITOGENÉTICOS DOMESTICADOS EN LOS TERRITORIOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO

Los maíces nativos son cultivados para el autoabasto en 75 por ciento de la superficie nacional destinada a este cultivo (Espinoza *et al.*, 2008-2009). El corazón de los recursos fitogenéticos mesoamericanos sigue vivo en los territorios de los pueblos indígenas que cultivan unas 2 863 500 hectáreas, de las cuales 2.5 millones son de temporal y, en su conjunto, 43 por ciento son laderas de más de 10 por ciento de inclinación, y principalmente de temporal (Boege, 2008). Se estima que 70 por ciento de los productores maiceros siembra variedades nativas (Ortega, 2003); a este porcentaje se suman algunos mejorados nativizados (cruza de un maíz mejorado con uno nativo), los cuales pueden ya ser considerados como una variedad nativa (Bellon y Brush, 1994). En este gran proceso, la domesticación y el mejoramiento según las necesidades actuales no han terminado.

Uno de los objetivos en la creación de los bancos de germoplasma *ex situ* ha sido coleccionar los mejores materiales “nativos” para utilizarlos en el fitomejoramiento. De estas colecciones surgieron los maíces híbridos y mejorados, que son utilizados para elevar la productividad y desarrollar ciertas características según lo demande la industria y el mercado. Actualmente, el INIFAP ha realizado el mejoramiento genético a partir de únicamente 10 razas, y ha cubierto prácticamente todas las provincias agronómicas (Espinosa *et al.*, 2008-2009). Para desarrollar características específicas, como resistencia a la sequía, fijación de nitrógeno en el mucílago (por ejemplo en el maíz olotón) y mayor contenido proteínico, se requiere mayor investigación de las características de cada raza (Muñoz, 2003).

Estos materiales son de acceso abierto a los centros de investigación nacionales e internacionales, y tienen sus colecciones espejo en el National Seed Storage Laboratory del gobierno de Estados Unidos de América (Taba, 1995) y también en ciertas compañías semilleras transnacionales. El acceso abierto a estos materiales nativos para el fitomejoramiento no tiene correspondencia con el acceso restringido y discriminatorio, incluso a los grupos étnicos que produjeron las bases de la biodiversidad (Hernández X. y Zárate, 1991).

La salvaguarda del germoplasma nativo o indígena no debe ser únicamente a través de los centros de conservación *ex situ*, principalmente por el Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo (CIMMYT), el INIFAP o el Colegio de Postgraduados,⁴ sino básicamente de manera *in situ*, esto es, en las parcelas campesinas indígenas.

Como país de origen, la presencia de las distintas razas de maíz, así como de los agroecosistemas en los territorios de los

⁴ El CIMMYT y el INIFAP se centran en colectas de maíz. El INIFAP, además, tiene colecciones de germoplasma, principalmente mesoamericano, más allá del maíz. Otras instituciones de libre acceso con colecciones de recursos genéticos de la agrobiodiversidad mesoamericana son: Centro de Investigaciones Cocotero, CICY, Yuc.; Ciencias Agropecuarias del Instituto de Ecología Aplicada de Guerrero; Colegio de Postgraduados campus Tabasco; Instituto de Recursos Genéticos y Productividad; Departamento de Química, Universidad de Aguascalientes; Universidad de Guadalajara, División de Ciencias Agronómicas; Facultad de Agronomía de la Universidad de Nuevo León; Fundación Salvador Sánchez Colín; Instituto de Ecología de Alimentos, Universidad Autónoma de Tamaulipas; Universidad Autónoma Agraria Antonio Narro; Universidad Autónoma Chapingo (Knudsen H., 2000).

pueblos indígenas y comunidades campesinas, debe ser prioritaria para la conservación de los agroecosistemas y el germoplasma nativo que los acompaña. Experiencias en la India nos enseñan que las colecciones de germoplasma *ex situ* y los centros de investigación pueden relacionarse estrechamente con las comunidades para garantizar así una política de Estado para la conservación y el desarrollo (Swaminathan, 1996).

Vavilov (1992) es el creador del concepto de *centros de origen y diversidad genética* de la agricultura. El autor explicita que México es uno de los ocho centros de origen de la agricultura y domesticación de especies que, hoy por hoy, conforman el sistema alimentario mundial. En efecto, 15.4 por ciento de las especies del sistema alimentario mundial proviene de México (Conabio, 2006) y sus líneas genéticas originales y variadas se encuentran todavía en las comunidades campesinas e indígenas, lo que pone a México en un lugar excepcional dentro del concierto de las naciones. Los Centros de Origen y Diversidad Genética Vavilov se denominan así a partir de las observaciones prácticas que reconocen que el agrónomo o agricultor que quiera mejorar sus variedades de maíz u otros cultígenos debe remitirse a especímenes originales provenientes de sus centros de origen y de los centros de diversificación, incluidos los parientes silvestres. Vavilov encontraba en estos centros de origen una gran cantidad de variedades de la misma especie, o especies afines, así como agricultores nativos que, por centurias o milenios, han cultivado (sembrado, seleccionado y transformado) ininterrumpidamente estas especies. El origen, la domesticación y diversificación no es sólo el hecho original de hace 6 000 años, sino que es un proceso que sigue siendo muy dinámico por la presencia de alrededor de cientos de miles de agricultores maiceros en Mesoamérica. Más allá de los territorios originales donde se habría efectuado el paso de los pares silvestres a los maíces domesticados, los indígenas y campesinos mesoamericanos han dispersado y adaptado en todo el país el germoplasma original, y lo han sometido a presiones evolutivas de un ambiente cambiante y preferencias culturales (Perales *et al.*, 2005). Además, tenemos áreas importantes en las que conviven sólo una o dos razas (por ejemplo, el palomero o tuxpeño), que son producto directo del proceso de adaptación y diversificación, y que deben considerarse igualmente parte de los centros de origen y diversidad genética. Este hecho implica que las regiones de diversificación genética no

sólo deben ser clasificadas por la mayor cantidad de razas por región, sino también por el cultivo especializado del maíz nativo (Ortega, comunicación personal).

El proceso de diversificación no se ha interrumpido, aun cuando se introducen en las regiones variedades mejoradas. En este sentido podemos afirmar que todo México es Centro de Origen y Diversidad Genética.⁵ Este tesoro generado por los distintos centros de origen, según Vavilov, es la base del desarrollo agrícola de las naciones, y sus variedades son el mejor antídoto en contra de la erosión genética y las superplagas que se han presentado en Estados Unidos de América o en Europa y Asia.⁶ De hecho, Espinosa y colaboradores (2008-2009) explican que, “debido a la gran diversidad de condiciones que existen en México en el manejo agronómico del maíz, se requiere de cientos de variedades mejoradas, ya que se estima que se necesitarían 1000 variedades para cubrir cinco millones de hectáreas”. Ellos mismos explican que no es lo mismo aprobar la siembra de maíces transgénicos en Estados Unidos de América o Canadá que en México, ya que aquí los pares nativos, mejorados nativizados, son manejados por cientos de miles de campesinos e indígenas. La posibilidad de contaminación de

⁵ Blake (2005) describe, con base en los restos arqueológicos, los procesos de origen, evolución y dispersión histórica del maíz en todo el territorio nacional.

⁶ La literatura señala que un cambio climático mínimo, como fue el invierno europeo del año 1845, especialmente caluroso y húmedo, provocó que en Irlanda el hongo *Phytophthora infestans* plagara masivamente la papa de una sola línea genética, y como consecuencia se generara una hambruna masiva, en la que murieron aproximadamente un millón de personas (Gore, 1993). Asimismo, el riesgo que implicó utilizar pocas líneas genéticas para producir el maíz híbrido tipo Texas cuando se perdieron masivamente las cosechas por la infestación del *Helminthosporium maydis* (raza T) en los años setenta del siglo pasado, obligó a que la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos creara un comité de especialistas para el estudio de la vulnerabilidad genética de los principales cultivos en Estados Unidos. El comité encontró que la diversidad genética de muchos de los cultivos importantes para ese país era peligrosamente estrecha. Por ejemplo, 96 por ciento de los frijoles sembrados en Estados Unidos procedían de sólo dos variedades, y 95 por ciento de los cacahuates cultivados, de sólo nueve (Tabla, 1995). El fenómeno es extrapolable a numerosos cultivos y países, y datos más recientes muestran una clara tendencia al empeoramiento de la situación. En Asia, una sola población de *Oryza nivara* de arroz fue la que proporcionó la resistencia al virus *Grassy Stunt* que pudo haber infectado a todas las poblaciones de arroz de alto rendimiento, y que de no existir la variedad mencionada, hubiese generado hambrunas catastróficas en pleno final del siglo xx (Esquinas, 2003).

los maíces nativos por la vía de la siembra, accidental o no, de semilla de acervo genético de 59 razas con cientos de variedades, pone en riesgo la conservación de las semillas de combinaciones suficientes que se desempeñan, hasta hoy, como recursos estratégicos para encarar los retos de la producción y seguridad alimentaria en el futuro.

En México y Centroamérica los paisajes naturales y culturales cambian en pocos kilómetros. Las condiciones de inestabilidad climática, tanto en el régimen de lluvias como en el de temperatura (principalmente heladas), obligaron a los pueblos indígenas y comunidades campesinas a desarrollar varias estrategias agrícolas basadas en la diversidad biológica. Una característica peculiar de Mesoamérica como centro de domesticación mundial fue el desarrollo de estrategias “botánicas” agroproductivas de sus habitantes originales (Rojas, 1988). Éstas se centran en producir, en cantidades moderadas, alimentos de una amplia gama de cultivos y especies naturales, para enfrentar la diversidad geográfica, biótica y los ciclos anuales climáticos antes aludidos. Las estrategias productivas basadas en policultivos son impulsadas principalmente para minimizar riesgos y garantizar suficiente bioenergía para satisfacer las necesidades básicas de la población. De este proceso se deriva la enorme variedad de especies, razas y adaptaciones regionales de diversas plantas usadas dentro del sistema alimentario que llamamos “agrobiodiversidad” o “diversidad biológica domesticada”. Se crearon así agroecosistemas por mucho tiempo autosostenidos, frecuentemente en terrenos no segregados de sus pares silvestres, lo que generó los flujos genéticos ocasionales entre plantas culturales con variedades arvenses, silvestres o ruderales (Casas, 2001). Así pues, hay una conformación paisajística que integra en una sola unidad “lo natural y manejado”, que conforma una sola unidad biocultural (Maffi, 2001).

Varios de los agroecosistemas indígenas actuales se localizan en los centros de origen y diversidad genética que contienen cultivares muy bien adaptados (Mapes, 1991). Como “gente de los ecosistemas” (Dasman, 1964), los pueblos indígenas se han adaptado a los ecosistemas naturales, y con las actividades silvícola, agrícola y ganadera le han impreso un sello particular a los paisajes que llamamos “bioculturales” (Boege, 2008). Los sistemas de pensamiento, la concepción del mundo, así como la organización de la cultura, giran o giraban alrededor de esta relación sociedad-naturaleza.

Asimismo, el intercambio regional de germoplasma se da en mercados regionales, principalmente serranos, donde se intercambian, para el tema que nos ocupa, semillas y material vegetativo originarios de distintos pisos ecológicos. Esta interrelación es la que les imprime particularidad a los pueblos indígenas que todavía practican este tipo de agricultura, frente a las estrategias agrícolas agroindustriales. Sin embargo, hoy en día se presentan procesos de hibridación de prácticas en las que parte de la agricultura indígena utiliza elementos de la agricultura industrial (fertilizantes, semillas, plaguicidas, mecanización profunda, etc.), o bien adopta elementos arábigo españoles (rebaños mixtos de ganado; animales de tiro; transporte, en fin, de multiusos; abono animal para la fertilización de los campos agrícolas; jagüeyes para la recolección de agua; labranza con animales, arado egipcio y transporte con carretones, etcétera).

La milpa es un agroecosistema de manejo de la biodiversidad natural y cultural, de los recursos genéticos mesoamericanos y de la organización del trabajo. Los recursos fitogenéticos que en ella se desarrollan abarcan, según zonas y agroecosistemas complejos, distintas variedades de razas de maíz, frijoles, calabazas, chiles, jitomates, tomates, quelites, quintoniles, huauzoncles, epazote, acuyo, chayotes, chipile, verdolagas, amaranto, camotes, girasoles, chía, agaves, aguacates, frutas tropicales y de áreas templadas, etc. (Conabio, 1998). Como agroecosistema de conservación del germoplasma nativo, la milpa mantiene funcionando algunos de los principios ecológicos de un ecosistema (Aguilar *et al.*, 2003):

- Diversidad de especies y de variedades de una misma especie.
- Interacciones simbióticas o “cooperativas” entre plantas: unas aportan sostén, otras guardan humedad del suelo, otras dan sombra y controlan arvenses, o bien sirven de hospederas de insectos benéficos, y otras, como repelentes, etcétera.
- Utilización óptima del espacio, tanto horizontal como verticalmente, que propicia mayor eficiencia en el aprovechamiento de la luz, humedad, etcétera.
- Utilización adecuada del tiempo. Con frecuencia, mientras el maíz ya está madurando, el frijol está en pleno desarrollo, lo cual se acentúa más en las milpas en que las

fechas de siembra de sus diferentes componentes difieren por meses.

- Mayor capacidad de regulación y control de plagas y enfermedades.
- Mayor capacidad para enfrentar riesgos y limitaciones ante fenómenos climáticos, enfermedades o plagas. Por ejemplo: en ciertas condiciones responde mejor el maíz; en otras, como una sequía, responde mejor el frijol.

La producción agrícola depende de la disponibilidad de semilla o de los cultivares en general. Pero no se trata de cualquier semilla genérica. Los agricultores indígenas y campesinos siembran tal o cual semilla que ha sido sometida a la presión evolutiva y adaptación a los distintos microhábitat y a las preferencias y necesidades culturales. Estas dos líneas dan a los creadores de las semillas culturales características intelectuales únicas y específicas frente a los fitomejoradores profesionales de los centros de investigación.

La agricultura tradicional se caracteriza por el uso de un gran número de especies con mayor adaptación ecológica para ocupar una diversidad de hábitat más amplia. La particularidad de estos recursos es que están adaptados a presiones ambientales de distinta índole: tipo de suelo, humedad, sequía, heladas, etc. Hay una mayor especialización en los productos obtenidos que se refleja en mayor diversidad. Se desarrolla la habilidad práctica de cada agricultor y se transmite de una generación de agricultores(as) a la siguiente de manera directa (Hernández X. y Zárate, 1991). Son los intelectuales de su propio proceso, tanto en la producción y distribución, como en el consumo.

En este contexto, los territorios indígenas y comunidades campesinas que practican la agricultura tradicional siguen siendo verdaderos laboratorios genéticos bioculturales no reconocidos en su importancia por la sociedad, y menos por los gobiernos neoliberales. Corroer o destruir conscientemente el germoplasma y los conocimientos indígenas, como lo están haciendo los programas oficiales (por ejemplo, Kilo por Kilo de Aserca, Apoyos y Servicios a la Comercialización Agropecuaria de la Sagarpa), es extinguir deliberadamente y dilapidar un patrimonio en aras de mejorar la productividad, misma que se podría obtener con maíces nativos mejorados (Muñoz, 2003).

La agricultura tradicional que ha desarrollado gran diversidad genética ha sido considerada como bien común de la hu-

manidad. Desde la Convención de Diversidad Biológica, y la Agenda 21, los recursos genéticos se convirtieron en un bien económico sujeto a propiedad intelectual, cuyos beneficios debieran repartirse equitativamente. La propiedad intelectual de los recursos fitogenéticos de los pueblos indígenas no fue tomada en cuenta, más que declarativamente (los derechos *sui generis*). Para los países del norte, que son pobres en recursos genéticos, la propiedad intelectual se vuelve objeto de política global. La protección de “nuevas variedades” y la patente de las mismas ha limitado aún más los derechos de los productores de reproducir su propio germoplasma como lo han hecho durante miles de años, y los obliga a depender de las empresas productoras de semillas e insumos de la industria privada transnacional. Así, la lista de patentes a favor de estas compañías de germoplasma de origen nativo aumenta día con día, lo que pone en riesgo el patrimonio biocultural y los derechos sobre ellos,⁷ de indígenas y campesinos (Swaminathan, 1996; FAO Resolutions Farmers Rights 5/89 y 3/91).

En México existe aún esta gran riqueza genética del maíz gracias a que cientos de variedades nativas o indígenas⁸ se siguen sembrando por razones culturales, sociales, técnicas y económicas. Además de las múltiples variedades indígenas y mejoradas, en México y Centroamérica hay poblaciones de teocintle (ancestro) y *Tripsacum* (un género emparentado), que forman el acervo genético *in situ* original (Turrent y Serratos, 2004) más importante del mundo; son consideradas como ancestros el maíz, un recurso amenazado que también debe ser protegido. Gran parte de los acervos del germoplasma han sido evaluados desde el punto de vista agronómico (Muñoz, 2003), con resultados muy positivos. En este mismo trabajo

⁷ “Los derechos de los agricultores” (*farmers rights*) son definidos por la Food and Agriculture Organization (FAO) como aquellos que surgen de la contribución del pasado, presente y futuro de los agricultores al conservar, mejorar y hacer accesibles los recursos genéticos de las plantas, en particular aquellos que se ubican en los centros de origen de la diversidad (FAO Resolutions 5/89; 3/91).

⁸ En una aclaración pertinente, Ortega (2003) hace ver que el concepto de variedades criollas o razas criollas es inadecuado, porque la idea de autóctono se formula en Europa e incluye a los colonizadores españoles. Estos maíces son generados y desarrollados por pueblos indígenas y campesinos. El concepto de “indígena” también tiene su carga histórico-colonial, pero es una noción definida por la Constitución, y por ello preferimos definir los maíces indígenas como “maíces nativos”.

sobre prehistoria, diversidad, origen genético y geográfico del maíz, se da cuenta de los estudios del potencial productivo de varias razas de maíz en un comparativo —en condiciones iguales y favorables— con los maíces mejorados o híbridos usados en las mismas regiones. Los fitomejoradores(as) indígenas tienen criterios de selección diferentes (culturales y por uso) de los de las empresas comerciales o de los centros de investigación, empeñados en mejorar principalmente el rendimiento y la dependencia comercial hacia ellas. Además, se documenta la superioridad de las variedades nativas por su adaptación a los agroecosistemas porque: *a)* es más probable encontrar estas variedades de alta concentración específica adaptadas a las condiciones de “nicho”; *b)* han tenido lugar largos periodos de selección, además de la acción de varias generaciones de fitomejoradores tradicionales; *c)* se aplicaron criterios de selección concordantes con la problemática del “nicho” y según las necesidades culturales de los productores; *d)* se ejerce la selección en amplias poblaciones de plantas y mazorcas; *e)* la selección se basa en caracteres de heredabilidad superiores al rendimiento; *f)* la valoración visual que de ellos se hace tiene una baja probabilidad de error; *g)* los colores son estables e inconfundibles; *h)* es más eficiente hacer la selección por varios criterios simultáneamente que por uno solo, como es el rendimiento; *i)* los caracteres asociados a los criterios de selección fueron cribados por los productores a través del proceso evolutivo del maíz, que conlleva un ajuste constante de los genes modificadores; *j)* la selección no la hace un grupo especializado, sino que se realiza de manera más integrada y colectiva e incluye preferencias de género: participación activa de las mujeres para destacar ciertas preferencias culturales. La eficiencia de los métodos antes descritos resulta impresionante si se consideran las situaciones de adversidad en las cuales han desarrollado el maíz.

Encontramos ciertas asociaciones de razas de maíz con pueblos indígenas. Las razas como Harinoso de Nayarit; Tabloncillo de Jalisco; Maíz Ancho y Conejo de Guerrero; Olotillo de Chiapas; Bolita, Chatino, Maizón y Zapalote Chico de Oaxaca, se distribuyen a lo largo de áreas de los pueblos indígenas de la familia lingüística otomangue. La coincidencia geográfica entre esta familia otomangue y las razas sugiere que compartieron una historia cultural y biológica común. Esas razas también insinúan que el maíz fue domesticado por antepasados

que hablaban lenguas antecesoras del otomí, matlazinca, tlapaneco, amuzgo y zapoteco, entre otras. El léxico más rico alrededor del maíz lo tenemos en la protolengua del otomangue. Según este enfoque, las razas Nal tel de Yucatán y Chapalote de Sinaloa no son las más primitivas como se pensaba. El árbol filogenético sugiere, más bien, que las razas Tabloncillo, Maíz Ancho y Pepitilla son más antiguas. El grupo de los maíces de los altiplanos centrales: Arrocillo, Cacahuacintle, Cónico Chalqueño y Palomero Toluqueño, son clasificados como cónicos y existían por lo menos desde el primer siglo de nuestra era (Benz, 1997a).

CUADRO 2
CUSTODIO DEL GERMOPLASMA DEL MAÍZ NATIVO POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (RAZAS Y ALGUNAS VARIEDADES)
(BOEGE, 2008)

<i>Territorios de los pueblos indígenas</i>	<i>Razas y algunas variedades de maíz reportadas en los territorios indígenas*</i>
Yaqui, mayo	Blando de Sonora, Chapalote, Dulce norteño, Dulce, Dulcillo noreste, Elotes occidentales, Harinoso, Onaveño, San Juan, Tuxpeño (A, B, C)
Pima, guarijío, tepehuán rarámuri	Ancho pozolero, Apachito, Apachito 8, Apachito 9, Azul, Bofo, Bolita, Chalqueño, Cristalino norteño, Cristalino Chihuahua, Cónico norteño, Dulce norteño, Dulce, Hembra, Perla harinoso, Gordo, Hembra, Lady Finger, Nal tel, Onaveño, Reventador, Reventador palomar, San Juan, Tablita, Tabloncillo, Tabloncillo perla, Tuxpeño (A, B, C)
Cora, nahua (Durango), huichol, tepehuán	Amarillo cristalino, Blanco tampiqueño, Bofo, Celaya, Cónico norteño, Harinoso de 8, Jala, Maíz dulce, Reventador, Pepitilla, Serrano, Tabloncillo, Tuxpeño, Tablilla, de Ocho, Tabloncillo perla, Tamaulipeco, Vandeño (A, B, C)
Nahua de Michoacán	Cónico, Elotes occidentales, Reventador, Olotillo, Tabloncillo, Tuxpeño y Zamorano amarillo.
Purhépecha	Arrocillo, Cacahuacintle, Celaya, Cristalino norteño, Cónico norteño, Elotes cónicos, Maíz dulce, Mushito, Palomero toluqueño, Pepitilla, Tabloncillo, Tuxpeño, Vandeño, Zapalote grande, Purhépecha (A, B, M)

CUADRO 2
CUSTODIO DEL GERMOPLASMA DEL MAÍZ NATIVO POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (RAZAS Y ALGUNAS VARIEDADES)
(CONTINUACIÓN)

<i>Territorios de los pueblos indígenas</i>	<i>Razas y algunas variedades de maíz reportadas en los territorios indígenas*</i>
Otomí, matlazincas mazahua	Arrocillo Amarillo, Arrocillo azul, Cacahuacintle, Chalqueño, Cristalino norteño, Cónico norteño, Elotes cónicos, Palomero, Palomero toluqueño (A,B,C)
Nahuas Guerrero, Morelos, Edo. de México, sur de Puebla, del altiplano de Puebla, Tlaxcala, y otomí de Ixtenco, Tlaxcala	Ancho, Ancho pozolero, Bolita, Elotes cónicos, Pepitilla, Elotes cónicos, Tabloncillo, Olotillo, Nal tel, Palomero, Vandeño (A) Arrocillo azul, Arrocillo blanco, Bolita, Cacahuacintle, Chalqueño, Cristalino norteño, Tuxpeño chalqueño, Palomero (A, C, H)
Tlapaneco, triqui, amuzgo, mixteco de la Mixteca Alta y Baja, y de la Costa	Ancho, Arrocillo, Bolita, Celaya, Chalqueño, Chiquito, Conejo, Cristalino norteño, Cónico X Comiteco, Carriceño, Condensado, Elotes cónicos, Fascia, Maízón, Sapo, Magueyano, Mixeño, Mixteco, Nal tel, Naranjero, Olotón, Olotón imbricado, Olotillo, Comiteco, Pastor veracruzano, Pepitilla, Serrano Mixe, Mushito, Serrano de Oaxaca, Tablita, Tehua, Tehuacano, Tehuanito, Tepecintle, Tuxpeño. Vandeño (A, E, F, G, I, J, K)
Zapoteco sureño, chatino, chontal de Oaxaca, huave	Arrocillo, Bolita, Comiteco, Chalqueño, Comiteco, Conejo, Cónico, Cristalino norteño, Cuarenteño amarillo, Elotes cónicos, Magueyano, Maíz Boca de Monte, Maíz hoja morada, Maízón, Mushito, Mejorado nativizado, Nal tel, Nal tel de altura, Negro mixteco, Olotón, Olotillo, Olotillo amarillo, Rocamay, Serrano, Tablita grande, Amarillo, blanco, Tempranero amarillo, Tepecintle, Tuxpeño, Vandeño, Zapalote Chico (A, F)
Kikapú	Tehua, Tuxpeño (A)
Huasteco, otomí, nahuas: norte de Puebla, Veracruz, San Luis Potosí; tepehua, totonaca	Arrocillo, Arrocillo amarillo, Arrocillo blanco, Arrocillo azul, Cacahuacintle, Celaya, Cónico norteño, Cristalino norteño, Elotes cónicos, Mushito, Olotillo, Palomero, Pepitilla, Tamaulipeco, Tepecintle, Tepecintle 7, Tuxpeño, Tuxpeño 8, Tuxpeño 9, Ts'it bakal, Ratón (A, B, H, L)
Otomí, pame, chichimeca jonaz	Arrocillo amarillo, Chalqueño, Cristalino norteño, Cónico norteño, Ts'it bakal, Elotes cónicos, Fascia, Mushito, Tabloncillo, Tuxpeño (A, B, C)

CUADRO 2
CUSTODIO DEL GERMOPLASMA DEL MAÍZ NATIVO POR LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO (RAZAS Y ALGUNAS VARIEDADES)
(FINAL)

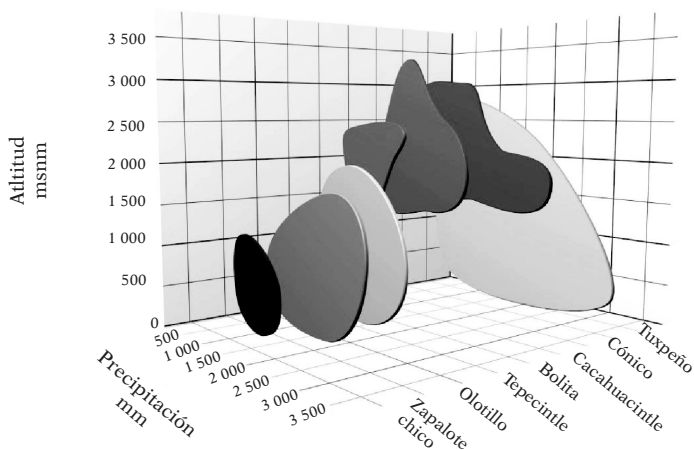
<i>Territorios de los pueblos indígenas</i>	<i>Razas y algunas variedades de maíz reportadas en los territorios indígenas*</i>
Chocho, popoloca, nahuas de Zongolica, cuicateco, mixteco mazateco, chinanteco, ixcateco	Bolita, Chalqueño, Elotes cónicos, Olotón, Pepitilla, Tuxpeño (A, B, C)
Nahua de Zongolica, mazateco, chinanteco cuicateco, zapoteco, mixe	Bolita, Celaya, Cónico, Chalqueño, Chiquito, Comitico, Cristalino norteño, Elotes cónicos, Elotes occidentales, Mixeño, Mushito, Nal tel, Nal tel de altura, Olotillo, Olotón, Onaveño, Pepitilla, Serrano, Serrano de Oaxaca, Tepecintle, Tuxpeño, Vandeño, Zamorano, Zapalote chico, Zapalote grande (A, B, C, F)
Nahuas sur Veracruz, popoluca	Olotillo, Tuxpeño, Nal tel, Olotillo, Tepecintle, Tuxpeño (A,B,E)
Zoque, tzotzil, tzeltal, chol	Cristalino norteño, Olotillo, Olotón, Tepecintle, Vandeño, Zapalote chico (A, B, C,)
Zoque, maya lacandón, chol, kanjobal, chuj, tojolabal, tzotzil, tzeltal, chontal de Tabasco (sierra), mame, chinanteco	Arrocillo amarillo, Clavillo, Comitico, Cristalino norteño, Comitico, Cubana, Elotes cónicos, Motozintleco, Nal tel, Olotillo, Olotón (incl.Negro de Chimaltenango), Olotillo, Quicheño, Tehua, Tepecintle, Tuxpeño, Vandeño, Zapalote chico, Zapalote grande (A, B, C, K, J)
Tzeltal, tzotzil	Comitico, Olotillo, Olotón, Tepecintle, Tuxpeño, Vandeño, Clavillo (A)
Chontal de Tabasco	Olotillo, Tuxpeño, Marceño (A, C)
Maya de Yucatán, chol tzeltal, kekchi kanjobal	Boxloch, Chac chob, Bekech bakal, Chuya, Clavillo, Cubana, E hub, Ek sa kaa, Nal tel, Nal xoy, Olotillo, Sak tux, Sak nal, Cervera, Tepecintle, Ts'it bakal, Zapalote chico, Xnuk nal (Tuxpeño), Xkan nal, Xee ju, Xtuo nal, Nal tel (A, B, D)

* FUENTES consultadas para la distribución de razas de maíz: (A) Wellhausen *et al.* (1987), Hernández (1985, 1987); (B) Ortega (2003); (C) Aguilar *et al.* (2003); (D) Solís y V. Heerwaarden (2003), Colunga y May (1992); (E) Blanco (2006); (F) Aragón *et al.* (2006); (G) Navarro (2004); (H) Martínez *et al.* (2000); (I) Muñoz (2003); (J) Perales *et al.* (2005); (K) Ortega (1973,1991); (L) Astier y Barrera (2006).

El inventario de los maíces en territorios indígenas permite documentar las adaptaciones que hicieron los productores(as) en condiciones agroecológicas extremas, como la sequía o la abundancia de lluvias, las altas o bajas temperaturas durante el ciclo agrícola, la altitud, etc. Así tenemos variedades que se mantienen en estado de latencia cuando no llueve y sin merma en su productividad por el estrés que sufren en los ciclos erráticos de lluvia. En cada microrregión existe un conjunto de variedades específicas con gran potencial de desarrollarse en las distintas regiones afines (Aragón *et al.*, 2006).

Para documentar la versatilidad del germoplasma mesoamericano, creada por los pueblos indígenas, se presenta a continuación la gráfica que refleja de manera simplificada las adaptaciones ambientales que ha experimentado el maíz, ya que encontramos su cultivo desde 0 msnm hasta 3 400 msnm, y en diversos regímenes de lluvia, que van desde 500 a 4000 mm de precipitación anual. Por ejemplo, la raza cónica y sus variedades son las que mejor se han adaptado a bajas temperaturas, de tal manera que hay menos superficie de exposición de la mazorca al frío. Igualmente, sus hojas de color púrpura sirven para enfrentar mejor los rayos ultravioleta (Benz, 1997b).

GRÁFICA 1
EJEMPLO DE ADAPTACIÓN DE LAS VARIEDADES
DE MAÍCES INDÍGENAS A CONDICIONES DE PRECIPITACIÓN
Y ALTURA CONTRASTANTES (BOEGE, 2008)



En los últimos años se han desarrollado experiencias de conservación *in situ* por parte de algunas organizaciones campesinas, instituciones de investigación y organizaciones no gubernamentales. Además de estas experiencias, Ortega (2000) hace un recuento de proyectos de investigación-acción para conservar *in situ*, ligados principalmente a los centros de investigación públicos con comunidades campesinas. Observa que, en general, los recursos aportados a estos proyectos son de muy corta duración, lo que dificulta su permanencia. Entre muchas hay que mencionar las experiencias del grupo Yaxcabá en Yucatán, coordinado por el maestro Hernández X., entre los años 1970 y 1980 (Hernández X. *et al.*, 1995); los trabajos del INIFAP en Jalisco y el CIMMYT en los Valles Centrales de Oaxaca (Bellón *et al.*, 2002; Aragón *et al.*, 2006); el Centro Nacional de Rescate y Mejoramiento de Maíces Criollos (Cenremmac) de la Universidad Autónoma Chapingo en Guadalupe, Jalisco. Asimismo, organizaciones no gubernamentales, como Experimentación Campesina en la Sierra Santa Marta, Veracruz (Blanco, 1997), y la Red de Organizaciones del Sureste para el Desarrollo Sustentable, A.C.-PNUD, en Mérida, Yucatán, que a raíz de la devastación del huracán *Isidoro* en el año 2003, desarrolló una metodología específica para el rescate del maíz.

Notables han sido los rescates de maíces nativos y otras plantas mesoamericanas domesticadas con el método de campesino a campesino del Grupo de Estudios Ambientales, A.C., en Chilapa, Guerrero; el Centro de Desarrollo Integral Campesino de la Mixteca, A. C. (Cedicam), de Nochistlán, Oaxaca; y el Grupo Vicente Guerrero de Españita, Tlaxcala. En especial, este último grupo de fitomejoradores campesinos ha desarrollado maíces nativos mejorados con métodos agroecológicos avanzados (prácticas de mejoramiento de suelos, terraceo, manejo de la humedad, ubicación precisa en los ciclos de heladas, selección de semillas, abonos orgánicos, etc.). En ferias anuales en las cuales participan campesinos(as) de cinco municipios aledaños, se hacen exposiciones de las mazorcas de maíces nativos mejorados y otros productos de la agrobiodiversidad mesoamericana, y se intercambian semillas, recetas culinarias y se muestran avances tecnológicos campesinos (Ramos, 1998). De esta manera, se generan regiones campesinas e indígenas de defensa de la agrobiodiversidad mesoamericana, en especial del rescate y mejoramiento de los maíces nativos.

CONCLUSIONES

México debe de ser considerado centro de origen y diversidad genética en su totalidad. La mayoría de los productores del campo cultivan maíces nativos asociados con otros cultivos de la agrobiodiversidad mesoamericana, sin que éstos tengan algún régimen de protección, cuya pérdida es equiparable a la extinción de las especies y ecosistemas. Las semillas mejoradas híbridas tienden a desplazar al germoplasma nativo, de tal manera que comunidades de razas van desapareciendo de ciertas zonas. Esto es grave, ya que en el conjunto del germoplasma nativo hay características genéticas que pudieran ser útiles para el futuro.

En efecto, en este momento histórico el tema es relevante, ya que estamos en una batalla donde la privatización de las semillas a favor de las grandes corporaciones ha sido promovida sistemáticamente por los gobiernos neoliberales. Estamos ante la encrucijada de definir estrategias para duplicar la producción para el año 2050. Según Turrent (comunicación personal), tenemos un potencial de siembra de 53 millones de toneladas de maíz con maíces híbridos y mejorados, principalmente en áreas donde se puede aprovechar la humedad y agua disponible en el sur-sureste. Además, tenemos la tecnología generada en el INIFAP y en otras instituciones públicas. Hay tal cantidad de variables regionales, que se requieren cientos de variedades mejoradas, ya que se estima que podría usarse una variedad por cada 5 000 hectáreas (Espinosa *et al.*, 2008-2009). La nación mexicana debe decidir si utilizará, para enfrentar las necesidades de producción de los siguientes 50 años, la otra tecnología (una biotecnología suave no transgénica) para generar variedades adaptadas al cambio climático a partir del acervo genético vivo, único en el mundo, invaluable, o si será presa de la erosión genética (Fowler y Mooney, 1990) que se genera con la producción y comercialización de semillas de las transnacionales, con el abandono inducido por los últimos gobiernos neoliberales de las razas o variedades indígenas.

Es necesario incluir en las políticas públicas la protección *in situ* de la agrobiodiversidad mesoamericana e intentar, mediante esta estrategia, mejorar las condiciones de vida de los productores. En efecto, para garantizar la autosuficiencia y seguridad alimentaria no se han agotado las tecnologías conven-

cionales ni las biotecnologías suaves ni las genéticas propias de la especie. Esto implica fortalecer las instituciones públicas de investigación dirigidas a la autosuficiencia y seguridad alimentaria a partir del acervo genético generado por los pueblos indígenas. Sin embargo, este enfoque no es sólo tarea de los fitomejoradores científicos de los centros de investigación pública. Es necesario construir un nuevo modelo de desarrollo del agro, con amplia participación de los mismos fitomejoradores(as) campesinos e indígenas. Implica una política agresiva de conservación y mejoramiento *in situ* de los acervos genéticos y culturales por las distintas regiones y territorios de los pueblos indígenas, además del reconocimiento de los derechos biológicos colectivos.

Los acervos fitogenéticos mesoamericanos deben conservarse *in situ* como reserva estratégica para encarar los problemas de erosión genética de los cultivos promovidos por los monopolios de los productores de semillas de las empresas transnacionales (de hecho, sólo usan 10% del germoplasma nativo). Para ello, es imprescindible cambiar los parámetros del desarrollo hacia la sustentabilidad, de manera que se incluyan los pueblos indígenas dentro de un gran proyecto para la protección y mejoramiento *in situ* de los recursos fitogenéticos nativos, como parte de la estrategia de autosuficiencia alimentaria. Este patrimonio biocultural debe ser inventariado y reconocido como recursos biológicos colectivos de los pueblos indígenas, que pudieran tener variantes comerciales como denominaciones de origen, etcétera.

Los territorios de los pueblos indígenas y comunidades campesinas no indígenas deben ser considerados reservorios fitogenéticos de origen mesoamericano, únicos en el mundo, y sus habitantes, sus custodios. Una de las características específicas del germoplasma domesticado por los pueblos indígenas y campesinos mesoamericanos es que está adaptado a situaciones de estrés, tanto de suelos pobres como climáticas, por lo que tiene un valor especial para responder a situaciones adversas actuales y futuras para el sistema alimentario nacional y mundial (*e.g.* condiciones ambientales desfavorables que se podrían intensificar con el cambio climático).

La custodia de este bien por parte de los pueblos indígenas y campesinos debe ser parte de un programa nacional que establezca sistemas de compensación por el servicio de mantener y desarrollar agrobiodiversidad mesoamericana *in situ*, e im-

pulsar denominaciones de origen, reconocimiento de semillas, cultígenos regionales y mexicanos.

Al reconocer que todo México es país de origen y diversidad genética, se debe hacer efectivo el principio precautorio para evitar la siembra comercial de los maíces transgénicos. Sin el principio precautorio es imposible evitar que los transgénicos contaminen a los maíces nativos, mejorados e híbridos no transgénicos. El peligro mayor se expresa cuando se utiliza el maíz transgénico como biorreactor para producir medicamentos. Si bien la ley de bioseguridad prohíbe explícitamente la siembra de maíces transgénicos de este tipo, la contaminación a larga distancia, vía la comercialización de los maíces norteamericanos, es perfectamente posible.

Para incrementar la productividad del maíz para los siguientes años, debe apoyarse la investigación de las instituciones públicas junto con fitomejoradores(as) campesinas e indígenas para generar regiones específicas para la conservación y producción de maíz nativo mejorado, adaptado a la sequía o exceso de humedad. México no debe aceptar la introducción de semillas transgénicas en la agricultura. Tiene suficientes recursos fitogenéticos propios para enfrentar los distintos retos que se presentan para satisfacer las necesidades básicas de la población presente y futura.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, J., C. ILLSLEY y C. MARIELLE (2003), "Los sistemas agrícolas de maíz y sus procesos técnicos", en G. Esteva y C. Marielle (eds.), *Sin maíz no hay país*, México, Dirección General de Culturas Populares/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ÁLVAREZ, E. (2005), Aspectos ecológicos, biológicos y de agrobiodiversidad de los impactos del maíz transgénico, documento preparado para la Comisión para la Cooperación Ambiental.
- ARAGÓN, F., S. TABA, J. M. HERNÁNDEZ, J. de D. FIGUEROA, V. SERRANO y F. H. CASTRO (2006), *Catálogo de maíces criollos de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (Libro Técnico, 6).

- ASTIER, M. y N. BARRERA (2006), *Catálogo de maíces criollos de las cuencas de Pátzcuaro y Zirahuén*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Grupo de Información en Reproducción Elegida/Instituto Nacional de Ecología/Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Gobierno de Michoacán.
- BARKIN, D. (2003), "El maíz y la economía", en G. Esteva y C. Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares.
- BARTRA, A. (2007), "No está el maíz para esquites. Las cuatro plagas que azotan la milpa", *La Jornada del Campo*, 9 de octubre.
- BELLÓN, M. R. y S. B. BRUSH (1994), "Keepers of maize in Chiapas, Mexico", *Economic Botany*, 48 (2), pp. 196-209.
- y J. BERTHAUD (2005), *Transgenic Maize and the Evolution of Landrace Diversity in Mexico. The Importance of Farmers' Behavior*, Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo/Institut de Recherche pour le Développement Montpellier, Francia, en <www.plantphysiol.org/cgi/content/full/134/3/883> [consulta: febrero de 2006].
- , A. AGUIRRE, M. SMALE, J. BERTHAUD, I. MANUEL, J. MENDOZA, A. M. SOLANO y R. MARTÍNEZ (2002), "Intervenciones participativas para la conservación del maíz en finca en los Valles Centrales de Oaxaca", en J. Chávez, L. Arias, D. Jarvis, J. Tuxill, D. López Alzina y C. Eyzaguirre, Resúmenes del simposio: Manejo de la diversidad cultivada en los agroecosistemas tradicionales, México, 13-16 de febrero de 2002, Roma, Instituto Internacional de Recursos Fito-genéticos.
- BENZ, B. (1997a), "Diversidad y distribución prehispánica del maíz mexicano", *Arqueología Mexicana*, 25.
- (1997b), "On the Origin, Evolution, and Dispersal of Maize", en M. Blake (ed.), *Pacific Latin American in Prehistory: The evolution of Archaic and Formative Cultures*, Washington, State University Press.
- BLAKE, M. (2005), "Dating initial spread of Zea Mays", en J. Staller, R. Tykot y B. Benz (eds.), *Histories of Maize: Multidisciplinary Approaches to Prehistory, Biogeography, Domestication and Evolution of Maize*, San Diego/Nueva York, Elsevier.

- BLANCO, J. L. (1997), *El proyecto Sierra Santa Marta. Experimentación participativa para el uso adecuado de los recursos genéticos maiceros*, México, Red de Gestión de Recursos Naturales/Fundación Rockefeller.
- BLANCO, J. L. (2006), "La erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los zoque popoluca de Sotepaan: Xutunchincon y Aktevet", tesis de doctorado en Antropología, México, Universidad Iberoamericana.
- BOEGE, E. (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación de la biodiversidad y agrobiodiversidad en territorios de los pueblos indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- CASAS, A., (2001), "Silvicultura y domesticación de plantas en Mesoamérica", en B. Rendón, S. Rebollar, J. Caballero, M. Martínez (eds.), *Plantas, cultura y sociedad. Estudio sobre la relación entre seres humanos y plantas en los albores del siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- COLUNGA, P. y F. MAY (1992), "El sistema milpero y sus recursos genéticos", en D. Zizumbo, C. Rasmussen, L. M. Arias y S. Terán (eds.), *La modernización de la milpa en Yucatán. Utopía o realidad*, México, Centro de Investigación Científica de Yucatán.
- COMISIÓN NACIONAL PARA EL CONOCIMIENTO Y USO DE LA BIODIVERSIDAD (Conabio) (1998), *La diversidad biológica de México: estudio de país*, México, Conabio.
- _____(2006), *Capital natural y bienestar social*, México, Conabio.
- DASMAN, R. (1964), *Wildlife Biology*, Nueva York, Willey.
- ENCISO, A. (2009), "El gobierno, cómplice en siembra ilegal de maíz transgénico", *La Jornada*, 27 de enero.
- ESPINOSA, A., M. TADEO, A. TURRENT, N. GÓMEZ (2008-2009), "El potencial de las variedades nativas y mejoradas de maíz", *Revista Ciencias*, octubre 2008-marzo 2009, pp. 92-93.
- ESQUINAS, J. (2003), *Una contribución importante para la construcción de un planeta sostenible y sin hambre*, en <www.fao.org/tc/tca/esp/refito_rsostenibles.asp#nota1#nota1> [consulta: enero de 2009].
- FOWLER, C. y P. MOONEY (1990), *Shattering food, Politics, and Loss of Genetic Diversity*, Tucson, The University of Arizona Press.

- GOODMAN, M. M. y L. E. GARCÍA-BARRIOS (2004), "Assessment of Biological Effects in Agriculture in Mexico", en David Andow *et al.* (eds.), *Maize and Biodiversity: The Effects of Transgenic Maize in Mexico* (borrador), preparado en el marco de la Cooperación Ambiental de América del Norte.
- GORE, AL, *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*, Nueva York, Plume, 1993.
- HERNÁNDEZ, E. (1985), "Xolocotzia. Obras de Efraím Hernández Xolocotzi", *Revista de Geografía Agrícola*, 1.
- (1987), "Xolocotzia. Obras de Efraím Hernández Xolocotzi", *Revista de Geografía Agrícola*, 2.
- y M. A ZÁRATE (1991), "Agricultura tradicional y conservación de los recursos genéticos *in situ*", en *Avances en el estudio de los recursos fitogenéticos de México*, Sociedad Mexicana de Fitogenética, México.
- B. BELLO, S. LEVY (1995), *La milpa en Yucatán. Un sistema de producción agrícola tradicional*, t. 1 y 2, México, Colegio de Postgraduados.
- HERRERA, L. (2007), "Maíz transgénico a debate", *Teorema Ambiental*, 62.
- KNUDSEN, H. (2000), *Directorio de colecciones de germoplasma en América Latina y el Caribe*, Roma, International Plant Genetic Resources Institute.
- MAFFI, L. (2001), *On Biocultural Diversity, Linking Language, Knowledge, and the Environment*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.
- MAPES, C., (1991), "La importancia de las comunidades campesinas tradicionales en la conservación de los recursos fitogenéticos", en R. Ortega, G. Palomino, F. Castillo, V. González y M. Livera, *Avances en el estudio de los recursos fitogenéticos de México*, México, Sociedad Mexicana de Fitogenética/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/International Board for Plant Genetic Resources/Jardín Botánico-Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ, M. A, V. EVANGELISTA, F. A. BASURTO, y M. MENDOZA (2000), "La etnobotánica y los recursos fitogenéticos: el caso de la Sierra Norte de Puebla", *Geografía agrícola. Estudios regionales de la agricultura mexicana. Etnobotánica y Recursos Fitogenéticos*, 31, julio-diciembre.
- MUÑOZ, A. (2003), *Centli-Maíz. Prehistoria, historia, diversidad, potencial, origen genético y geográfico*, México, Colegio de

- Postgraduados/Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.
- NAVARRO, H. (2004), *Agricultura campesina-indígena, patrimonio y desarrollo ecológico territorial*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Colegio de Postgraduados/Red Mesoamericana para la Investigación/Desarrollo de la Agricultura Regional.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA AGRICULTURA Y LA ALIMENTACIÓN (FAO), Resolutions Farmers Rights 5/89 y 3/91, Roma, FAO.
- ORTEGA, P. R. (1973), *Variación en maíz y cambios socioeconómicos en Chiapas, México 1946-1971*, tesis de maestría en ciencias, México, Colegio de Postgraduados.
- (1991), *Avances en el estudio de los recursos fitogenéticos de México*, México, Sociedad Mexicana de Fitogenética/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/International Board for Plant Genetic Resources/Jardín Botánico-Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2000), "Colecciones de semilla y sus relaciones con conservación *in situ*", *Revista de Geografía Agrícola, Estudios Regionales de la Agricultura Mexicana*, 31, julio-diciembre.
- (2003), "La diversidad del maíz en México", en G. Esteva y C. Marielle (coords.), *Sin maíz no hay país*, México, Dirección General de Culturas Populares/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- PERALES, H., B. F. BENZ y S. B. BRUSH (2005), "Maize Diversity and Ethnolinguistic Diversity in Chiapas Mexico", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102, pp. 949-954.
- RAMOS, F. (1998), *Grupo Vicente Guerrero de Españita, Tlaxcala. Dos décadas de promoción de campesino a campesino*, México, Fundación Rockefeller.
- ROJAS, T. (1988), *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XI*, México, Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SÁNCHEZ, J., M. GOODMAN y G. W. STUBER (2000), "Isozymatic and Orphological Diversity in the Races of Maize of Mexico", *Economic Botany*, 54, pp. 43-59.
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL, PESCA Y ALIMENTACIÓN (Sagarpa) (2006), México, Servicio de

Información y Estadística Agroalimentaria y Pesquera, Sagarpa/Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

- _____ (2008), "Acuerdo por el que se establecen las disposiciones jurídicas relativas a la bioseguridad que forman parte del Régimen de Protección Especial del Maíz, necesarias para resolver las solicitudes de permisos de liberación al ambiente de maíz genéticamente modificado", Sagarpa, México.
- SOLÍS, I. y J. VAN HEERWAARDEN (2003), *Informe final del proyecto: Rescate del sistema milpero tradicional maya ante el fenómeno del huracán Isidore: la importancia de las especies criollas*, Mérida, Programa de Pequeñas Donaciones/Red de Organizaciones del Sureste para el Desarrollo Sustentable/Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- SWAMINATHAN, M. S. (1996), *Agrobiodiversity and Farmers Rights: Proceedings of a Technical Consultation on an Implementation Framework for Farmers Rights*, Madrás, Swaminathan Research Institute.
- TABA, S. (ed.) (1995), *Maize Genetic Resources. Maize Program Special Report: Latin America Maiz Germoplasm Regeneration and Conservation*, México, Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo.
- TURRENT, A. y A. SERRATOS (2004), "Context and Background on Wild and Cultivated Maize in México", en Simposio sobre Maíz y Biodiversidad: Efectos del Maíz Transgénico en México, Sesión ordinaria 04-01 del Comité Consultivo Público Conjunto 11 y 12 de marzo de 2004, Oaxaca, México, Comisión para la Cooperación Ambiental.
- VAVILOV, N. I. (1992) [1927] *Origin and Geography of Cultivated Plants*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WELLHAUSEN, E. J., L. M. ROBERTS, E. HERNÁNDEZ y P. C. MANGELSDORF (1987), "Razas de maíz en México, su origen, características y distribución", en *Xolocotzia, Obras de Efraín Hernández Xolocotzi, Revista de Geografía Agrícola*, México, Universidad Autónoma Chapingo.
- WISE, T. (2007), *Policy Space for Mexican Maize: Protecting Agrobiodiversity by Promoting Rural Livelihoods*, Global Development and Environment Institute, Working Paper 07-01.

LA MILPA DE LOS ZOQUE-POPOLUCA DE SOTEAPAN:
AGRODIVERSIDAD LOCAL Y TECNOLOGÍA INDUSTRIAL

*José Luis Blanco Rosas**
*Olivia Domínguez Pérez***

RESUMEN

Los campesinos zoque-popoluca, productores de autoabasto, eran autosuficientes hasta la década de 1960. Cultivaban en milpas de amplia agrodiversidad con sus propias semillas, camotes y esquejes, bajo el sistema de roza, tumba y quema, concentrados en una faja de ecotono de cerca de 20 kilómetros de largo por 10 de ancho en la parte sur del volcán de Santa Marta, en el sureste de los Tuxtlas, Veracruz. Este artículo pretende ilustrar la permanencia y pérdida de agrodiversidad asociada al cambio socioambiental y al uso de nuevas tecnologías, como los agroquímicos (fertilizantes y herbicidas) y semillas mejoradas para la milpa, en los primeros años del Tratado de Libre Comercio (TLC), tomando como caso de estudio parcelas y campesinos de Soteapan y Ocotil Chico, las dos comunidades que más habían conservado su agrodiversidad local hasta esos años.

Durante más de 10 000 años, los agricultores han trabajado con la naturaleza para desarrollar miles de variedades de cultivos que se adapten a culturas y climas diversos [...] Esta enorme diversidad ha sido la base de nuestro suministro de alimentos, pero se ve amenazada hoy en día por la erosión [...] Los monocultivos y los monopolios están destruyendo la rica cosecha de semillas que nos ha sido legada a lo largo de milenios por la naturaleza y las culturas agrícolas (Vandana, 2003:99).

* Profesor de Sociología de la Universidad Veracruzana; investigador fundador y honorario del Proyecto Sierra de Santa Marta, A.C. Correo electrónico: <unicorniblanc0373 @hotmail.com>.

** Investigadora del Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Universidad Veracruzana; directora del Archivo General del Estado de Veracruz. Correo electrónico: <agev1@hotmail.com>.

INTRODUCCIÓN

AGRODIVERSIDAD QUE SE AGOTA

La agrobiodiversidad mesoamericana, para Hernández (1953), Altieri (1995) y Gliessman (2002), es el producto tecnológico agrícola más importante de las comunidades campesinas indígenas que lograron domesticar y adaptar plantas a entornos locales desde la época prehispánica, entre los que sobresalen la milpa y el huerto, estudiados por Niederberger (1979, 1996), Allison (1983) y González Jácome (2001, 2003). Después, en la época virreinal y en el México independiente, recibió nuevas aportaciones (Rojas, 1991). Si bien la milpa es el agroecosistema más extendido y diverso, no ha sido del todo estudiado en su complejidad y cambios en las diferentes regiones del país, como lo concibiera Hernández (1995) con la milpa de policultivo maya.

El campesino indígena de autoabasto es el actor más importante de este tipo de agroecosistema: la milpa de temporal, itinerante en el pasado, con bajos insumos y originalmente de roza, tumba y quema, que ha persistido a pesar de la poca investigación, inversión y atención del Estado. El campesino deviene actor de la resistencia ante las nuevas condiciones poblacionales y ambientales (González y del Amo, 1999; Chávez, 1999). Es también un actor de la pobreza, a pesar de su herencia cultural, por la baja inversión en infraestructura de riego e investigación para manejo y fertilización del suelo. La milpa tuvo su mejor época en zonas de baja densidad poblacional, de menos de 20 habitantes por km², pero en muchas regiones, como en el caso de Soteapan, la zona óptima de la milpa ha alcanzado los 125 habitantes por km² para 2005, sin mediar inversión e investigación para convertirla en un sistema intensivo y fijo.

AGRODIVERSIDAD: UN CONCEPTO TECNOLÓGICO DE LA RESISTENCIA

Llamamos “agrobiodiversidad” al conjunto de plantas domesticadas y cultivadas sobre las cuales hay un conocimiento de uso (consumo) y de manejo (cultivo) entre los miembros de una comunidad. Esto significa que son plantas transformadas y dependientes de los seres humanos para su reproducción. Hasta hace poco, se utilizó el nombre de *biodiversidad* para analizar el

conjunto de plantas silvestres y cultivadas que se encuentran en un sistema, como lo hizo Crucible Group (1995). Evidentemente, las plantas cultivadas son parte de la biodiversidad, pero de una biodiversidad domesticada, transformada y conservada por las sociedades campesinas (Almenkinders, 1999, 2000). Por eso, consideramos que biodiversidad alude propiamente a plantas y animales no domesticados, cuya biología no ha sido modificada por el ser humano y que son parte de los sistemas naturales denominados “ecosistemas”, cuya conservación y reproducción no requiere de la intervención humana.

La *agrodiversidad* es un concepto que se puede aplicar a los recursos genéticos transformados, por selección u otras técnicas; cultivados en sistemas artificiales o desarrollados en ambientes ecológicos particulares reformados para su uso agrícola, bajo el patrocinio de sociedades concretas, con un patrimonio cultural y tecnológico propio utilizado para alimentación, medicina, materiales de construcción y materias primas (González y Gliessman, 1979). El concepto de agrodiversidad debe ser aplicado a plantas cultivadas que han sido domesticadas y cuyo uso y reproducción implica aspectos socioculturales, tecnológicos, económicos y políticos. El uso de la agrodiversidad implica un tipo específico de planta adaptada a un medio, conocimiento local, fuerza de trabajo e instrumentos de cultivo, además de otros elementos sociales articulados a condiciones políticas y económicas regionales, como las políticas públicas y el mercado.

Desde la década de 1980, la agrodiversidad pasó a ser un tema importante en el debate sobre desarrollo económico, conservación y derechos de propiedad de patentes, aunque sin llamarla con ese nombre y sólo como parte de la biodiversidad, patrimonio de la humanidad y fácilmente apropiada como materia prima por los grandes consorcios del capital. El concepto que permite un mayor acercamiento es el de “recursos genéticos cultivados” (*cultivated genetic resources*), como se le conoce en el Convenio sobre Diversidad Biológica (1993), que advierte sobre la necesidad de conservar el germoplasma de estos recursos, que siguieron siendo nombrados “biodiversidad” como si los recursos genéticos de cultígenos hubieran nacido sin la intervención humana, sólo por procesos de evolución natural (Crucible Group, 2001, 1995). En realidad las plantas cultivadas son el esfuerzo de pueblos concretos, sobre todo en los centros mundiales de domesticación y adaptación de plantas, lo-

calizados en espacios geográficos específicos del mundo y de los pueblos que los siguieron cultivando (Harris, 1999).

Hay elementos para diferenciar la agrodiversidad de la biodiversidad, pero por motivos políticos más que científicos no se ha hecho; poco se habla de agrodiversidad y se prefiere esconderla dentro de la biodiversidad. Eso oculta el trabajo concreto de los diferentes grupos étnicos agrícolas del mundo y no reconoce derechos sobre esos recursos a sus cultivadores actuales, como salvaguardas de la agrodiversidad. La biodiversidad se reproduce con y sin la acción humana, pero la agrodiversidad no, ya que requiere de actores sociales. En las reservas, la biodiversidad se puede reproducir sola, pero la agrodiversidad tiene otra lógica, como la agrodiversidad de la milpa zoque-popolucana que depende de los campesinos.

La amplia bibliografía sobre agricultura mesoamericana (González, 1988; González y Del Amo, 1999) lleva a reconocer que México fue uno de los centros de domesticación de plantas, y que esta diversidad agrícola se conecta directamente con la milpa, que fue uno de esos agroecosistemas tradicionales que ayudó a adaptar y conservar plantas dentro del mosaico ecológico de México (Palerm y Wolf, 1972). La conservación de estos recursos implica una fuerte inversión en trabajo humano. Los productos domesticados y semidomesticados en la milpa de origen mesoamericano abarcan más de 100 especies de plantas (Dressler, 1953; Hernández, 1953; Rojas, 1991, Mariaca, 1997), entre granos, camotes, legumbres, condimentos, frutas de la dieta y demás componentes de la gastronomía mexicana, declarada como patrimonio de la humanidad (2005), y que los cultivadores, sobre todo indígenas, conservan más como resistencia que como negocio, y de los cuales los zoque-popolucas cultivan cerca de 50 especies.

ESPACIO DEL AGROECOSISTEMA MILPERO ZOQUE-POPOLUCA

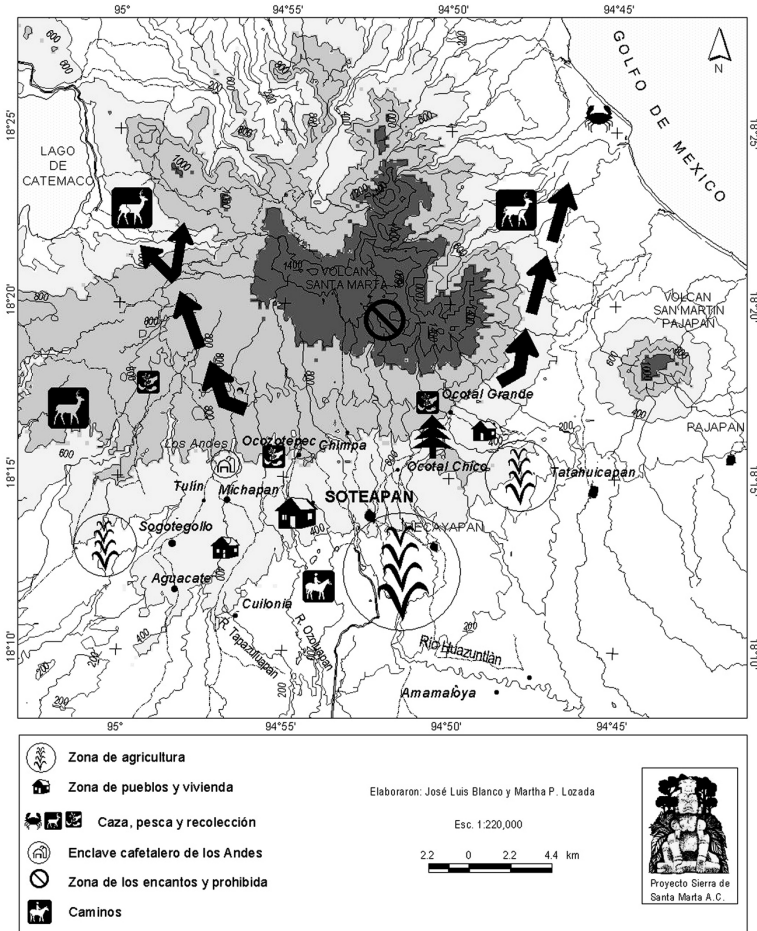
El espacio concreto de la milpa zoque popolucana es el de la Sierra de los Tuxtlas, ubicada en la costa sur del Golfo del Altiplano Austral, con una topografía muy accidentada, que da lugar a la formación de ríos, lagos y lagunas que permiten 14 tipos de vegetación y una abundante flora y fauna (Ramírez, 1999). Lo más significativo es que en esta región, en comparación con

la costa Golfo centro, han disminuido las zonas calientes y secas y aumentan las del bosque tropical húmedo y subhúmedo a los 1 700 metros sobre el nivel del mar (msnm).

Las milpas de Soteapan y Ocotál Chico se ubican en los lomeríos centrales del sur, con bosque tropical subhúmedo (entre los 300 y 800 msnm), que presenta lluvias abundantes en verano y menores en otoño, pero con secas en invierno-primavera. Soteapan se encuentra entre los 300 y 600 msnm, mientras que Ocotál Chico entre los 600 y 800 msnm. Se considera este hábitat como de los más aptos para una agricultura de roza, susceptible de ser usado con una tecnología prehispánica sin riego, pero con bajas densidades de población, que pueden manejar unidades domésticas que se organizan mediante familias extensas y vecinos de la comunidad en los momentos de mayor trabajo (Palerm, 1986). Esta combinación permitió una economía aldeana adaptada a este tipo de ambiente, pero con limitaciones ecológicas. La roza itinerante está adaptada, especialmente en el periodo de secas, cuando la vegetación pierde sus hojas y facilita la realización de las actividades de quema. La situación actitudinal de Soteapan se considera como de las más aptas para la milpa en estas condiciones, porque es posible realizar dos siembras y cosechas de milpa; mientras que Ocotál Chico está a mayor altura, sus condiciones sólo soportan una siembra de milpa con un ciclo de maíz por la mayor nubosidad que hace que la acción fotosintética sea más lenta. Así, a mayor altura, las plantas de la milpa tardan más en crecer (véase el mapa 1).

La principal limitación ecológica del sistema en la zona, especialmente de los Ocotales, se presenta en lomeríos con suelos vertisoles y luvisoles, que cuando se les aplica fuego durante la quema permiten, por un lado, liberar rápidamente nutrientes apropiados para el cultivo, pero también impiden mantener este sistema en el mismo lugar por más de cinco años, porque los rendimientos empiezan a decrecer, especialmente para los cultivos básicos. Así pues, la milpa zoque-popoluca fue un agroecosistema itinerante entre encinares, selvas medianas subcaducifolias y selvas medianas perennifolias, que fueron clareadas en las faldas del sur del volcán de Santa Marta. Cada cinco años, en promedio, los agricultores movían el sistema y dejaban el terreno en descanso, pero con algunos árboles plantados para conformar el *acahual*, terreno con vegetación en descanso. Éste tenía ya dueño, era ocupado cada 10 o 15 años,

MAPA 1
 MAPA DE LA SIERRA DE SANTA MARTA:
 ASENTAMIENTOS HUMANOS Y MILPA



FUENTE: bases de datos del Sistema de Información Geográfica del Proyecto Sierra de Santa Marta, A. C. Trabajo de campo J. L. B. (1990-2005); Foster (1940 y 1943).

en que los dos estratos de vegetación habrían crecido. Ya Ángel Palerm (1986:128) había advertido que, para las condiciones más favorables del Golfo de México, la roza itinerante requería, por cada hectárea de milpa, ocho en reserva.

La milpa zoque-popoluca fue un agroecosistema tradicional itinerante, pero con alta agrobiodiversidad, que durante la primera mitad del siglo xx, a pesar de las revueltas y la revolución (1906-1924), podía tener hasta 35 especies en cultivo en un mismo terreno. En tiempos de paz, se invertían cerca de 280 jornales por hectárea. En tiempos de revueltas, los cultivos bajaban a menos de 100 jornales, ya que se invertía menos trabajo. La milpa era un agroecosistema diverso e intensivo sobre un suelo frágil, por lo tanto temporal, que después de 10 cosechas (dos por año) se agotaba. Si bien en una milpa se podían tener hasta 35 especies, la comunidad en su conjunto podía manejar más de 75 en la primera mitad del siglo xx, ya fuera como cultivos de granos, productos intercalados o auspiciados (véase el cuadro 1). Este agroecosistema mostró ser flexible, porque en tiempos de crisis revolucionaria (1906-1925), en que se invirtieron menos jornales, las comunidades obtuvieron cosechas de maíz, frijol y calabaza que permitieron la subsistencia campesina.

La producción de este agroecosistema tenía su calendario de trabajo y cosecha, de un ciclo que empezaba en marzo con la preparación del terreno y terminaba al siguiente año, en febrero, con la cosecha, al final de la cual se celebraba la fiesta del carnaval del tigre o del maíz, donde participaba toda la comunidad zoque-popoluca, en la cabecera municipal, con las autoridades que eran también sacerdotes del ritual. Inmediatamente después de la fiesta, se iniciaban los trabajos para preparar los terrenos con la tecnología de roza, tumba y quema. Preparaban nuevos terrenos o continuaban con el mismo. Lo normal es que arreglaran un terreno principal y se adelantaran a trabajar un acahual viejo o terreno con bosque de montaña. Los trabajos se hacían con machete y hacha, y eran ejecutados por el jefe de familia con apoyo familiar o de vecinos con mano vuelta. Cuando las milpas aumentaron para incorporarse al mercado, tuvieron que empezar a trabajar con jornaleros y contratar indígenas nahuas del vecino municipio de Mecayapan.

Después de rozar y tumbar, venían las quemas, que se hacían con mucho cuidado y también con suficiente apoyo de

CUADRO 1
PLANTAS CULTIVADAS, INTERCALADAS Y AUSPICIADAS
DE LA MILPA ZOQUE-POPOLUCA A PRINCIPIOS DE 1960

<i>Cultivadas: nombre común</i>	<i>Nombre en zoque-popoluca</i>	<i>Nombre científico</i>
Maíz	<i>Mook</i>	<i>Zea mays L.</i> - Gramíneas: más de 15 variedades locales (derivaciones de Tuxpeño, olotillo, tepecintle y Nal-tel), que se clasifican de acuerdo con los colores y tamaños del olote, teniendo entre las más reconocidas: Blanco de grano redondo, blanco olotillo, amarillo grano redondo, amarillo olotillo, negro grano redondo, negro olotillo, maíz tigre, maíz sangrado, maíz blanco-verde y maíz rojo
Frijol bejuco	<i>Tsayx+k</i>	<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol bejuco colorado	<i>Uutxka</i>	<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol chícharos	<i>Kuyx+k</i>	<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol chipo	<i>Kaxtyñans+k</i>	<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol cola de chango		<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol de tierra	<i>Nass+k</i>	<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol negro de bejuco		<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Frijol verdadero	<i>Nuntas+k</i>	<i>Phaseolus vulgaris L.</i> Leguminosas
Calabaza	<i>Naspaasun</i> ''	<i>Cucurbita moschata Duch.</i> Cucurbitáceas
<i>Intercaladas: nombre común</i>	<i>Nombre en zoque-popoluca</i>	<i>Nombre científico</i>
Aguacate	<i>Cuyt+m</i>	<i>Persea americana Mill.</i> - Lauráceas

CUADRO 1
PLANTAS CULTIVADAS, INTERCALADAS Y AUSPICIADAS
DE LA MILPA ZOQUE-POPOLUCA A PRINCIPIOS DE 1960 (CONTINUACIÓN)

<i>Intercaladas: nombre común</i>	<i>Nombre en zoque-popoluca</i>	<i>Nombre científico</i>
Anona	<i>Jonyaatyí'</i>	<i>Annona squamosa</i> Anonáceas
Camote	<i>M+n</i>	<i>Ipomoea batatas</i> Lam. Convolvuláceas
Canavalía		<i>Canavalia ensiformis</i>
Caña	<i>Kanapooki''</i>	<i>Saccharum officinarum</i> L. Gramíneas
Cebollín	<i>Sebuyiñ</i>	<i>Allium scaposum</i> Benth. Liliáceas
Cebollín blanco	<i>Poop sebuyiñ</i>	<i>Allium scaposum</i> Benth. Liliáceas
Cebollín rojo	<i>Sabats sebuyiñ</i>	<i>Allium scaposum</i> Benth. Liliáceas
Cempasúchil o Flor de muerto	<i>Tyiñmooya</i>	<i>Tagetes erecta</i> L. Compuestas
Chayote	<i>Kuipaasuñ</i>	<i>Sechium edule</i> Sw. Cucurbitáceas
Chile chilpaya o piquen	<i>Chuuyiniwi</i>	<i>Capsicum frutesces</i> Solanáceas
Chile parado	<i>Kuiñiwi</i>	<i>Capsicum annuum</i> . Solanáceas
Chile		<i>Capsicum annuum</i> . Solanáceas
Cilantro		<i>Coriandrum sativum</i> L. Umbelíferas
Ciruela amarilla	<i>Jaamas+mpichkuy</i>	<i>Spondias mombin</i> L. Anacardiáceas
Ciruela roja	<i>Sabast pichkuy</i>	<i>Spondias purpurea</i> L. Anacardiáceas
Girasol	<i>Jaamkiispa</i>	<i>Helianthus annuus</i> L. Compuestas
Guanábana	<i>Kaachyaatyí'</i>	<i>Annona muricata</i> L. Anonáceas
Jícama	<i>Xiikma</i>	<i>Pachyrhizus erosus</i> Urb. Leguminosas

CUADRO 1
 PLANTAS CULTIVADAS, INTERCALADAS Y AUSPICIADAS
 DE LA MILPA ZOQUE-POPOLUCA A PRINCIPIOS DE 1960 (CONTINUACIÓN)

<i>Intercaladas: nombre común</i>	<i>Nombre en zoque-popoluca</i>	<i>Nombre científico</i>
Limón	<i>To'ok pichkuy</i>	<i>Citrus auran bifolium</i> Swingle Rutáceas
Macal	<i>Maaka</i>	<i>Xanthosoma sagittifolium</i> Schott. Aráceas
Malanga	<i>N+ 'piixi</i>	<i>Colocasia esculenta</i> . Aráceas
Mango	<i>Mankuj</i>	<i>Mangifera indica</i> L. Anacardiáceas
Melón	<i>Puuchxaantyaj</i>	<i>Cucumis melo</i> L. Cucurbitáceas
Naranja	<i>Tsoot so</i>	<i>Citrus aurantium</i> L. Rutáceas
Papaya	<i>Papaya</i>	<i>Carica papaya</i> L. Caricáceas
Pepino	<i>N+ 'm+n</i>	<i>Cucumis sativus</i> L. Cucurbitáceas
Piña	<i>Uuju'</i>	<i>Ananas comosus</i> L. Bromeliáceas
Pipián		<i>Cucurbita</i> sp. Cucurbitácea
Plátano		<i>Musa sapientum</i> L. Musáceas
Rábano	<i>Tsabaj k+k</i>	<i>Raphanus sativus</i> L. Crucíferas
Sandía	<i>Xaañtyas</i>	<i>Citrullus vulgaris</i> Schrad. Cucurbitáceas
Tamarindo	<i>Tammindoj</i>	<i>Tamarindus indica</i> L. Leguminosas
Yuca	<i>Piixi'</i>	<i>Manihot esculenta</i> Crantz Euforbiácea
<i>Auspiciadas: nombre común</i>	<i>Nombre en zoque-popoluca</i>	<i>Nombre científico</i>
Berro	<i>Beirut</i>	<i>Sium erectum</i> Huds. Umbelíferas
Cacapache	<i>Kakapachi</i>	<i>Passiflora oerstedii</i> <i>choconiana</i> . Pasifloráceas

CUADRO 1
 PLANTAS CULTIVADAS, INTERCALADAS Y AUSPICIADAS
 DE LA MILPA ZOQUE-POPOLUCA A PRINCIPIOS DE 1960 (CONTINUACIÓN)

<i>Auspiciadas: nombre común</i>	<i>Nombre en zoque-popoluca</i>	<i>Nombre científico</i>
Carapachillo		<i>Passiflora bryonoides</i> H.B.K. Pasifloráceas
Chile chilpaya o piquen	<i>Chuuyniwi</i>	<i>Capsicum frutescens</i> Solanáceas
Chile parado	<i>Kuiñiwi</i>	<i>Capsicum annuum</i> . Solanáceas
Epazote	<i>Epasu't</i>	<i>Teloxis</i> . Cuenopodiáceas
Quelite	Muuñts++p+'	<i>Solanum nigrescens</i>
Quelite morado	Chich ts++p+'	<i>Solanum sdechtendalium</i>
Tomatillo	<i>Waaychupin</i>	<i>Malpighia glabra</i> L. Malpigiáceas
Tomatillo ojo de venado	<i>M+'aixkuy chipin</i>	<i>Solanum spp.</i> L. Solanáceas

FUENTE: trabajo de campo y Maximino Martínez (1979), *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.

familiares y vecinos para evitar que el fuego se extendiera por la montaña en época de sequía. La quema tiene muchas implicaciones, ya que hay grados de hacer la quema, dependiendo del terreno, y podían ir de quemas totales a quemas ligeras.

Para la selección de semillas había un complejo sistema en el que participaban el hombre y la mujer, obedeciendo a diversos criterios que iban desde el tamaño, forma, color, sabor, dureza al moler, hasta la sanidad de la semilla. La mujer hacía una primera selección, ya que en lugar de desgranar una buena mazorca para el nixtamal, la colgaba al lado del fogón para utilizarla como semilla. En la segunda selección, el hombre clasificaba el grano que la mujer había guardado durante todo el año (Rice *et al.*, 1997). La siembra de maíz iba acompañada de algún frijol de enredadera y calabaza, que también el hombre y la mujer seleccionaban.

La siembra incluía tecnología local compleja, que consistía en reconocer cuándo se inicia la época de lluvias con base en los signos de la tierra, el cielo y el vuelo de las hormigas, para dar el paso final: tener listas las diferentes semillas de las variedades de maíz, los ayudantes que van a participar, la comida que se va a llevar, las marcas del terreno donde van a ser sembradas las diferentes variedades del maíz, ya que cada una requiere un recuadro aparte, que algunas veces se separaban con cultivos intercalados, como yucas, piñas, cebollines, etc. La siembra era un ritual que, a la vez, implicaba un manejo de las semillas para su siembra, la mejor combinación de variedades, la densidad y la tierra adecuada.

Preparar el terreno, sembrar a diferentes tiempos los cultivos, limpiar, auspiciar plantas de consumo doméstico, doblar, esperar y cosechar requería de un conocimiento de las plantas, pero también de la disposición de fuerza trabajo propia y de compañeros para realizar los trabajos de la milpa. De febrero a mayo, aprovechando la temporada seca, se preparaba el terreno de siembra, con las actividades de roza, tumba y quema. Se trabajaba fuertemente para la preparación de la guardarraya que evitara incendios al momento de la quema. Una vez que se iniciaban las lluvias, las actividades de siembras y limpiezas se alternaban. Primero con la siembra de la triada: maíz, frijol, calabaza, y después con los asociados. Las actividades en la milpa no cesaban, los campesinos trabajaban más de 200 días en la milpa (véase el cuadro 2).

Entre los popolucas de Soteapan y Ocotál Chico, había algunas diferencias en el manejo de los tiempos. Cuando los popolucas de Ocotál Chico empezaron a sembrar arriba de los 650 metros (por falta de acceso a terrenos de más abajo), se dieron cuenta de que había que adelantar un poco más los trabajos para la siembra y que era más rentable preparar un poco más de terreno para hacer milpa, porque no siempre se daba bien la cosecha de la siembra de tapachol (otoño-invierno). De todas formas, trabajaban todo el año para mantener la agrodiversidad de la milpa y sus cafetales en la montaña durante el tiempo que los campesinos de Soteapan podían dedicarse a la milpa de tapachol. La cultura milpera implica trabajar todo el ciclo, pero esos esfuerzos eran recompensados, porque podían cosechar todo el año diversos productos (véase el cuadro 3).

CUADRO 2
PRINCIPALES ACTIVIDADES DE LA MILPA TRADICIONAL
ZOQUE-POPOLUCA

<i>Mes</i>	<i>Actividad</i>
Febrero	Carnaval del tigre o del maíz
Marzo-abril	Rozas, tumbas
Abril-mayo	Hacer guardarraya y realizar quemas y medias quemas
Junio	Siembra de la triada: maíz, frijol y calabaza
Julio	Limpia de cultivos principales, procurando dejar arvenses que se consumen en la dieta, como quelite, tomatillos y chiles
Julio-agosto	Siembra de cultivos de reproducción vegetativa y frutales
Agosto-septiembre	Limpia de cultivos
Agosto-septiembre	Cosecha de arvenses auspiciadas
Septiembre	Cosecha de elotes y doblado de la milpa
Octubre	Siembra de milpa de tapachol y frijol de mata
Noviembre	Doblado de las matas de maíz del ciclo primavera-verano
Diciembre	Limpias
Enero	Cosecha y limpia del frijol
Febrero	Cosecha del maíz
Febrero	Carnaval del tigre o del maíz

FUENTE: trabajo de campo realizado durante varias temporadas, 1993-1997 y 2004-2006.

CUADRO 3
PRINCIPALES COSECHAS DE LA MILPA TRADICIONAL
ZOQUE-POPOLUCA

<i>Mes</i>	<i>Cosecha</i>
Enero	Elotes de tapachol, frijoles, calabazas, caña de azúcar
Febrero	Maíz, camote, yuca
Marzo	Jícama, algodón, plátanos
Abril	Plátanos, papayas
Mayo	Mangos, piñas
Junio	Malanga
Julio-agosto	Guayabas, tomatillos, aguacates
Septiembre	Elotes, frijoles, quelites, chiles, cebollines
Octubre	Calabazas, plátano, maíz
Noviembre	Zapotes, tocomates, malanga
Diciembre	Chayotes, frijoles, elotes de tapachol
Todo el año	Caza de aves en trampas colocadas en la milpa

FUENTE: trabajo de campo realizado durante varias temporadas 1993-1997 y 2004-2006.

EL DETERIORO SOCIOAMBIENTAL DE LA SIERRA DE SANTA MARTA

La Sierra de Santa Marta fue una de las zonas más ricas en biodiversidad en Veracruz, con 14 tipos de vegetación y comunidades zoque-popolucas y nahuas, que lograron adaptarse entre los 200 y 600 msnm, siendo la zona de ecotono más promisorio para un aprovechamiento milpero. En la sierra se desarrolló una amplia agrodiversidad para la alimentación humana, pero el resto del territorio tenía un uso para la comunidad: caza, pesca, recolección y hasta una zona prohibida por lo peligroso de su acceso: la olla del volcán.

A partir de la década de 1950, fuertes transformaciones socioambientales asolaron la zona, producto de las políticas públicas. Los tres principales factores de cambio fueron: la reforma agraria, la expansión de la ganadería y la introducción de nueva tecnología, como sierras motorizadas y agroquímicos que llegaron a causar una crisis socioambiental a finales de 1980 y principios de 1990.

La Reforma Agraria y la colonización mestiza

La Reforma Agraria no consideró la forma del uso del suelo (el sistema de milpa) y los recursos comunales de los zoque-popolucas, asentados principalmente en un cinturón entre los 400 y 600 msnm, desde donde las familias podían ocupar su territorialidad hacia arriba y hacia abajo. La Reforma Agraria disgregó la antigua territorialidad étnica y fue una de las primeras acciones que afectó directamente la vida comunitaria. Para la cultura y concepción popoluca, la tierra no se concibe para ser poseída en forma de parcela, sino que a partir de los asentamientos usaban terrenos de diferentes altitudes para la agricultura, la caza, la pesca y la recolección, que eran las actividades y estrategias para su subsistencia hasta la década de 1950, además de la zona de la cafecultura, en los terrenos superiores a los 700 metros sobre el nivel del mar.

Los campesinos zoque-popolucas de Soteapan habían participado en los movimientos prerrevolucionarios (desde 1906) para no perder la tierra comunal que las unidades domésticas usaban en diferentes pisos altitudinales. Al iniciarse el proceso de legalización por los canales del nuevo Estado revolucionario, la tierra fue ofrecida a cierta altitud en forma de ejido a cada grupo social. En Soteapan se abrieron 60 expedientes en el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización (Archivo General del Estado de Veracruz: Ramo tierras, municipio de Soteapan), lo que implicó un tremendo gasto de energía social en todos los engorrosos y burocráticos trámites agrarios, desde la petición, el censo, los deslindes de los terrenos, las luchas internas, hasta la ejecución de la dotación y, finalmente, la parcelación con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (Procede) (Velásquez, 2006). Además, la colonización compulsiva llevó al gobierno a entregar terrenos poco aptos para la agricultura y la ganadería que estaban escasamente comunicados.

Pero estos intentos para colonizar el territorio de las montañas de la ex república de indígenas de Xoteapan¹ llevó a destruir uno de los reductos de selva tropical más septentrional de América, pues de 1967 a 1990, la Sierra de Santa Marta ha perdido 75 por ciento de sus selvas y forestas, que han ido ce-

¹ Durante la época virreinal, Soteapan fue territorio reconocido jurídicamente como una República de Indios, que pasó a ser municipio durante la Independencia.

diendo bajo el hacha y, sobre todo, la sierra motorizada de los colonos mestizos que llegaron a la zona y que orgullosos dicen:

Aquí era puro monte por 1955, que cuando empezamos a llegar en una embarcación, trabajamos mucho y duro para limpiar los terrenos, 100 hectáreas tienen nuestras parcelas, había unos arbolotes enormes, pero los derribamos con el apoyo de los inditos, que ni español hablaban, que al principio no nos querían ayudar, nos estaban esperando con las lanzas para hacernos la guerra, allá enfrente. No nos querían, pensaban que éramos malos, pero nosotros los enseñamos a “trabajar”. Después ellos también estaban limpiando sus terrenos (entrevista a Ernesto Carranza, 1990).

*Ganadería, cambios de paisaje
y biodiversidad*

La ganadería fue impulsada por los vecinos mestizos que se asentaban en la zona y formó parte de los proyectos de colonización desarrollados desde el periodo presidencial de Miguel Alemán (1946-1952). Esta actividad también fue otro factor que redujo la reproducción de la milpa. La explotación ganadera abrió posibilidades a empresarios y ganaderos (López Portillo, 1995).

En el municipio de Sotepan la expansión de la ganadería sucedió al mismo tiempo que la Reforma Agraria. Esto ocasionó fuertes cambios en los usos del suelo y generó conflictos en los nuevos ejidos, ya que los ganaderos ocuparon más tierra de la que legalmente les correspondía. También la milpa fue afectada porque se impidió la rotación de tierra cultivada y la conservación de su fertilidad en los periodos de descanso.

Poco a poco, las diferencias económicas dentro de las comunidades fomentaron el acaparamiento de tierras y se presentaron conflictos entre los ejidatarios por la nueva actividad de un reducido grupo de miembros. Esto dio lugar a diferencias económicas en la comunidad, aunadas a que el ganado afectaba los cultivos agrícolas.

La ganadería llegó respaldada por el Programa Integral de Desarrollo Rural (Pider) (MacGregor, 1985), en Amamaloya, Mirador Saltillo y San Pedrito, pueblos ubicados a orilla de la carretera en la entrada del municipio. Esta producción obligó a la parcelación ejidal. Se inició como un proceso de “tipo económico” y dividió a los campesinos de la comunidad. Le

siguieron los ejidos del área de influencia de la zona ganadera de Perla del Golfo, como Magallanes, Zapotitlán, Zapoapan, Mezcalapa y Guadalupe Victoria, entre los más importantes. Los ejidos mencionados iniciaron los procesos de parcelación del ejido comunal (ahora en el nuevo municipio de Tatahuicapan), que concluyó en la década de 1990 formalmente, con la aplicación del Procede. En Soteapan y Pajapan, la ganadería ha sido un elemento disruptor de la actividad agrícola, cuyo conflicto entre ganaderos y milperos obligó a la parcelación de los bienes comunales de Pajapan a finales de la década de 1960 (Chevalier y Buckles, 1995).

De 1960 a 1990 se dieron grandes cambios en el paisaje de Soteapan. Habitantes mestizos, con un proyecto ganadero estatal, talaron amplias zonas de selva con gran riqueza de especies de flora y fauna. Los censos agrícolas, ganadero y ejidal, a pesar de sus deficiencias, muestran que en este periodo los popolucas de Soteapan perdieron 56 por ciento de su territorio, ya que los colonos mestizos recién llegados aceptan legalmente sus nuevos asentamientos a otros municipios, debido a la resistencia de las autoridades zoque-popolucas a reconocerlos e incorporarlos. Para 1990, el municipio de Soteapan apenas contaba con 44 por ciento de lo que tenía de territorialidad en 1960 (véase el cuadro 4).

CUADRO 4
CAMBIOS DE SUPERFICIE MUNICIPAL DE ACUERDO
CON LOS CENSOS AGRÍCOLAS

<i>SOTEAPAN</i>	<i>1960</i>	<i>(%)</i>	<i>1990</i>	<i>(%) de 1960</i>
Superficie total	111 955	100	49 559	44
Superficie agrícola	9 064	8	34 293	378
Pastos	59 647	53	12 329	21
Bosques	36 121	32	2 715	8
Incultas productivas	4 749	4		0
Improductivas	2 374	2	423	18

FUENTE: IV y VII Censo agrícola y ganadero, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1963, 1993.

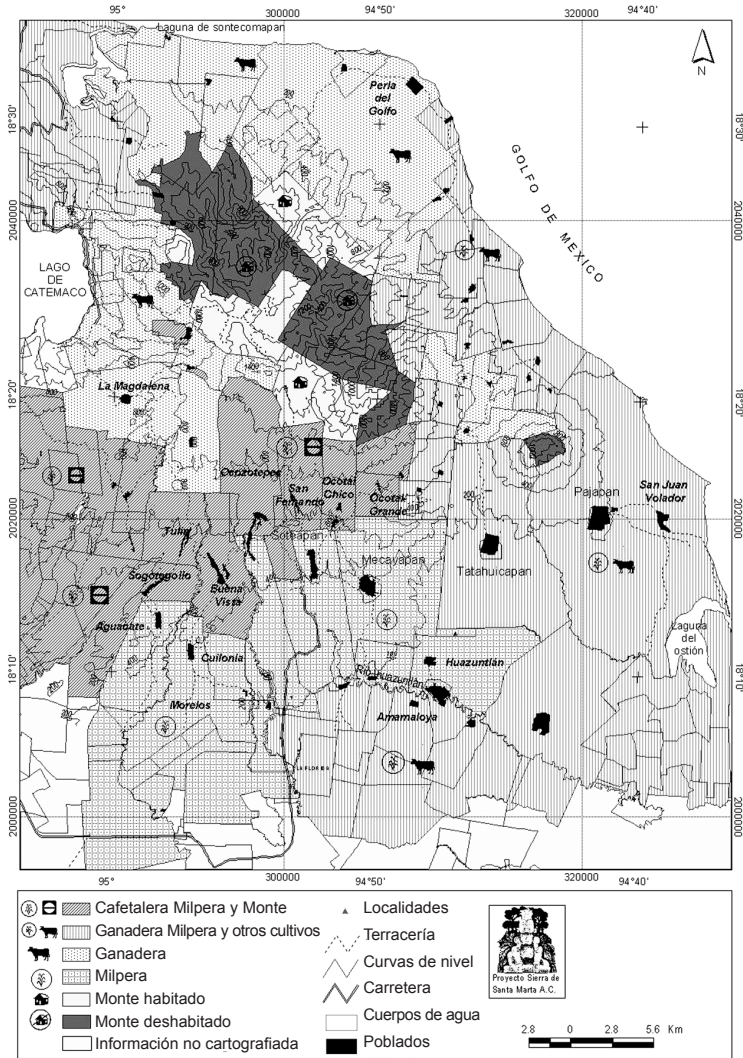
La sierra perdió parte importante de su biodiversidad y su antigua unidad inició un violento proceso de fragmentación, que concluyó en la década 1990, con una fuerte desintegración social y deterioro ecológico. Como lo ilustra el mapa 2, el municipio se fragmentó en ejidos y colonias, algunos de los cuales ahora pertenecen a Mecayapan, Tatahuicapan y Catemaco.

*Los programas de desarrollo
y las nuevas tecnologías*

La tercera causa del deterioro ambiental fue el cambio tecnológico impuesto por los programas gubernamentales bajo el paradigma parcial de la Revolución Verde, que alentaron la producción comercial de maíz (monocultivo), café y ganado. Así, entre 1960 y 1990 hubo una tremenda transformación del paisaje rural, no sólo por la deforestación y la ganadería, sino por los cambios en la agricultura por el uso de nuevas tecnologías. Los cambios tecnológicos obligaron a redefinir el paisaje con áreas maiceras comerciales, áreas maiceras-cafetaleras, maiceras-ganaderas, ganaderas y de monte, que se sumaron o remplazaron a las categorías anteriores del paisaje comunal de áreas de pueblos antiguos con sus áreas de milpa, áreas de recolección-caza y pesca, además de la “zona prohibida”, con sus *encantos* y personajes míticos, como *chaneques* (hombrecitos de la tierra) y *makctis* (mujeres seductoras chupadoras de la sal del sudor de los hombres).

La superficie tradicional milpera de policultivo, bajo la influencia de los diversos programas de apoyo como el Pider y del Instituto Nacional Indigenista (INI), se ha transformado, paulatinamente, en área maicera de monocultivo: con paquetes de semillas mejoradas e híbridas con agroquímicos, donde se incluyen herbicidas, plaguicidas y fertilizantes. Esta introducción de agroquímicos avanzó por etapas. La primera se inició en la década de 1970, con los programas que les proporcionaron tractores y agroquímicos (fertilizantes). El área cafetalera-maicera fue apoyada por el Instituto Mexicano del Café (Inmecafé) con programas para modernizar los cafetales, con renovación de plantaciones y la utilización de fertilizantes químicos. Los fertilizantes pasaron a las milpas, a fin de aumentar la temporalidad de ocupación de los terrenos, que cada vez tenían menos posibilidades de ser rotados.

MAPA 2
 MAPA DE LA FRAGMENTACIÓN TERRITORIAL (EN EJIDOS Y COLONIAS)
 Y USO DE SUELO DE LA SIERRA DE SANTA MARTA



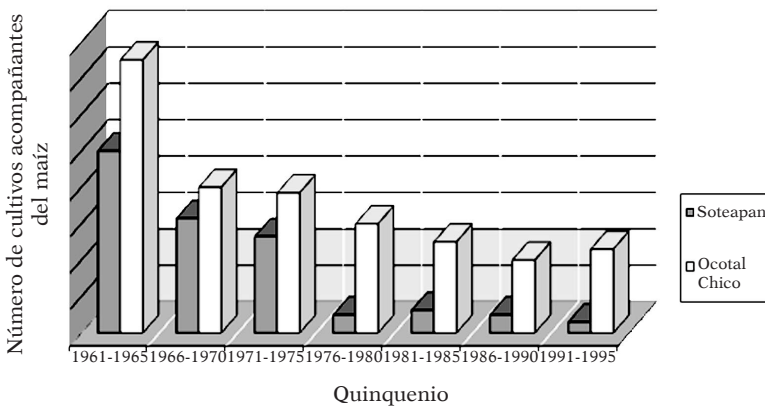
FUENTES: bases de datos del Proyecto Sierra de Santa Marta, A. C. Marco Geoes-tadístico Municipal 200, INEGI. Modificado y aumentado de Paré *et al.*, 1997.

En los años ochenta llegaron los Programas de Solidaridad, que apoyaron la milpa y promovieron el uso de herbicidas, plaguicidas y fertilizantes, además de semillas mejoradas de maíz que tuvieron amplia aceptación en la zona de lomeríos bajos de Morelos y ejidos circunvecinos, que se convirtieron en productores de maíz para el mercado. En cambio, en el área cafetalera-milpera, arriba de los 600 msnm, las semillas mejoradas no tuvieron aceptación, sino sólo el fertilizante, debido a los suelos cada vez más erosionados que, para principios de los noventa, producían menos.

La erosión del suelo, pero sobre todo el uso de herbicidas, redujo drásticamente la agrobiodiversidad de la milpa, que en la cabecera (área milpera) empezó a producir sólo maíz y frijol, mientras que en la zona cafetalera, que estuvo menos expuesta a programas de modernización en la milpa, la agrobiodiversidad se mantuvo un poco más alta (véase la gráfica 3).

Después de 1994, con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y el Procampo, que interviene para reducir el impacto de los bajos precios de la canasta básica, el uso de los agroquímicos se generalizó entre los poblucos. Esto se

GRÁFICA 3
CULTIVOS DE LA MILPA (ADEMÁS DEL MAÍZ)
EN SOTEAPAN Y OCOTAL CHICO



FUENTE: Blanco, 2006:340.

facilitó por la forma en que se dieron los apoyos a los productores. Las tiendas de agroquímicos de Acayucan lanzaron campañas más agresivas para promocionar la venta de herbicidas y fertilizantes que fueron usados por hasta 80 por ciento de los productores de Soteapan y Ocotal Chico. Si bien en porcentaje el uso de herbicidas es similar, la cantidad² que usan es prácticamente el doble en Soteapan, y eso hace que el efecto sea mayor respecto a Ocotal Chico. Así encontramos un impacto diferenciado de los herbicidas que contribuyen a eliminar los cultivos auspiciados, como tomatillo, quelites, verdolagas, chiles y epazote, que antes crecían por igual tanto en las milpas de Soteapan como de Ocotal Chico. Ante la falta de crecimiento de los cultivos asociados, los campesinos de Soteapan sólo comentan: “La tierra está cansada”.

LA SEMILLAS DE MAÍZ ZOQUE-POPOLUCA

Los zoque-popolucas son cultivadores, conservadores y adaptadores de una amplia agrobiodiversidad, especialmente del maíz, porque sus esfuerzos se han concentrado en conservar variabilidad del germoplasma y buscan seleccionar las mazorcas más grandes y vigorosas, pero sin dejar de sembrar algunos hoyos centrales de molcates,³ donde aseguran está el espíritu de Homshuk (el dios del maíz); además de algunas hileras con el Jamm+xmok.⁴ De esta forma, las mazorcas de los zoque-popolucas cultivadas según estas prácticas son más resistentes a plagas, sanas y adaptables a cambios, que las semillas comerciales.

Las prácticas agrícolas, mitos y ritos de selección de semillas aseguran la conservación de la agrobiodiversidad de la milpa en Soteapan, con más de 15 variedades de maíz, que tienen diversos usos entre los zoque-popolucas (véase el cuadro 5).

Esta riqueza cultural y biótica de maíces locales da lugar a combinaciones como el Tuxpeño, Olotillo, Olotón, Tepecintle

² La diferencia va de dos a cuatro litros por hectárea.

³ Mazorca muy pequeña.

⁴ Maíz rojo que nace entre el blanco, y del que la cutícula del grano es más gruesa e impide que se pique fácilmente; para su cocimiento en la nixtamalización se requiere mayor cantidad de cal.

CUADRO 5
 VARIEDADES DE MAÍZ CRIOLLO
 DE LOS ZOQUE-POPOLUCAS DE SOTEAPAN

<i>Nombre en popoluca</i>	<i>Nombre en español</i>	<i>Identificación</i>
1. <i>Poopmok</i>	Maíz blanco	Olotillo x Tepecintle
2. <i>T++chpoopmok*</i>	Maíz blanco seco olotillo	Olotillo x Tuxpeño
3. <i>Tsuuspoopmok</i>	Maíz blanco verde	Tuxpeño
4. <i>Tsabastsmok</i>	Maíz rojo	Tuxpeño x Olotón
5. <i>Nuuukn+'piñ</i>	Maíz sangrado	Tuxpeño x Tepecintle
6. <i>Pooppu'chmok</i>	Maíz crema	Tuxpeño
7. <i>Jikxmok</i>	Maíz rápido o cuarenteño	
8. <i>Juchiteco</i>	Juchiteco	Nal tel
9. <i>Pu'uchmok</i>	Maíz amarillo	Tepecintle x Tuxpeño
10. <i>T++chpu'uchmok</i>	Maíz amarillo seco olotillo	Tepecintle x Tuxpeño
11. <i>Tsabastspu'uchmok</i>	Maíz amarillo rojo	Olotillo
12. <i>Y+kmok</i>	Maíz negro	Tepecintle x Tuxpeño
13. <i>Chi'chy+kmok</i>	Maíz negro morado	Olotillo
14. <i>Tsabatsy+kmok</i>	Maíz negro rojo	
15. <i>Kaanmok</i>	Maíz tigre	Olotillo x Tepecintle
16. <i>Chikiñmok</i>	Maíz pinto	
17. <i>Tsamok</i>	Maíz piedra	
18. <i>Jamm+xmok</i>	Maíz rojo encalado	Resilente del Olotillo x Tepecintle

FUENTE: Proyecto de Granos Básicos del Proyecto Sierra Santa Martha, A. C., 1996, y Rice, Smale y Blanco: 1997.

* La + es la sexta vocal del zoque popoluca, la "u crucecita" con sonido gutural.

y Nal tel, que son representativos del Golfo y sur de México. A excepción del Juchiteco, los demás tienen un porte de cerca de tres metros, florecan en 60 días, dan elotes a los 90 y están maduros a los 120, aunque, normalmente, los que son para el autoabasto se quedan en campo varios meses más, hasta la cosecha global del temporal y del tapachol en febrero.

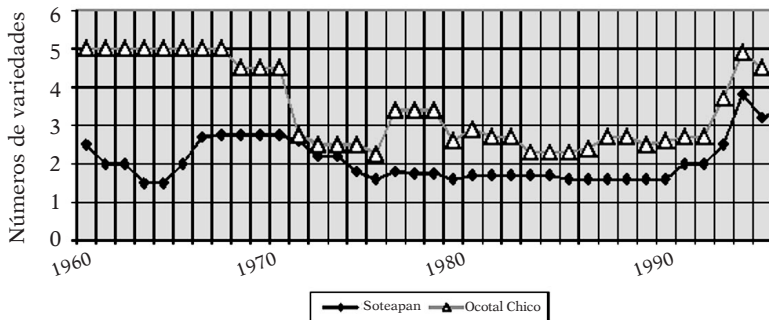
La agrodiversidad del maíz es resultado de razas y variedades que se adaptaron al ambiente del sur de Santa Marta y lo hacen un recurso valioso y único para la comunidades

zoque-popolucas, que se aproximan a la sustentabilidad con un sistema de milpa migrante. Los cambios realizados obligaban a volver a probar y encontrar variedades apropiadas para lomeríos más intrincados, tierras negras, barriales, zonas húmedas o secas, para suelos más profundos o más pedregosos. Esa especialización de sus variedades locales queda por estudiarse con metodologías etnobiológicas, pero hay evidencia de siglos de producción en zonas del ecotono sur de Santa Marta, en hábitats con milpas rodeadas de montaña y acahuals.

En la gráfica 4 se muestra el cambio en el número de variedades manejado por los productores de Soteapan y Ocotal Chico. En los lomeríos medios de Soteapan, la media era de tres variedades a principios de la década de 1960, mientras que en los lomeríos más pronunciados de Ocotal Chico el número de variedades era de cinco para la misma fecha, pero se observan cambios y pérdidas en la década de 1970, mientras que se mantiene relativamente estable en los ochenta. A principio de los noventa se observa un repunte de las variedades manejadas, sobre todo las mejoradas externas, que les permite asegurar el abasto de maíz, ya que a finales de la anterior década se inicia la pérdida del autoabasto maicero, sobre todo por bajos rendimientos, erosión del suelo y devastación por huracanes.

GRÁFICA 4
MANEJO DE VARIEDADES DE MAÍZ EN
OCOTAL CHICO Y SOTEAPAN

Variedades sembradas en las milpas de dos comunidades popolucas



FUENTE: trabajo de campo de seguimiento de milpa 1960-1996 y 1994-1997.

En 1988, la Sierra de Santa Marta fue considerada de alta siniestralidad, y los cultivos dejaron de ser amparados por los seguros agrícolas. La zona se clasificó en la categoría de extrema pobreza, con pérdida de agrobiodiversidad y deterioro ambiental. En la medida en que las selvas con un dosel entre 25 y 30 metros de altura empezaron a desaparecer, los terrenos de cultivo sembrados con variedades locales de maíz también disminuyeron, porque los nortes y los vientos fuertes los tiraban, sobre todo en las décadas de 1980 y 1990.

CAMBIOS Y PRUEBAS DE LOS PRODUCTORES INDÍGENAS

La vulnerabilidad de los maíces criollos obligó a probar nuevas variedades, sobre todo ante la pérdida de muchas variedades locales. Para 1994, los campesinos de Soteapan vivían los peores momentos de la crisis ambiental y tuvieron que experimentar intensamente, sobre todo con las semillas sembradas de tapachol. Las pruebas se hicieron para el maíz destinado a la venta; se empezó a cultivar maíces mejorados e híbridos de rápida maduración. Para el autoabasto se prefirieron los maíces criollos, ya que las semillas locales permanecen fuertes y sanas.

En una muestra de 45 parcelas de productores de Soteapan y Ocotac Chico se encontró que, en cultivos de temporal, las variedades mejoradas representaron 16 por ciento de la superficie sembrada durante el ciclo primavera (pv), mientras que los maíces criollos alcanzaron 84 por ciento en el mismo ciclo.

Para el tapachol, en la siembra de invierno de 1994, la proporción se invirtió. Las variedades introducidas llegaron a 75 por ciento de la superficie sembrada, mientras que las variedades locales apenas representaron 25 por ciento. Los campesinos argumentaron que las variedades mejoradas introducidas maduran y dan mazorca más rápido que las variedades locales, y con ello aseguran los elotes para la temporada de invierno, mientras que la siembra principal de pv requiere que la cosecha aguante sin picarse más tiempo, por lo que prefieren sembrar las variedades locales para el consumo doméstico.

Las variedades blancas, rojas, sangradas y amarillas se utilizan para las tortillas, mientras que las variedades oscuras, como el tigre y negro, se usan para el pozol que, nixtamalizado y fermentado, se aprovecha como bebida para refrescar y

dar energía. En la muestra de productores indígenas se encontró que 60 por ciento prefiere el maíz criollo Poopmok, mientras que el Pushmok es favorecido por 50 por ciento. El 90 por ciento siembra alguna variedad de blanco, Poopmok, Sabasmok o Nuuukn+'piñ. En Soteapan tienen una marcada preferencia por el blanco, ya que el amarillo lo consideran para los animales. Pero en Ocotal Chico no hay ese prejuicio respecto al amarillo, ya que es la variedad que se da mejor en sus terrenos barrocos, y los Pushmoks o amarillos ocupan 66 por ciento de su abastecimiento. Los negros fueron sembrados por 80 por ciento de los entrevistados y ocupan 13 por ciento de la superficie global de la muestra.

Las variedades locales se encuentran protegidas por el gusto de los consumidores, pero amenazadas por la crisis ambiental y la invasión de variedades mejoradas, híbridos y ahora por transgénicos que están llegando a través de las compras de la Distribuidora Conasupo (Diconsa), y que algunos campesinos han llegado a utilizar como semilla, ante la crisis de granos y falta de autosuficiencia que experimentan muchas comunidades rurales desde finales de la década de 1980.

CONCLUSIONES

El campesino zoque-popoloca de autoabasto es el heredero del manejo de la agrodiversidad local y su guardián en la resistencia. Ante las nuevas condiciones socioambientales, la agrodiversidad se deteriora enormemente, en especial por el uso de herbicidas que inhiben parte de los cultivos de la milpa y tiende a convertirse en monocultivo.

La agrodiversidad maicera se conserva gracias a los campesinos indígenas de autoabasto que se resisten a cambiar totalmente su semilla, a pesar de algunos elementos innovadores, como los fertilizantes y los herbicidas. Las variedades de maíz local son la especie que más se protege y conserva del agrosistema milpero, especialmente si es para el abasto familiar, ya que el grano local es más sano y vigoroso y permanece sin picarse por más tiempo. Las variedades mejoradas, si bien producen más, tienden a picarse y se hacen polvo con mayor rapidez. Con estas prácticas, reducto del autoabasto indígena, los campesinos prefieren la calidad local de sus variedades antes que la cantidad de las variedades mejoradas introducidas,

aunque eso no quiere decir que se resistan totalmente a lo que viene de fuera, sino que aceptan germoplasma externo para asegurar cosechas de tapachol y elotes para el invierno.

Esta preferencia de los pobres del campo es un privilegio que no pueden darse los pobres de la ciudad o de espacios rurales donde se ha perdido la producción del maíz local igualmente. Y mantienen el gusto por la tortilla nixtamalizada, más nutritiva que la de harina de maíz importado, generalmente de maíz transgénico.

La conservación de los recursos está, en primer lugar, ligada a las formas de producción agrícola y reproducción de la comunidad. El acceso a la tierra es determinante. La mayor parte de las unidades domésticas y de las comunidades perdieron el acceso a la tierra en forma indiscriminada, y así tuvieron que cultivar la milpa en un solo terreno. Este fenómeno dio lugar al uso de insumos agroquímicos a través de programas de desarrollo que disminuyeron la agrodiversidad, sin que se desarrollara una tecnología agroecológica para mantener la tierra en producción y recuperar las tierras erosionadas.

Después del Procede (1994), pero sancionado legalmente hasta el año 2006, muchos campos de milpas de la antigua Aktevet, hoy San Pedro Soteapan, cabecera municipal de Soteapan, desaparecieron. En su lugar, aumentaron los potreros y los campos de agricultura comercial de palma de aceite y papaia. Los mejores terrenos para la milpa de la antigua república de Soteapan han dejado de sustentar el agroecosistema que, por miles de años, produjo y se adaptó a las tierras del trópico húmedo, un holocausto silencioso a la cultura regional y a la agrodiversidad.

En los campos de Ocotal Chico (ubicados arriba de los 600 msnm) se mantiene una mayor agrodiversidad, manejada por campesinos de autoconsumo que mantienen parte de los recursos genéticos locales. La zona es un reservorio de agrodiversidad, a pesar de no ser la zona más apta para milpa y de estar ampliamente afectada por ciclones, como el *Gilberto*, *Rosana* y *Stan* de la última década. Sin embargo, la permanencia de la posesión de la tierra les permite tener sus pequeñas milpas, a pesar de dedicarse a otras actividades. Los campesinos continúan con los policultivos y aplican menos herbicidas en comparación con los campesinos de la cabecera y de los ejidos en altitudes más bajas, que tuvieron una integración comercial como productores de granos con milpas de monocultivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLISON, J. L. (1983), "An Ecological Analysis of Home Gardens in two Mexican Villages", tesis, Santa Cruz, University of California.
- ALMERKINDERS, C. y W. BOEF (eds.) (2000), *Encouraging Diversity. The Conservation and Development of Plant Genetic Resources*, Londres, Intermediate Technology Publications.
- , C. y N. LOUWAARS (1999), *Farmers' Seed Production. New Approaches and Practices*, Londres, Intermediate Technology Publications.
- ALTIERI, M. A. (1995), *Agroecology: The Science of Sustainable Agriculture*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- BLANCO, J. L. (2006), "Erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los zoque-popoluca de Soteapan: Xutuchincon y Aktevet", tesis en Antropología Social, México, Universidad Ibero-americana.
- CRUCIBLE GROUP (1995), *Gente, plantas y patentes: impacto de la propiedad intelectual sobre la biodiversidad, el comercio y las sociedades rurales*, Ottawa/Montevideo, Nordan/International Development Research Centre.
- (2001), *Siembra de soluciones: t. 1. Alternativas políticas en materia de recursos genéticos*, Ottawa, International Development Research Centre.
- CHÁVEZ, M. C. y C. ARRIAGA (1999), "Agricultura campesina y diversidad de maíz", *Ciencia Ergo Sum*, marzo-junio, 6 (1), pp. 51-56.
- CHEVALIER, J. M. y D. BUCKLES (1995), *A Land Without gods. Process Theory, Maldevelopment and the Mexican Nahuas*, Londres/Nueva Jersey, Zed Books.
- DRESSLER, R. (1953), "The precolumbian cultivated plants of Mexico", *Botanical Museum Leaflets*, 16 (6).
- GLIESSMAN, S. R. (2002), *Agroecología, procesos ecológicos en la agricultura sustentable*, Costa Rica, Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza/Universidad Autónoma de Yucatán.
- GONZÁLEZ, A. (2003), *Cultura y agricultura: transformaciones en el agro mexicano*, México, Universidad Iberoamericana.
- (2001), "La agricultura nahua en el siglo XVI", *Ciencia Ergo Sum*, marzo, 8 (1), pp. 99-107.

- GONZÁLEZ, A. (1988), "La agricultura mesoamericana", en C. García (coord.), *La antropología en México, panorama histórico: las cuestiones medulares*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- y S. GLIESSMAN (1979), "Importancia de los estudios agroecológicos utilizando enfoques ecológicos y sociales", ponencia presentada en el simposio Pasado y presente de los sistemas agrícolas de México, México.
- y S. DEL AMO (1999), *Agricultura y sociedad en México: diversidad, enfoques, estudios de caso*, México, Universidad Iberoamericana/Gestión de Ecosistemas/Plaza y Valdés.
- HARRIS, D. (1999), "The origins of Agriculture in the Lowland Neotropics", *Antiquity*, 3 (1).
- HERNÁNDEZ, E. (1995), *La milpa en Yucatán, un sistema de producción agrícola*, Texcoco, México, Colegio de Postgraduados.
- (1953), "Plantas de cultivo con que México ha contribuido al mundo", *Agronomía*, 27, pp. 6-8.
- LÓPEZ PORTILLO, F. (1995), *Estado e ideología empresarial en el gobierno alemanista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MACGREGOR, J. A. (1985), "La participación campesina en el modelo de desarrollo rural establecido por el Estado mexicano: el caso del Pider en el sur de Los Tuxtlas, Veracruz", tesis, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- MARIACA, R. (1997), *¿Qué es la agricultura? Bajo una perspectiva xolocotizana*, Texcoco, México, Universidad Autónoma de Chapingo/Universidad Autónoma del Estado de México.
- MARTÍNEZ, M. (1979), *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- NIEDERBERGER, C. (1996), "Paisajes, economía de subsistencia y agrosistemas", en S. Lombardo, y E. Nalda (coords), *Temas mesoamericanos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (1979), "Early Sedentary Economy in the Basin of Mexico", *Science*, 203, pp. 131-142.
- PALERM, Á. (1986), *Introducción a la teoría etnológica*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

- PALERM, Á. (1971), *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública.
- y Eric WOLF (1972), *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, Gernika.
- RAMÍREZ, F. (1999), “Flora y vegetación de la Sierra de Santa Marta, Veracruz”, tesis en Biología, México, Facultad de Ciencias-Universidad Nacional Autónoma de México.
- RICE, E., M. SMALE y J. L. BLANCO (1997), “Farmers’ Use of Improved Seed Selection Practices in Mexican Maize: Evidence and Issues From the Sierra de Santa Marta”, *Working Paper*, 97-03, Texcoco, México, Centro Internacional de Mejoramiento de Maíz y Trigo.
- ROJAS, T. (coord.) (1991), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Grijalbo.
- VANDANA, S. (2003), *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Barcelona, Paidós.
- VELÁZQUEZ, E. (2006), *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo Veracruzano*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Colegio de Michoacán.



UNA EXPERIENCIA SUI GÉNERIS DE EDUCACIÓN SUPERIOR EN EL MEDIO RURAL

*Gerardo Alatorre Frenk**

RESUMEN

La Universidad Veracruzana Intercultural (uvi) surge en 2005, en el seno de la Universidad Veracruzana, como una opción de educación superior que busca enlazarse con iniciativas y luchas de los actores rurales para generar, de manera dialogal, conocimiento al servicio de la construcción de sociedades sustentables. El trabajo aborda, desde la visión de uno de los protagonistas de la historia, el surgimiento de la uvi; sus postulados epistemológicos, teóricos, pedagógicos y políticos; las características de su oferta educativa; los resultados obtenidos; y algunos de los retos que actualmente enfrentamos.

INTRODUCCIÓN

Desde el siglo xix, y sobre todo durante el xx, se generaron procesos de deterioro ambiental y social de tal magnitud que, desde muy diferentes ámbitos, surgieron cuestionamientos de fondo, no sólo respecto a las formas de ejercer el poder político y económico, sino también a las relaciones sociales y a los modos dominantes de pensamiento, de construcción de conocimientos, de desarrollo tecnológico, de producción y consumo de bienes, etc. Trputec (2002:21) sintetiza bien la crítica a la “ciencia normal” en economía, sociología y otras disciplinas sociales, la cual

* Jefe del Departamento de Sustentabilidad, Universidad Veracruzana Intercultural. Correo electrónico: <geralatorre@gmail.com>.

obstaculiza, entre otros, el pensamiento dinámico (por su insistencia en equilibrios estáticos), sistémico (por su enfoque mecanicista), dialógico (por su insistencia en la lógica formal aristotélica), en forma de redes (por su individualismo metodológico) y multicriterial (insistiendo en la aplicación del principio de conmensurabilidad).

Edgar Morin (1996a) comenta que

hasta mediados del siglo xx la mayoría de las ciencias tenía como modo de conocimiento la especialización y la abstracción, es decir, la reducción del conocimiento de un todo al conocimiento de las partes que lo componen (como si la organización de un todo no produjera cualidades nuevas en relación con las partes consideradas por separado).

La denominación de pensamiento complejo se refiere, específicamente, a la propuesta de Edgar Morin (1996b; 1998) de transitar hacia una reforma del pensamiento en la que se superen las maneras de producir saber que reducen el conocimiento del todo al de las partes y lo descontextualizan, asumiendo la preeminencia de una causalidad universal, y se avance hacia una forma de pensar que “trata a la vez de vincular y de distinguir —pero sin desunir—” y que acepta el reto de la incertidumbre. La complejidad no reduce el universo, acepta el reto de la multiplicidad, la diversidad, lo relacional de éste y su carácter inacabado, en construcción y, por ello, de indeterminado y también construible. Este cuestionamiento se tradujo en una rica producción de teorías y experiencias orientadas a ofrecer pistas que permitieran conciliar las necesidades de las sociedades humanas con el mantenimiento (dinámico) de los equilibrios ecológicos. Numerosas instituciones y organizaciones asumieron la búsqueda (teórica y práctica) de nuevos paradigmas de producción científica, tecnológica y cultural.

El pensamiento complejo encuentra un ámbito de aplicación por excelencia en el análisis de los problemas y procesos socioambientales, y en las estrategias de formación de capacidades para atenderlos. En palabras de Enrique Leff (2003:14):

Aprender a aprender la complejidad ambiental implica una revolución del pensamiento, un cambio de mentalidad, una transformación del conocimiento y las prácticas educativas para construir un nuevo saber y una nueva racionalidad que orienten

la construcción de un mundo de sustentabilidad, de equidad, de democracia. Es un reconocimiento del mundo que habitamos.

La conciencia ecológica, de acuerdo con Edgar Morin,¹ nos plantea un problema de una profundidad y amplitud extraordinarias. Nos obliga a poner en duda la orientación misma de la civilización industrial que ha “triunfado” con base en tres principios organizadores, y que son ahora la causa de la rebeldía: la separación cartesiana del hombre sujeto en un universo de objetos manipulables; la ciencia concebida como conocimiento objetivo que no se preocupa de su propio sentido ni de su fin y que, por esa misma razón, se convierte en instrumento de todo tipo de poderes y potencias; y, finalmente, la idea burguesa y luego marxista, del hombre conquistador de la naturaleza.

Es a partir de este tipo de premisas teóricas como estructuramos, en 2005, la propuesta epistemológica, política y pedagógica de la Universidad Veracruzana Intercultural, que describiremos más adelante. El objetivo del presente artículo, además de exponer estos fundamentos, es analizar algunas de las experiencias que hemos tenido en nuestra participación directa en el proceso. Para ello nos hemos basado en una revisión de los documentos periódicos de sistematización generados por los seis integrantes del Departamento de Sustentabilidad de la UVI.

ORIGEN DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL

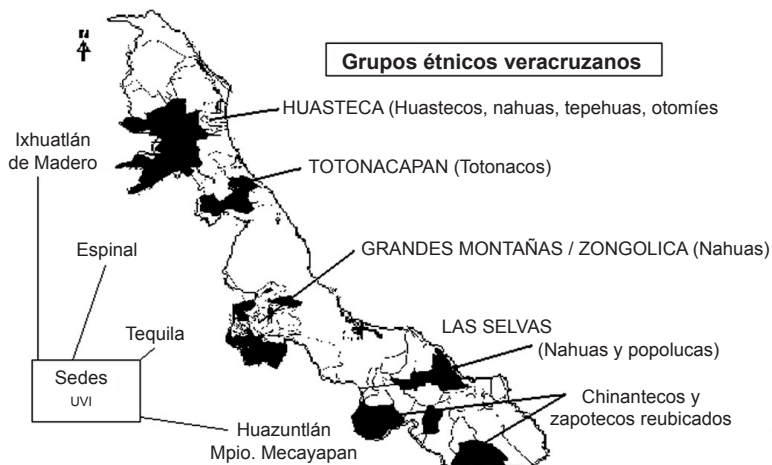
La UVI nace como resultado de una confluencia de factores y voluntades: por un lado, el trabajo de investigación y formación que, desde la década de 1990, se desarrolló en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana en torno a las sociedades multiculturales y la educación intercultural; por otro, una iniciativa impulsada desde el año 2000 por la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, de la Secretaría de Educación Pública, para crear universidades interculturales en varias entidades del país. También entraron en juego una serie de demandas de las organizaciones ciudadanas, campesinas e indígenas para abrir opciones de educación superior al servicio de la construcción de

¹ Citado por Dominique Simonnet, en *Elecologismo*, Gedisa, Barcelona, 1980.

vías de desarrollo que crearan empleos y fomentaran la equidad, la justicia y el cuidado de la Madre Naturaleza.

Las sedes se seleccionaron a partir de cuatro criterios básicos: la necesidad de atender zonas aisladas, en las que los jóvenes carecen de opciones de educación superior; la accesibilidad de la sede para el mayor número posible de comunidades; el apoyo de las autoridades municipales, y ciertas condiciones infraestructurales mínimas, como la viabilidad de la conectividad a internet. En septiembre de 2005 se iniciaron las clases en cuatro regiones del estado de Veracruz (véase el mapa 1): *a*) la Huasteca, con población nahua, tének, tepehua y ñuhú (otomí); *b*) el Totonacapan; *c*) la Sierra de Zongolica (comunidades nahuas) y *d*) el sur del estado (región Selvas), donde atendemos a la población nahua y popoluca de la región de Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta, y a jóvenes de varias etnias de origen oaxaqueño, reubicadas en la región del Uxpanapa y Playa Vicente a raíz de la construcción de las presas Cerro de Oro y Miguel Alemán. Por supuesto, las sedes de la UVI atienden también a jóvenes mestizos de dichas regiones, que constituyen 45 por ciento del alumnado.

MAPA 1
GRUPOS ÉTNICOS VERACRUZANOS Y UBICACIÓN
DE LAS SEDES UVI



FUENTE: elaboración propia.

En diciembre de 2008, la UVI contaba con 670 alumnos, en cuatro generaciones. La más avanzada de ellas (la primera) egresará en agosto de 2009. El cuadro 1 da cuenta de la composición de la matrícula de la UVI. Resalta que más de 60 por ciento de los estudiantes son mujeres; una de las posibles causas de este fenómeno podría estar relacionada con las dinámicas migratorias en estas regiones. Al respecto, Palma (2006:202) señala:

ya hacia la segunda mitad de la última década [del siglo xx], el intenso flujo migratorio de veracruzanos hacia la frontera y Estados Unidos empieza a ser notorio, ocurriendo la caída en la curva de masculinidad en las edades jóvenes de los activos (20 y 30 años), caída que se acusa completamente en la curva que dibujan los datos censales de 2000.

CUADRO 1
MATRÍCULA DE LA UVI, POR LENGUA, SEXO Y REGIÓN DE TRABAJO

	<i>Lengua</i>	<i>Sexo</i>		<i>Total</i>
		<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	
<i>Huasteca</i>	Sólo español	41	25	66
	Náhuatl	43	40	83
	Ñuhú (otomí)	5	5	10
	Tepehua	3	3	6
	Tének (huasteco)	1	1	2
	Subtotal	93	74	167
<i>Totonacapan</i>	Sólo español	58	22	80
	Totonaco	15	17	32
	Zapoteco	0	1	1
	Subtotal	73	40	113
<i>Grandes Montañas</i>	Sólo español	47	16	63
	Náhuatl	58	31	89
	Zapoteco	1	0	1
	Subtotal	106	47	153

CUADRO 1
MATRÍCULA DE LA UVI, POR LENGUA, SEXO Y REGIÓN DE TRABAJO
(CONTINUACIÓN)

	<i>Lengua</i>	<i>Sexo</i>		<i>Total</i>
		<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	
<i>Señvas</i>	Sólo español	57	36	93
	Náhuatl	67	48	115
	Zapoteco	4	2	6
	Zoque-popoluca	12	9	21
	Chinanteco	0	2	2
	Subtotal	140	97	237
TOTAL		412 (61%)	258 (39%)	670 (100%)

FUENTE: elaboración propia, a partir de datos proporcionados en diciembre de 2008 por la sección de Control Escolar de la UVI.

LA UVI COMO INSTITUCIÓN

En la documentación oficial de la Universidad Veracruzana Intercultural² se enuncia de la siguiente manera la misión, la visión y el propósito de la institución:

Misión

La Universidad Veracruzana Intercultural es una entidad de educación superior facultada para generar, aplicar y transmitir conocimiento mediante el diseño e implementación de programas educativos con enfoque intercultural, centrados en el aprendizaje situado y la investigación vinculada; procurando el diálogo de saberes, la armonización de las visiones regional, nacional y global, promoviendo el logro de una mejor calidad de vida con sustentabilidad y fortaleciendo las lenguas y culturas del estado de Veracruz.

Visión

La Universidad Veracruzana Intercultural es una entidad académica con una sólida capacidad y competitividad académica basada en el trabajo de sus cuerpos académicos, que orienta sus acciones a la equidad social, cultural y de género, e impulsa la valoración de saberes locales como complementarios de los

² Cf. UVI, 2005 y 2007; así como la página <<http://www.uv.mx/uvi/universidad/identidad.html>>.

saberes científicos y el fomento al uso de las lenguas indígenas, a través de Programas Educativos innovadores, flexibles, centrados en el aprendizaje, que articulan la formación de los estudiantes a través de una vigorosa vinculación comunitaria, con la promoción del desarrollo humano sustentable, como condición para la mejora de la calidad de vida de sectores desfavorecidos de la sociedad.

Propósito General

Favorecer la convivencia democrática de la sociedad veracruzana, así como los procesos de generación del conocimiento de los pueblos de las Regiones Interculturales, mediante la formación de profesionales e intelectuales comprometidos con el desarrollo económico y cultural en los ámbitos comunitario, regional y nacional, cuyas actividades contribuyan a promover un proceso de revaloración y revitalización de las culturas y las lenguas originarias.

Ante el mundo, la UVI no se presenta como una universidad indígena ni para indígenas, sino como espacio para el fortalecimiento de capacidades de colaboración intercultural tanto entre quienes pueden considerarse indígenas como entre otros sectores. Se plantea crear condiciones para un diálogo horizontal entre diversos tipos de saberes: los que se están generando en la esfera de la producción científica; los que se derivan del acervo ancestral de conocimientos de las culturas autóctonas; los que surgen de manera empírica en la acción cotidiana de los actores sociales movilizados en torno a necesidades y demandas de toda índole; y los que se construyen en el intercambio planetario de informaciones y visiones. De esta manera, se busca evitar imponer en la labor educativa lo que Pierre Bourdieu (2003) denomina “el arbitrario cultural de las clases dominantes”.

Una primera implicación de este propósito es la indispensable conformación de redes de generación e intercambio de conocimientos. Ello puede visualizarse en dos niveles. En el plano local, la UVI busca tejer relaciones con instancias y actores locales, con gobiernos municipales, organizaciones campesinas e indígenas, y grupos de toda índole. En cada una de las regiones se crearon Consejos Consultivos Regionales (CCR), y se convocó a líderes, personalidades, autoridades locales y representantes de asociaciones civiles; la función que se intenta que cumplan estos CCR es ofrecer pistas y orientación al trabajo académico. Ahora bien, la cabal puesta en marcha de los CCR

sigue siendo una asignatura pendiente: en los hechos, ha habido hasta ahora (diciembre de 2008) una considerable falta de seguimiento del enlace con estos consejos. La UVI tiene todavía camino que transitar si desea posicionarse en el tablero cultural y sociopolítico regional y estatal, y construir relaciones respetuosas de colaboración con una amplia gama de actores sociales y políticos, sin sujeción de nadie hacia nadie.

Existe un siguiente nivel, en el que la UVI busca entablar intercambios con entidades externas que impulsan iniciativas en las regiones de trabajo: organismos no gubernamentales, instituciones académicas, programas gubernamentales, etc. La UVI busca insertarse, como un nodo más, en una red de saberes y de iniciativas, y no como “la instancia generadora de conocimientos”; en lugar de ello, aspira a cumplir una función en el concierto (o desconcierto) de las entidades institucionales: la de catalizar la generación de conocimiento, convocando a la reflexión analítica, a la sistematización de experiencias y al diálogo entre diversos tipos de actores, entidades sociales e instituciones. Una apuesta de este tipo va encaminada a propiciar dinámicas de red en la generación y aplicación de los saberes, y nutrir la reflexión intercultural a partir de los aprendizajes que cada actor o institución genera en sus iniciativas (que pueden ser de muy distinto tipo: proyectos o programas de carácter productivo, de conservación y buen manejo de los ecosistemas, de infraestructura, de defensa de los derechos humanos, de fortalecimiento cultural, etcétera).

Las apuestas del pensamiento complejo y de la interculturalidad implican renunciar a las verdades definitivas y entrar en las movedizas arenas de la construcción conceptual y política de la equidad, en sociedades cuya diversidad social y cultural ha estado históricamente teñida de desigualdad. Implica, entonces, que la UVI también se conciba como una entidad que va a catalizar procesos de fortalecimiento cultural-económico-político en las regiones, lo cual, como veremos más adelante, no está exento de dificultades.

BASES TEÓRICAS DEL PROGRAMA DE FORMACIÓN PARA LA SUSTENTABILIDAD

El programa educativo que imparte la UVI en las regiones donde opera (licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo

llo, LGID)³ incluye cinco orientaciones, término que no implica áreas de especialización, ya que todas tienen un currículo interdisciplinario. Estas cinco orientaciones son Salud, Derechos, Lenguas, Comunicación y Sustentabilidad. Todas, de manera transversal, buscan integrar —en la formación de los estudiantes y la construcción de saberes— dimensiones como las siguientes:

- La constitución y fortalecimiento de sujetos sociales con base en procesos participativos, de construcción de ciudadanía, para articular el nivel local con el regional, el nacional y el planetario.
- El enfoque de género.
- El enfoque lingüístico-cultural, que da cuenta de las formas en que las distintas culturas comprenden los fenómenos, enuncian su visión de la realidad y formulan las estrategias de acción en una permanente recomposición de identidades.
- La defensa de los derechos humanos: derechos sociales, económicos, culturales y ambientales; los derechos indígenas.

Para abordar, específicamente, lo que concierne a la orientación en Sustentabilidad, comencemos por definirla. Según Alatorre y Marielle (1998), el concepto apunta a la búsqueda de relaciones armónicas entre sociedad y naturaleza, y relaciones justas y equitativas entre los grupos sociales, entre mujeres y hombres, entre jóvenes y viejos. Un desarrollo sustentable es aquel en el que las actuales y futuras generaciones mantengamos una buena calidad de vida. Aquí entran en juego distintos planos interrelacionados: lo social, lo ético y cultural, lo ambiental, lo político, lo económico y lo tecnológico. Se trata de lograr un buen manejo de los recursos naturales, pero también de que la gente participe en la toma de decisiones y mejore su forma de vida. Se busca construir esquemas de mercado y sistemas económicos que estén al servicio del bienestar social; y sistemas políticos nacionales e internacionales que faciliten este tipo de desarrollo.

³ No se aborda en este artículo la experiencia del otro programa educativo de la UVI: la maestría en Educación Intercultural, que se imparte desde 2008.

A partir de una lectura etnoecológica del paradigma de la sustentabilidad, Toledo (2003) identifica seis pilares del desarrollo comunitario sustentable:

- Toma de control territorial mediante la definición de la tenencia reconocida por el Estado y las comunidades vecinas, así como con la elaboración de un proceso de planeación del manejo de recursos.
- El uso adecuado o no destructivo de los recursos naturales.
- Control cultural, lo cual implica que tome decisiones que salvaguarden sus propios valores culturales por medio de actividades y procesos de rescate y toma de conciencia.
- Control social, que establece el incremento de la calidad de vida como aspiración del desarrollo, por la satisfacción de los aspectos básicos de alimentación, vivienda, sanidad, esparcimiento e información.
- La regulación de los intercambios económicos, de tal manera que se tomen en cuenta los factores del mercado y el intercambio que se realiza, pues afectan la vida productiva de las comunidades
- Toma de control político. En el sentido de propiciar condiciones para que se pueda crear y mantener la organización campesina (social/productiva), así como para promulgar y ratificar las normas, reglas y principios que rigen la vida política de la comunidad.

A partir de esta visión, lo que la orientación en Sustentabilidad intenta es fortalecer, en los estudiantes y en el tejido comunitario con el que se vinculan, capacidades para responder a problemas relacionados con la gestión territorial, el manejo de los recursos naturales, la producción, el ejercicio de los derechos ciudadanos y el bienestar social y familiar. Para ello, busca valorar la aportación o potencial aportación de las cosmovisiones y formas de organización indígenas. Los saberes autóctonos no se conciben como “algo del pasado que hay que rescatar”, sino como riquezas presentes que brindan pistas para construir futuros viables, sustentables.

La investigación se posiciona como núcleo de las actividades de formación. No se trata de una investigación en la que las comunidades ocupen un papel de objetos de investigación o fuentes de información, sino de una investigación vinculada

con actores específicos de las comunidades (grupos, organizaciones y gobiernos locales); la generación de conocimiento se realiza en conjunto y se vincula directamente con su utilización para enfrentar problemas concretos y fortalecer iniciativas. Al menos, eso es lo que hemos intentado propiciar. En un capítulo posterior analizaremos algunas de las dificultades encontradas.

En deuda estamos aquí con los aportes de Paulo Freire (1981) para construir una pedagogía en la que la educación se conciba como una continua reconstrucción de la experiencia, oponiéndose a la mera instrucción. El aprendizaje se convierte en el principal objeto de la experiencia educativa. El aprender a aprender (Esteva y Reyes, 1996) se vincula con corrientes pedagógicas que asumen una visión compleja de la realidad y enfatizan que la educación debe impulsar la capacidad analítica de los educandos y la comprensión de totalidades mediante métodos de integración epistemológica a partir de su entorno inmediato.

Estrechamente relacionadas con estas corrientes, están las propuestas de la Investigación Acción Participativa (Fals, 1985), orientadas a integrar tres elementos: la investigación científica, la educación de adultos y la acción política. La IAP postula que la realidad no es estática y objetiva, sino que es aprehendida por los sujetos a través de un proceso de internalización, de conocimiento-interpretación, en el que los hechos adquieren significado. La gente tiene un sistema de significados y representaciones construidos a través del conocimiento y la investigación, con los cuales codifica y descodifica su propia realidad. También tiende a asimilar contenidos de las ideologías dominantes dirigidas a mantener la subordinación de las clases populares. Articulando saberes populares con saberes científicos, la IAP pretende contribuir a la construcción de nuevas concepciones de la realidad (Martinic *et al.*, s/f).

Este tipo de posicionamientos exige disolver las fronteras entre disciplinas, entre la academia y la sociedad, y entre la generación y apropiación del conocimiento, aspectos que han sido ampliamente abordados por diversos autores (véase, por ejemplo, Illich, 1985; Nieto, 1999; Carrizo *et al.*, 2003).

En lo relacionado específicamente con la educación ambiental, Esteva y Reyes (1996) plantean que

el problema [...] no es tan simple como sumar o restar contenidos, sino que exige repensar los procesos educativos [...] En el

contexto general de la crisis (que es una crisis civilizatoria) por la que atraviesa la vida contemporánea, la educación ambiental no debe reformularse sólo desde la dimensión ambiental, sino considerando diversos factores y perspectivas.

El quehacer académico de la UVI busca formar profesionistas y líderes⁴ capaces de desempeñar una gama de funciones, tanto en procesos locales, en sus regiones y comunidades, como en procesos de carácter más amplio, que generarán beneficios a sus regiones y comunidades. Se tratará de funciones vinculadas a programas existentes en muy diversos ámbitos: las instituciones académicas, las gubernamentales, las no gubernamentales, las agencias de desarrollo, las organizaciones campesinas, entre otras. En el caso de la orientación en Sustentabilidad de la LGID, se pretende que los y las egresadas puedan cumplir las siguientes funciones:

- Facilitación y dinamización de iniciativas locales.
- Educación, sensibilización e investigación-acción.
- Vinculación y gestión para canalizar hacia los distintos actores de las comunidades y regiones una amplia gama de recursos⁵ provenientes del exterior, es decir, de actores en otras regiones del país y del mundo.
- Difusión y traducción intercultural; tender puentes entre distintos modos culturales de ver la realidad, de relacionarse y de actuar.
- Participación en equipos intersectoriales.
- Participación en procesos de producción teórica y metodológica y de construcción de ciudadanía, para nutrir las discusiones y alianzas necesarias para la construcción de formas de vida sustentables.

Se tratará de agentes comunitarios con las habilidades, conocimientos y actitudes necesarias para participar en programas e iniciativas encaminadas hacia el beneficio social y ambiental de las regiones interculturales y surgidas de las propias comunidades o impulsadas de manera conjunta por actores diversos. Lo harán si radican en dichas regiones o fuera de ellas. Su

⁴ Como anteriormente señalamos, la primera generación de la LGID egresará en agosto de 2009.

⁵ Con este término nos referimos al acceso a información, capacitación, contactos, financiamientos, canales de comercialización, etcétera.

campo profesional no se limitará a ser contratados por alguna organización o institución, ya que tendrán los elementos para diseñar, concertar, gestionar e impulsar una amplia gama de iniciativas comunitarias que les permitirán autoemplearse, a la vez que generar beneficios a los grupos locales y las comunidades.

METODOLOGÍA DE TRABAJO:
LA ARTICULACIÓN DE MATERIAS EN TORNO
A LOS PROCESOS DE INVESTIGACIÓN VINCULADA

Describiremos ahora las estrategias aplicadas en la orientación en Sustentabilidad de la UVI para intentar formar el tipo de profesionista arriba delineado, a partir de una propuesta político-pedagógica basada en el pensamiento complejo, la interculturalidad y la generación participativa del conocimiento con miras a la construcción de sociedades sustentables.

Comencemos por el trabajo en aula: las materias abordan de manera integral diversos ámbitos de saber, aunque cada una se centre más en algunos aspectos que en otros:

- El conocimiento del territorio y la forma como se relacionan con él las sociedades humanas (regional, nacional o globalmente).
- Los aspectos ecológicos de la vegetación, el suelo, el clima, los cultivos, y el conocimiento tradicional sobre estos aspectos.
- Las relaciones sociales, culturales, políticas y económicas que históricamente y hasta la época presente determinan las formas de uso o abuso de los recursos naturales.
- Las políticas agrícolas en México, la tenencia de la tierra, la política ambiental y los programas institucionales relacionados con el desarrollo rural.
- Las formas y canales de participación ciudadana en el diseño e instrumentación de las políticas públicas y, en general, en la gestión de los asuntos públicos (la *gobernanza*).
- Las formas familiares y comunitarias de organización, y las nuevas formas de organización social en redes solidarias.

- Los sistemas productivos agrícolas, pecuarios, forestales, frutícolas y hortícolas y las técnicas ecológicas de producción.
- Las tecnologías de infraestructura de poblados y viviendas.
- Las instituciones y programas que ofrecen apoyos para procesos orientados hacia la sustentabilidad, y los procedimientos para formular y gestionar proyectos con esas instituciones.

Cada semestre, los docentes se coordinan y ubican la función o el lugar de la materia que imparten dentro de un proceso integrado de aprendizaje. El eje son los ya mencionados procesos de investigación vinculada. Aunque todas las materias combinan aspectos teóricos con el fortalecimiento de habilidades prácticas y con el desarrollo actitudinal, hay materias eminentemente conceptuales, mientras que otras enfatizan el fortalecimiento de capacidades metodológicas, instrumentales, comunicacionales, etcétera.

En el caso de las materias con mayor carga conceptual, lo que se intenta es que el abordaje de categorías abstractas tenga, por lo menos hasta cierto punto, una referencia vivencial. Ello implica salir del aula. Para tender el puente entre lo abstracto y lo vivido se sigue una ruta metodológica que comienza con una revisión del instrumental conceptual básico que permitirá arrojar luz sobre los fenómenos que se viven en las regiones. Se establece un lenguaje común con el que los(as) estudiantes se (re)acercan a la descripción y comprensión de los procesos, de los problemas y las luchas de las comunidades (las suyas propias u otras de la región). Estas sesiones de trabajo en campo, y todo lo que suscitan en los(as) estudiantes en términos de opiniones y emociones, se convierte en material por trabajar, posteriormente, en aula.

Tampoco las herramientas metodológicas de investigación y de investigación participativa se ofrecen al estudiantado *a priori*, sino una vez creada la necesidad de contar con métodos apropiados y adecuados, tanto para la colecta de información como para animar espacios participativos de generación de conocimiento.

A partir del cuarto semestre, la colaboración con actores comunitarios queda enmarcada por acuerdos más o menos formales, que duran dos o tres semestres y que pueden ser bipartitas (equipo estudiantil-actor comunitario) o bien tripartitas

(integrando alguna instancia gubernamental, no gubernamental o académica que impulse iniciativas afines a la que se busca desarrollar).

Al finalizar cada semestre, los(as) estudiantes entregan (normalmente en equipo) un solo producto final para el conjunto de materias, que aborda el proceso de generación de conocimiento en la acción colaborativa, desde los ángulos teóricos que durante dicho semestre se hayan abordado.

LOGROS Y DIFICULTADES EN LOS PROCESOS DE FORMACIÓN Y VINCULACIÓN

Temas de trabajo

En general, los y las estudiantes se han involucrado con entusiasmo en la actividad de investigación y colaboración con actores comunitarios y abordan temas/problemas de muy distinta índole. Se han hecho exploraciones sobre la problemática social, ambiental, económica y técnica de la producción milpera, la cafecultura, la ganadería, la citricultura, los huertos familiares y la acuacultura; se han abordado asuntos de comercialización; se ha estudiado el agotamiento de manantiales, el manejo (y mal manejo) de los bosques, la contaminación de arroyos y ríos, y la percepción de diversos sectores sociales en torno a dichos procesos de deterioro ambiental. La problemática ligada al manejo o falta de manejo de los residuos sólidos es una constante en las cuatro regiones, y ha sido abundantemente tratada. Se han buscado, además, alternativas para la reforestación de las orillas de los arroyos y, en general, el mejor cuidado de los ecosistemas regionales.

Asimismo, ha habido estudios sobre las formas de organización y de ejercicio del derecho en las comunidades indígenas, la migración y sus causas, la violencia intrafamiliar, el alcoholismo, la reconfiguración del papel de las mujeres que fueron migrantes en Estados Unidos, el uso de plantas medicinales, los movimientos sociales y la falta de participación en una ciudadanía que no acaba de constituirse como verdadera ciudadanía.

El estudiantado

Muchos(as) estudiantes de la UVI son, de entrada, “actores comunitarios”, en la medida en que participan de las dinámicas productivas, organizativas, culturales de sus respectivas familias y comunidades. Muchos son campesinos o indígenas. También los hay de origen más urbano, que se posicionan ante las comunidades como “externos”. Tanto unos como otros llegan a involucrarse plenamente en la colaboración con la gente, quizá “integrándose” al principio a un grupo preexistente, pero buscando establecer vínculos corresponsables en los que cada parte tenga sus propias funciones, y la acción conjunta vaya orientada al logro de metas de mutuo beneficio, o de beneficio común.

Hay mitos, todavía, que atraviesan la vinculación entre los estudiantes y sus contrapartes. Uno de ellos es el que se plasma en el término mismo de “comunidad”, en la medida en que pone en primer plano lo compartido, y esconde lo diferente. Junto con la comunidad, tiende a idealizarse lo indígena-tradicional; pervive una visión ideológica que, frente a un pasado ideal, concibe el presente con un sentimiento de pérdida. Y hay estudiantes que se asumen como “agentes concientizadores” de las comunidades, lo que dificulta un verdadero diálogo de saberes.

Hemos observado que, como resultado de los procesos de investigación vinculada, se producen significativos aprendizajes vivenciales, actitudinales, éticos. Aquí valdría establecer cierta diferencia entre quienes se posicionan como estudiantes-activistas, y quienes se asumen únicamente como estudiantes.

Las dinámicas escolares

En el seno de la Universidad Veracruzana Intercultural conviven diversas culturas políticas. Entre los académicos y directivos encontramos, como en el caso de los estudiantes, quienes se asumen como académicos y, a la vez, como activistas solidarios, y también quienes se asumen, básicamente, como académicos. Estas diferencias, la flexibilidad en los lineamientos metodológicos y pedagógicos, y las distintas visiones, experiencias y capacidades de los profesores, han originado una diversidad de estrategias para la instrumentación concreta de la investigación vinculada.

Así, encontramos a estudiantes que trabajan en las comunidades “investigando sobre un tema elegido”, y estudiantes que co-construyen, con un colectivo, líneas de diálogo, investigación y acción. Encontramos docentes que rehúyen la incertidumbre del trabajo con grupos comunitarios y prefieren resguardarse en la seguridad de su curso en aula, abordando los contenidos curriculares, sin lograr tender puentes con las vivencias directas de los estudiantes ni con los procesos comunitarios. Algunas sedes de la UVI han definido un plan estratégico de intervención regional, en tanto que otras guían sus trabajos en función de los intereses personales de cada estudiante o profesor.

Un siguiente factor que limita la colaboración corresponsable tiene que ver con los tiempos. Los estudiantes están inscritos en la institución académica, y al final de cada semestre se hacen acreedores a una calificación, asociada más al desempeño académico que al desempeño como colaboradores comunitarios. La universidad establece calendarios y horarios no forzadamente compatibles con los que rigen la vida comunitaria.

Las dinámicas de los grupos comunitarios

“Vincúlense con actores en las comunidades”: ésta es la indicación que se da a los equipos estudiantiles en un intento de valorizar las preexistencias en términos de movilización, de participación, de generación de saberes. A partir de ahí se producen distintos procesos. Por lo general, los estudiantes comienzan por acercarse a sus propios familiares para indagar sobre determinados temas-problemas. Muy pronto establecen vínculos con autoridades locales, grupos formales o informales y, a menudo, con instituciones. En muchos casos, van ganándose la confianza de las comunidades y de los grupos comunitarios al aportar trabajo físico para la realización de diversas labores.

Desgraciadamente, abundan las experiencias de estudiantes que, a la hora de trabajar con las comunidades, se confrontan con sentimientos de desilusión o frustración. Experiencias recurrentes son, por ejemplo, la vinculación de equipos estudiantiles con grupos efímeros que se forman para “bajar recursos” de las distintas ventanillas institucionales, y que no siempre tienen la solidez indispensable para desplegar procesos autogestivos. En numerosas iniciativas comunitarias abundan los

problemas de comunicación, de organización y de administración, así como las exclusiones de género.

Con cierta frecuencia hemos visto el establecimiento de relaciones instrumentales, de uso recíproco, entre los estudiantes y sus contrapartes. La vinculación se percibe como una transacción en la que los estudiantes deben “dar algo a cambio” de la información proporcionada por la gente. Sin embargo, son también numerosos los casos en que los estudiantes logran establecer puentes identitarios y ser aceptados como colaboradores, a diferencia de muchos otros agentes que llegan a las comunidades a impulsar proyectos de investigación o de desarrollo.

*Los estudiantes frente a las dinámicas
intracomunitarias, regionales e interinstitucionales*

La UVI y sus estudiantes han venido tomando posiciones (se lo planteen o no) en el tablero regional de las relaciones de poder. En este tablero, la presencia de los equipos estudiantiles en las comunidades y su vinculación con los grupos comunitarios pueden ser percibidas como amenazas. Es el caso de aquellas autoridades municipales, líderes locales o regionales, funcionarios de gobierno y profesionistas de ONG que ejercen tutelajes sobre los grupos comunitarios, a quienes conciben como clientela, como un patrimonio o territorio en el que no fácilmente se admite la presencia de otros agentes. Por otro lado, hay entidades, autoridades y líderes que ven como verdaderas oportunidades los procesos de investigación vinculada que desarrollan los equipos estudiantiles y sus contrapartes.

El aval o participación de las autoridades locales es otro asunto que, en algunos casos, plantea verdaderos acertijos. Además de las posibles tensiones de poder, se dan actitudes de desconfianza (“no nos tomaban en serio; tuvimos que llevar a una profesora”), desinterés (“quédense, pero poco los vamos a ayudar”) o condescendencia (“les vamos a dar chance de trabajar aquí”). Este tipo de situaciones se acentúa en las comunidades con divisiones de origen partidario o religioso.

*Vinculación con instituciones académicas
y de gobierno*

La definición clara de ámbitos diferenciados, pero confluyentes, de responsabilidad sigue siendo un reto no resuelto en las

vinculaciones que establecen los(as) estudiantes con las instituciones, sobre todo cuando de por medio hay un apoyo monetario. En estos casos, los estudiantes se convierten en meros empleados. Sin embargo, resulta imposible establecer generalizaciones: en cada institución hay funcionarios o investigadores (o bien equipos de trabajo, o “corrientes”) interesados en la construcción de relaciones de respeto y mutua retroalimentación con los equipos estudiantiles, aun a contracorriente de los hábitos de su respectiva institución.

REFLEXIONES Y PROPUESTAS

A pesar de las dificultades descritas, los resultados obtenidos hasta ahora nos hacen sentir optimistas. La apuesta de vincular la investigación con procesos enraizados en la vida y en las luchas comunitarias parece certera. En varios casos hemos visto cómo el saber se genera en los procesos mismos de movilización de la gente, y cómo nutre dichos procesos.

Asistimos a procesos de desconstrucción y pluralización de las visiones de los(as) estudiantes (y también de algunos docentes) sobre las presiones y opresiones generadas desde los centros de poder político, económico e ideológico-mediático; se logra hacer complejas las percepciones sobre los problemas, las necesidades, los actores e iniciativas, y las riquezas territoriales y culturales que existen en cada región; la pobreza y el deterioro ambiental, que según el paradigma dominante del desarrollo son percibidos como “fenómenos naturales o inevitables”, poco a poco van “desnaturalizándose”. El territorio empieza a ser concebido como una confluencia de procesos culturales, ambientales, productivos y políticos. Los estudiantes adquieren elementos para cuestionar, desmontar y repensar asuntos cruciales, tanto en la gestión territorial y el manejo de los recursos naturales, como en la cultura política que predomina en su región: ya sea la pasividad y el clientelismo, o la desconfianza entre actores, los resentimientos históricos, la rivalidad...

Lo anterior nos permite percibir elementos certeros en la apuesta epistemológica, teórico-política y pedagógica de la UVI, y específicamente de la orientación en Sustentabilidad que tienen que ver con la conciencia ecológica, el pensamiento complejo y la generación de conocimiento al servicio de la cons-

trucción de la sustentabilidad a través de dinámicas participativas de diálogo de saberes. En lo referente a la viabilidad laboral del perfil profesional que están construyendo los y las jóvenes de las regiones de trabajo, existen razones para suponer que una porción significativa no tendrá demasiada dificultad para encontrar un nicho profesional fructífero y satisfactorio (para el estudiante y para su entorno comunitario): un sondeo preliminar entre docentes y estudiantes de la orientación en Sustentabilidad nos permite estimar que al menos 20 por ciento del estudiantado de la primera generación cuenta ya con las capacidades y enlaces necesarios para insertarse laboralmente a corto plazo.

Entre las asignaturas pendientes destacamos:

- La definición interactoral de programas regionales de trabajo y la planeación participativa local y regional.
- La construcción de relaciones interactorales fincadas en la escucha, el respeto, la confianza y la claridad en la definición de objetivos e intereses comunes.
- La articulación entre distintas escalas de trabajo: parcela, grupos, comunidad, municipio, región, cuenca.
- El impulso a dinámicas interactorales, interinstitucionales, basadas en la complementariedad de los aportes de recursos cognoscitivos, financieros, técnicos y organizacionales de las distintas entidades.
- La permanente evaluación de lo que busca, hace y obtiene cada actor (material y simbólicamente) al articularse. Explicitar las agendas ocultas.

Muchos son los retos y numerosas las trabas que necesitan remontarse. Sin embargo, podemos afirmar que el tejido de redes de saberes y haceres avanza gradualmente, al integrar la participación de actores endógenos y exógenos, y transitar hacia formas cada vez más integrales y regionales de pensar y hacer las cosas. La educación trasciende la esfera pedagógica y se convierte en un acto político (Núñez, 2005). Por esta vía creemos poder avanzar hacia la constitución de nuevos sujetos sociales, sujetos anclados en raíces identitarias históricas, y movidos por esperanzas y visiones de futuro construidas cada vez más de manera conjunta.

Finalmente, hay un importante reto en términos de la consolidación político-institucional del programa. En los años re-

cientes asistimos a reajustes en la política educativa, tanto en el plano federal como en la uv. En el ámbito nacional, el desarrollo de las universidades interculturales dependerá de la manera en que evolucionen las correlaciones de fuerzas entre los actores sociales, los gobiernos locales, las propias universidades y las autoridades educativas.

En cuanto a la uvi, está por verse en qué medida quedará subsumida a los lineamientos académico-administrativos de la Universidad Veracruzana (no siempre suficientemente flexibles para el adecuado desarrollo de un programa como la uvi) y qué tanto la experiencia de la uvi ofrecerá pistas para reorientar las políticas de la uv en aras de una más eficiente y sólida articulación de la producción de conocimiento con las demandas, procesos y luchas de los grupos sociales del medio rural veracruzano y otros ámbitos de la vida social.

BIBLIOGRAFÍA

- ALATORRE, G. y C. MARIELLE (1998), "Los principales atributos de la sustentabilidad y su articulación", en *¿Hacia la sustentabilidad?* (memoria del seminario), México, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo/Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales/Grupo de Estudios Ambientales/Fondation pour le Progrès de l'Homme.
- BOURDIEU, P. y J. C. PASSERON (2003), *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- CARRIZO, L., M. ESPINA y J. T. KLEIN (2003), *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social*, documento de debate núm. 70 para el programa de gestión de las transformaciones sociales, Programa Most, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001363/136367s.pdf>>.
- ESTEVA, J. y J. REYES (1996), "Educación popular ambiental. Hacia una pedagogía de la apropiación del ambiente", Pátzcuaro, Documentos CESE, reeditado en E. Leff (coord.) (2000), *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México/Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, pp. 216-252.
- FALS, O. (1985), *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia, Bogotá*, Siglo XXI.

- FREIRE, P. (1981), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, 10ª ed., México, Siglo XXI.
- ILLICH, I. (1985), *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz/Planeta.
- LEFF, E. (coord.) (2003), *La complejidad ambiental*, 2ª ed., México, Siglo XXI.
- MARTINIC, S., F. VIO GROSSI, G. TAPIA y M. PASCAL (s/f), *Investigación participativa: marco teórico, métodos y técnicas*, Chile, Consejo de Educación de Adultos de América Latina-Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- MORIN, E. (1996a), "Por una reforma del pensamiento", en <<http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001025/02554-so.pdf>> [consulta: enero de 2009]
- _____ (1996b), *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós.
- _____ (1998), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- NIETO, L.M. (1999), *La evaluación y el diseño curricular como construcción social*, México, Centro de Investigación y Estudios de Posgrado/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- NÚÑEZ, C. (2005), "Educación popular: una mirada de conjunto", *Decisión. Educación Popular*, 10, enero-abril.
- PALMA, R. (2006), "Variaciones demográficas y ajustes territoriales en Veracruz durante el siglo xx", en *Inundaciones 2005 en el estado de Veracruz*, Universidad Veracruzana/Consejo Veracruzano de Ciencia y Tecnología, en <http://www.ciesas-golfo.edu.mx/inundaciones/PDF/12_VARIACIONES.pdf> [consulta: enero de 2009].
- TOLEDO, V. (2003), "Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas", en la Red de la Iniciativa de Comunicación, en <<http://www.comminit.com/en/node/149975>> [consulta: enero de 2009]
- TRPTEC, Z. (2002), *Desafíos de la gestión de desarrollo y toma de decisiones*, Tegucigalpa, Programa Latinoamericano de Trabajo Social/Universidad Autónoma de Honduras (mimeo.).
- UNIVERSIDAD VERACRUZANA INTERCULTURAL (UVI) (2005), *Licenciatura en Desarrollo Regional Sustentable*, documento base, manuscrito, México, UVI.
- _____ (2007), *Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo*, documento base, México, UVI.

INTERCAMBIOS DE AYUDA PARA LAS FIESTAS
EN UN PUEBLO DE TEXCOCO: HACIA UN MODELO
DE ECONOMÍA LOCAL

*Minerva López Millán**

RESUMEN

Este capítulo reúne material etnográfico recabado entre 2004 y 2008 destinado a elaborar un modelo explicativo según el cual los pobladores de Santa Catarina del Monte, municipio de Texcoco, Estado de México, practican una economía local basada en el valor-persona. La categoría valor-persona se construye a partir de algunos estudios antropológicos sobre la teoría del valor de las acciones y por una serie de prácticas que los residentes realizan mediante dos tipos de ayuda enfocadas a la organización de sus fiestas: una se hace con las manos (*tlapalehuíte*), mientras que la segunda se efectúa mediante el intercambio de objetos (*tlapalehuilizque*). El modelo de economía local propuesto lo encabezan las mujeres, porque sus acciones permiten identificar el carácter cíclico de dicha dinámica, mientras que los floristas y los músicos constantemente se enfrentan a las tensiones y dinámica de la economía dominante.

* Afiliada al Departamento de Educación Continua, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo electrónico: <minamillan@prodigy.net.mx>. Agradezco el financiamiento recibido del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por vía de la línea de investigación denominada “Expansión urbana, conflicto y diferencia sociocultural en la Región de Texcoco: una mirada local”, cuyo investigador principal es el Dr. Roger Magazine. Agradezco también el financiamiento otorgado por la Dirección de Investigación de la Universidad Iberoamericana, mediante el proyecto: “Las transformaciones globales y el destino de la comunidad campesina/indígena mesoamericana”, cuyos responsables son los doctores Roger Magazine y David Robichaux.

INTRODUCCIÓN

Este artículo está basado en la tesis doctoral en Antropología Social titulada “Sin ayuda no hay fiesta. Relaciones de reciprocidad en Santa Catarina del Monte”,¹ en Texcoco, México, por la Universidad Iberoamericana, que enfoca las prácticas de ayuda que giran en torno a la realización de las fiestas, más que a las fiestas propiamente, porque el resultado de la investigación sostiene que, en realidad, son una ocasión para involucrar a la mayor cantidad de gente posible de manera constante y en un mismo fin. La finalidad es la ayuda, mientras que la fiesta es un medio. Las relaciones de ayuda son prácticas bien definidas por los moradores; claras y, en cierta forma, sistematizadas, porque los habitantes de Santa Catarina del Monte conocen plenamente los cuándo, cómo, por qué y quién ha de hacer lo que le corresponde, en tanto que dichas prácticas son descritas como una costumbre. Debido a la importancia de las relaciones de ayuda para realizar las fiestas, las ubico en un mismo plano, independientemente de si son del ciclo de vida, patronales o cívicas.

Mediante las prácticas sociales que presento, los pobladores crean valor de manera diferente, al que llamo “valor-persona”. Para definir esta unidad de medida, me apoyo en dos aspectos que mencionan los entrevistados. El primero es la noción de riqueza como ayuda: “Si usted cuenta con manos que le ayuden, usted tiene una riqueza. No importa si usted tiene mucho dinero; es pobre el que no tiene quién le ayude”. Mientras que el segundo aspecto se refiere al valor de la persona: “Cuando usted ayuda, cuenta el paquete completo. Cuenta todo: cuenta lo que usted hace, que cumpla con lo que le toca poner y que le eche ganas, iporque a veces hay todo, pero faltan las ganas!” Ese “todo” que toman en cuenta los entrevistados es el valor de la persona, ya sea por la ayuda hecha con las manos o entregada en especie. Cuando hablan de “las ganas” es porque la ayuda los incluye a ellos o, dicho de otro modo, las personas; no separan las acciones que realizan de su persona; el respeto

¹ El pueblo se localiza en la sierra o parte alta del área conocida como Acolhuacan; cuenta con 4 895 habitantes, cifra obtenida por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2005), y pertenece al municipio de Texcoco. En general, los habitantes hablan español, sólo las personas de 50 años y más usan las palabras de la lengua náhuatl que enuncio en la investigación.

está implícito en dicho valor: éste es el aspecto inalienable de las acciones.

Por lo tanto, como objetivo de este documento, elaboro un modelo explicativo según el cual los pobladores ponen en marcha una economía local basada en el valor-persona, unidad de medida intercambiable a partir de dos tipos de ayuda: *tlapalehuite* o ayuda hecha con las manos y *tlapalehuilizque* o ayuda en especie. El valor-persona va más allá de los intercambios, ya que son los pobladores mismos quienes se construyen constantemente como agentes productores de valor, por encima de los objetos en sí.

Con esta economía alternativa, fundada en el valor-persona, sostengo que las fiestas en sí y los sistemas de cargos tan estudiados en la antropología social muestran sólo la punta del iceberg en el tema de las relaciones que se generan alrededor de las festividades, el cual no ha sido entendido, descrito, ni observado con la importancia que los pobladores le otorgan.

A continuación presentaré una breve revisión bibliográfica de los estudios sobre las fiestas en los pueblos del México rural, para mostrar que dicha bibliografía contribuye con datos al conocimiento significativo de los sistemas de cargos, mientras que, por otra parte, deja de lado las relaciones de ayuda que son centrales para la realización de las fiestas en Santa Catarina del Monte.

LITERATURA ANTROPOLÓGICA SOBRE LAS FIESTAS EN EL MÉXICO RURAL

Las fiestas en el México rural han sido entendidas como parte de un sistema, lo cual conlleva al estudio de los sistemas de cargos y de organización social, política y religiosa. Estos trabajos toman como punto medular el sistema de cargos como estructura, en el que sobresale el papel y celebración de las mayordomías. Si bien la producción literaria desde la perspectiva histórica y antropológica es vasta, destaco *grosso modo* en qué consiste la discusión en torno a dos aspectos: el primero concierne al origen de las mayordomías y qué tanto se han modificado o conservado a lo largo de los siglos posteriores a la Conquista. El segundo abunda sobre el debate en torno al llamado “principio nivelador” de la riqueza de las comuni-

dades, frente al principio estratificador: el nivelador remite a una dinámica social que impide la acumulación de riqueza por parte de un sector de la comunidad al fortalecer la cohesión social; mientras que el estratificador fomenta la diferenciación social y jerárquica.

Desde una perspectiva histórica del origen prehispánico o colonial de algunos aspectos de dicho sistema, los trabajos de Chance y Taylor (1987), Greenberg (1987), Medina (1995) y Carrasco (1979) son representativos de esta vertiente. Aunque a Wolf (1959) le interesó de manera general un enfoque histórico de Mesoamérica, a partir del conocido debate entre el principio nivelador y el estratificador de la riqueza, Wolf está considerado entre los antropólogos que argumentan sobre el aspecto nivelador por su análisis elaborado en torno a la fiesta. Aguirre (1973) y Dow (1974) son autores que también sostienen el carácter nivelador de las desigualdades.

En contraposición al principio nivelador, está el modelo estratificador del sistema de cargos. El trabajo de Cancian (1976) es uno de los primeros que, a lo largo de su etnografía, fundamenta el carácter estratificador.

Por su parte, los trabajos de Smith (1981), Álvarez (2000), Banda (2001), Montiel (2002), Arizmendi (2004) y Pérez (2006) conforman un grupo de estudios que retoman algún aspecto generado a partir de la polémica en torno al principio nivelador y el complejo de estratificación, con el objeto de compararlos con sus respectivas investigaciones etnográficas, e introducen un elemento adicional de análisis, como es el caso de Sandoval (2000), quien presenta un análisis conceptual en torno al poder y control social de los pueblos indios.

De manera alternativa, otro grupo de investigaciones contribuye a la instrumentación del modelo de economía local basada en el valor persona, porque pone atención a las categorías locales de acción, persona y valor (léase a Munn, 1986; Hutchinson, 1996, y Strathern, 1988, basados en experiencias fuera de México; y dentro de México se encuentran los trabajos de Magazine, 2003; Good, 1988, 2005; Eiss, 2002; Ferry, 2002; Regehr, 2005, y Ramírez y Magazine, 2003).

Con base en lo anterior, el siguiente material etnográfico pretende aportar los elementos necesarios para desarrollar un modelo de economía local asentado en el valor-persona, y concluyo con algunos puntos de reflexión.

ETNOGRAFÍA DE LA FIESTA

*La ayuda que se hace con las manos
(tlapalehuite)*

Los pobladores reconocen que la ayuda que se hace con las manos tiene una “manera correcta de hacerse”. Nunca usan la palabra *trabajo*; este tipo de ayuda describe una percepción de la riqueza. El aspecto nodal en este tipo de ayuda es la relación que se crea, ya que la realizan de manera individual tanto hombres como mujeres, pero son ellas quienes tienen un papel protagónico en la “invitación” que se hace para ayudar, así como en la mayor parte de las actividades que giran en torno a la preparación de los alimentos. También los hombres, en general, realizan actividades como cargar ollas con la comida preparada u otras cosas pesadas, acarrear agua, instalar tanques de gas para los comales especiales en los que se echan las tortillas, y de manera específica les corresponde ir al monte, desde dos o cuatro semanas antes del día de la fiesta, para traer leña, además de unos troncos con los que erigen la “cocina de humo”, espacio físico en el que las mujeres preparan el *tlecuil*.²

*Un intercambio verbal:
la “invitación”*

Aunque de manera general la gente no hable la lengua náhuatl en su vida cotidiana (he escuchado que hablan entre sí a personas de más de cincuenta años), ciertos conceptos subyacen en esa lengua, así como algunos aspectos en torno a la manera en que entienden su mundo, los cuales se vuelven manifiestos en prácticas específicas que realiza la gente, tal es el ejemplo de “una invitación” que extiende una mujer a otra para una fiesta.

Las mujeres del pueblo saben claramente que cuando una parienta o vecina las visita en su casa para “invitarlas”, es para ir a ayudar con las manos a hacer la comida. Quien intentaba separar, para comprender los significados, era yo, y una vez pregunté: ¿te invitan a ayudar o a la fiesta? (con lo cual hice gala de mi ignorancia sobre la manera en que se formaliza un

² El *tlecuil* es un espacio en el suelo, delimitado con cuatro piedras o tabiques, donde se enciende lumbre con leña para cocinar la comida. Las piedras se usan más porque soportan el peso de las ollas y el calor.

acuerdo verbal, a pesar de que Fausta me había explicado en náhuatl cómo se hacía). Jacinta (de 74 años) apuntó una frase en náhuatl que no entendí, pero que hizo reír a todos (porque habían tres hombres y unas siete mujeres ayudando en la cocina de humo). Fue cuando una de ellas, como de 41 años, tradujo lo que Jacinta había dicho: “¿Viniste a comer o viniste a ayudar?” Y me explicó: “Es que aquí ésa es la costumbre”. El señalamiento tiene sentido porque esta “invitación” es diferente a la manera en que la gente fuereña concibe una invitación: aquí atestiguamos un acuerdo verbal inquebrantable entre ellas, que se realiza de una sola manera y mediante el cual se observa que no separan las acciones de sus palabras.

No se trata de una simple invitación, sino de “la invitación” formal entre la mujer que la extiende y la que la acepta. La mujer que invita lleva consigo un historial de ayudas que ella ha prestado a varias mujeres, incluida la que ha dado a la mujer que está invitando en ese momento. Ese historial de ayudas es lo que la respalda para “invitar” a otras mujeres. Una mujer que ha ayudado a varias a lo largo de su vida posee cierto tipo de fuerza que le permite ir a la casa de otra mujer para “invitarla”, con la certeza no sólo de que tal “invitación” será aceptada, sino que, además, las invitadas acudirán.

A lo largo de su vida, las mujeres del pueblo van gestando un historial de ayudas, de tal modo que “invitan” mediante dos vías: directa, en que la organizadora de una fiesta “invita” cara a cara a otras mujeres de su misma generación, e indirecta, la que realiza una mujer, cuyo historial de ayudas es rico —y a quienes, de manera literal, los catarinos llaman “abuelas”—, y a las que categoricé como “persona clave”, porque han desempeñado un doble papel: en el pueblo han desarrollado la capacidad de atraer a enorme cantidad de mujeres para ayudar, puesto que ellas han prestado ayuda y eso las respalda; y porque hacia el exterior del pueblo han extendido sus actividades como organizadoras, mediante un cobro raquíutico,³ diferente de la relación de ayuda que tienen en el pueblo.

Observar a una o varias mujeres ayudando con las manos en la casa de otra mujer, unos días antes de la reunión, significa

³ En junio de 2008, una mujer con historial rico en ayudas cobra 400 pesos fuera del pueblo. Como promedio, esta misma cantidad cobran los músicos cuando se les presenta ocasión de tocar en una fiesta; los floristas que dedican, aproximadamente, seis horas a elaborar un arreglo floral, cobran lo mismo.

que la fiesta había empezado desde que la organizadora extendió la “invitación” a más de una de ellas. Por lo tanto, para las mujeres y los hombres del pueblo no existe la separación que yo asumí acerca de la “invitación” a ayudar con las manos y la “invitación” a asistir a la fiesta, sino que se trata de una y la misma cosa. Esta invitación o acuerdo verbal marcha sobre la vida cotidiana en medio de diálogos sencillos, de modo que escapan a la percepción del antropólogo o del fuereño. Sin embargo, la invitación como parte de una práctica de intercambio tiene gran relevancia en la dinámica de las ayudas.

*La ayuda “con las manos”
que hacen las mujeres*

Sólo se puede saber si una mujer practica la ayuda de manera correcta cuando a ella le toca ser organizadora de una fiesta, independientemente del tipo y tamaño.⁴ Mostraré dos ejemplos etnográficos en los que destacan varios aspectos acerca de cómo se desenvuelve “la ayuda que se hace con las manos”: 1) Las mujeres que practican la ayuda de manera correcta “invitan” a otras; las que “invitan”, no sólo han aceptado un sinnúmero de “invitaciones”, sino que también han acudido a ayudar. 2) Quienes no cumplen bien con la ayuda, pueden verse orilladas a ofrecer dinero a cambio de ayuda, pero en vez de lograr tal sustitución, se verán presionadas por otras mujeres (hermanas sobre todo) para realizar la ayuda de manera correcta.

En el primer caso que presentaré, a los organizadores “les va bien de ayuda” porque la organizadora la practica de la manera en que se considera correcta, mientras que en el segundo caso, no. La segunda descripción narra el ejemplo de una organizadora que no acostumbra practicar la ayuda y sufre las consecuencias, porque en lugar de cocinar ella el plato fuerte, buscó a una de las mejores cocineras, “una abuela”, y le ofreció dinero (pago monetario), por lo cual recibió presión para involucrarse en la práctica de la ayuda, ya que es mal visto por

⁴ Con el tamaño de una fiesta, me refiero: 1) a la cantidad de gente reunida el día en que culmina la fiesta, propiamente en el banquete, además de la cantidad de gente que se involucra en la ayuda que se hace con las manos; 2) esta ayuda también está en proporción a la cantidad de alimentos; 3) los grupos musicales; 4) arreglos florales y 5) la intervención de padrinos.

la gente del pueblo entregar dinero a cambio del historial de ayuda que encarna una “abuela”.

Ejemplo 1
La mayordomía de San Salvador en 2005

En la cena y el desayuno que preparó la tercera mayordomía de San Salvador (7 de agosto de 2005) se involucraron muchas personas en la ayuda: el organizador fue el tercer mayordomo,⁵ don I. de 75 años, quien se desempeñaba como florista, y su mujer, doña F.⁶ Los mayordomos deben cumplir con varios deberes en la iglesia: limpiarla, darle mantenimiento con el dinero recabado a través de las “limosnas” y lavar los baños. También tienen bajo su responsabilidad realizar una práctica sociorreligiosa, que consiste en llevar el estandarte de la mayordomía, cera, incienso y la imagen del santo, en este caso es la de San Salvador, en la procesión que sigue a la misa que se celebra por la tarde. Posteriormente, se dirigen hacia la casa de los mayordomos, tanto una pareja de fiscales, como las personas que escucharon la misa, los músicos y los mayordomos, que va quemando cuetes.⁷ Unos diez pasos antes de entrar en la casa de los mayordomos, de tres a seis familiares salen a recibirlos con cera, inciensos y algunos rezos, así como con palabras amables de bienvenida. Dentro de la casa colocan el estandarte y la imagen del santo en el altar familiar que ocupa el cuarto principal de la morada.

Para la preparación de la comida que sirve esta mayordomía, la esposa del mayordomo, a su vez, invitó a unas quince

⁵ La fiscal o esposa del primer fiscal de 2006 me explicó que, en la junta realizada en la iglesia de San Jerónimo Amanalco —ella pertenece la parroquia de Santa Catarina—, desde la mayordomía de 2005 se acordó que, en vez de 16 mayordomos, habría 32 y dos fiscales con sus respectivas esposas. Los cargos ser repartirían en primero, segundo, tercero y cuarto mayordomos. A cada uno le tocaría cobrar las cooperaciones a una cuarta parte del pueblo.

⁶ Esta pareja de mayordomos ha vivido junta más de 30 años sin estar casados, pero para la mayordomía se consideran como esposos, y la gente se refiere a las mujeres o esposas del mayordomo como *mayordomas*. Por otro lado, a lo largo de su vida, esta mayordoma ha ayudado principalmente entre sus familiares, pero hay una práctica que ella desempeña dentro del pueblo que la convierte en una persona carismática, capaz de obtener ayuda de muchas mujeres en caso de que la pida: es una de las curanderas.

⁷ En el diccionario se usa la palabra *cohete* para describir los canutos cargados con pólvora, pero la gente dice “cuetes”.

mujeres —entre ellas estuvo una nuera de doña F.—. Ellas acudieron a ayudar dos días antes para hacer las tortillas, pelar y limpiar pollos y demás actividades, como lavar trastos, barrer y acarrear agua. Me explicaron que la ayuda había empezado desde dos días antes, pero por lo que observé, las actividades no se detuvieron en ningún momento. Noté que, después de unas seis u ocho horas de que las mujeres estuvieron ayudando, esperaron a que otras más llegaran para remplazarlas y se despidieron. Al hacerlo, aseguran a la persona que les invitó a ayudar, la hora en que regresarán a ayudar al día siguiente, o bien, se disculpan porque no podrán acudir más a la ayuda por tener otra actividad en su casa que se los impida. Aparte de los mayordomos y las invitadas que no son familiares, ayudaron también la segunda hija del mayordomo (de 42 años), su esposo (yerno del mayordomo) y sus dos hijas (nietas del mayordomo), quienes comparten el mismo solar que el tercer mayordomo. Asimismo, participaron en la ayuda las otras tres hijas del tercer mayordomo con sus respectivos esposos e hijas, es decir, las familias completas de las hijas. La forma en que las cuñadas se involucran puede variar,⁸ pero la ayuda de los hijos e hijas con sus respectivos esposos e hijos en la preparación de los alimentos que conforman el platillo principal o fuerte es medular. Entre ellos se repartieron la actividad de comprar los pollos y la carne de puerco para los mixiotes en San Miguel Tlaixpan, así como las cajas de jitomates, cebollas, limones y ajos en la Central de Abastos, y lo necesario para cocinar todo. La parte fuerte en gastos y preparación de la comida recae sobre ellos.

Desde un día antes observé a 15 mujeres pelando, cortando y lavando pollos; limpiando, barriendo y acarreando agua. De entre ellas, algunas hacen tortillas.⁹ La mayoría no son familiares directos de “los organizadores”, es decir, no son hijas ni hermanas, pero hay nueras y una hermana del mayordomo, quien tiene más de setenta años (por la edad generacional, al-

⁸ Tuve ocasión de observar la relación conflictiva que algunas mujeres establecen con las fuereñas que ingresan a la familia, como cuñadas o nueras que no ayudan.

⁹ Cuando es una boda, principalmente, o en una mayordomía, como en este caso, o en una fiesta de xv años, las tortillas se empiezan a preparar un día antes. No conviene que se hagan con mayor anticipación para que sepan bien y evitar así que los “nizcones” (maíz cocido antes de moler) se echen a perder. Se empieza antes porque se necesitan muchas para que coman las personas que están ayudando.

gunos hermanos y hermanas del mayordomo ya han muerto). Más bien, son amigas, vecinas o conocidas; a algunas de ellas las he observado ayudar en otras fiestas: justamente son las personas que la organizadora “invitó” a ayudar. Esta organizadora no es un ejemplo de cómo opera la “persona clave”, ya que es una de las curanderas del pueblo y, por ello, tiene cierta capacidad para reunir ayuda.

Cuando se acerca el momento en que cada una se empieza a despedir, le entregan su *tlacahuilli*.¹⁰ Es decir, la organizadora de la fiesta, junto con dos mujeres más, guardan arroz en una bolsa, frijoles en otra, y carnitas, barbacoa o el plato fuerte que prepararon en un envase desechable con capacidad aproximada de un litro (puede ser más de un plato fuerte o guisado). Todo lo depositan en una bolsa más grande para entregarlo a las mujeres que ayudaron; así acumulan entre 20 o 30 bolsas, dependiendo de la fiesta. Es importante que sea la organizadora y no otra persona quien entregue su respectiva bolsa a cada una de las mujeres que ayudaron, ya que fue ella quien hizo “la invitación” (a ayudar).

El *tlacahuilli* es una parte del banquete que se ofrece a quienes ayudaron con las manos. Es una manera de concluir un intercambio; simboliza que la fiesta “estuvo bien hecha”, porque en la ayuda se involucraron muchas personas. De esa manera se cierra la ayuda, pero a la vez se garantiza que habrá otras “invitaciones” a las cuales acudir o a las que a alguien le tocará “invitar”. De manera simultánea se cierra y se mantiene abierta una “invitación” próxima.

Además de las personas que ayudan en la preparación de la comida, también reciben *tlacahuilli* los padrinos en las fiestas del ciclo de vida, con la diferencia de que se guardan en canastas. Carrasco y Robichaux (2005) describen el *tlacahuilli* con el nombre de *chiquihuite* en su análisis registrado en las fiestas de xv años en diferentes comunidades del suroeste del estado de Tlaxcala.

En el caso que hemos revisado, quienes se mantienen todo el tiempo cocinando los alimentos son las mujeres de la familia,

¹⁰ El *tlacahuilli* no tiene traducción. La mayoría de las mujeres dicen: “Aquí están las bolsas para el *tlacahuilli*”. Las que no usan la palabra en náhuatl, sólo realizan las actividades descritas en el texto y entregan las bolsas con alimentos a las mujeres que se marchan y les expresan palabras amables. Antes no se usaban bolsas de plástico; los alimentos se entregaban en pequeñas ollitas de barro (las fiestas de antes no eran tan grandes como las de ahora).

ya sean hijas o hermanas de la pareja de organizadores. Las amigas y vecinas que ayudaron en las tortillas son, en su mayoría, personas que la organizadora “invitó” aparte, a la manera en que lo haría “la persona clave”. Me preguntaba, entonces: ¿qué ocurre con las mujeres que no ayudan? En el siguiente ejemplo veremos lo que pasa cuando la organizadora de una fiesta no ayuda, las razones por las que no acostumbra hacerlo, y por lo que han optado tanto quienes sí ayudan como quienes no lo hacen.

Ejemplo 2
La primera comunión de una niña

En la parte baja del pueblo se ubica una familia en la cual hay seis hermanas y dos hermanos (nacidos entre 1961 y 1980). Las mujeres practican la ayuda de manera mixta; es decir, tres de ellas no intercambian ayuda activa con otras familias (hermanas número 5, 6 y 8). Entrevisté a dos de ellas, ambas son profesionistas (hermanas 5 y 6), mientras que otras dos se destacan en las ayudas que hacen entre varias familias del pueblo (hermanas 1 y 4). La hermana número 7 vive en Hidalgo, por lo que no ayuda de manera activa, pero es tomada en cuenta por las hermanas porque se presenta junto con su familia a todas las fiestas del pueblo.

En el caso de la hermana número 6, de 34 años, madre soltera, organizadora de la fiesta de primera comunión de su hija única de 10 años (ella fue quien proporcionó la información), veremos las implicaciones que tiene no practicar la costumbre de ayudar, y no contar con los familiares del esposo que pudieran respaldarla con ayuda.

Para esta fiesta, ninguna de sus hermanas ayudó a cocinar la comida porque, en general, la organizadora no practica esa costumbre. Así pues, no sólo se confió en que era una fiesta pequeña, sino que, además, no “invitó” a ayudar, “como debe ser”, ni a sus hermanas ni a otras personas. Lo que hizo fue lo siguiente: visitó a una mujer de 73 años, muy respetable por su historia de vida, rica en ayudas, con fama de buena cocinera (suegra de su hermana número cinco, de 37 años). En lugar de “invitarla”, le ofreció 400 pesos por “ayudarle a hacer los tamales”. Ése fue un error, de acuerdo con la manera en que los pobladores entienden y viven la costumbre de la ayuda: la organi-

zadora sabe que la mujer que preparó los tamales es una “abuela” y, a pesar de ello, además de no “invitarla” o pedirle ayuda de manera correcta, pretendió pagarle con dinero.

La organizadora pagó también a una vecina de 39 años para que le ayudara a lavar trastos y para hacer limpieza; lo cual no se considera ayuda en términos correctos, ya que, a decir de la organizadora, dos días después de la fiesta la mujer que preparó los tamales fue a devolverle el dinero que le había pagado. Con tono de preocupación me dijo: “Ahora estoy endeudada con ella, tengo que ir a ayudarle”. Ha pasado más de un año y, al parecer, no le ha devuelto la ayuda, o sea que sigue endeudada. Aparte de no practicar la ayuda, esta organizadora carece de algo más en términos de riqueza, según la concepción de los catarinos. Los familiares del esposo viven en Oaxaca, por lo tanto no recibe ningún tipo de ayuda por parte de ellos ni de su suegra; ni para el diario ni para esta fiesta en concreto.

La organizadora combinó la ayuda que pidió con el dinero que pagó. Las mujeres que sí lo aceptaron, con ese solo hecho, están modificando la manera correcta en que se practica la ayuda. Por otro lado, las hermanas de la organizadora, que sí intercambian ayuda constante con otras familias, actuaron a nombre de ella para que no se quedara sin la ayuda. Es decir, para que contara con “las manos”, “la riqueza” necesaria para llevar a cabo su fiesta. El énfasis está puesto en que, aunque se pueda pagar por la elaboración de los alimentos, no se debe renunciar a la ayuda de los demás. Esto significa que la práctica de la ayuda no se está realizando de la manera correcta, ya que el pago no implica renunciar a necesitar de los demás (Magazine, 2003). De algún modo, la carencia de “manos” por parte de una suegra ausente para proveerla de ayuda, o la falta de otras personas del pueblo, no puede ser sustituida por dinero. No se agravia a una costumbre, sino a la historia de vida de esas personas.

LA AYUDA EN ESPECIE (TLPALEHUILIZQUE)

Tlapalehuilizque describe una relación que se crea en nombre de la pareja de esposos, una familia o “una casa”, al entregar o recibir la “ayuda en especie” u objetos diversos. Esta ayuda tiene su origen en el contexto del sepelio de algún familiar. Tales

objetos incluyen pan, galletas, café, azúcar y granos, que son necesarios porque la ayuda se entiende por la intencionalidad de expresar atención hacia los familiares de un “difunto”, más que por los objetos en sí. Lo que da sentido a esta ayuda es demostrarse que deben estar acompañados por muchas personas, y al entregar o recibir los objetos, los pobladores enfatizan el sentido de esa compañía. Comparten con los demás el hecho social de que alguien de la familia haya muerto. De ese modo, los catarinos fueron extendiendo el sentido de la ayuda (entregada en especie) hacia otras situaciones que no se reducían sólo a los sepelios, sino que incluían actos festivos o propiamente fiestas.

Por otro lado, y de acuerdo con el sentido que los pobladores dan al *tlapalehuilizque*, conciben un regalo de manera diferente a la que estamos habituados las personas ajenas a sus costumbres. Lo que para nosotros es un objeto que entregamos a alguien envuelto con adornos, para ellos es la ayuda en su sentido más puro. Si bien es cierto que también se entregan y reciben objetos envueltos en papel, moños y adornos, también lo es que para ellos esos regalos son diferentes al *tlapalehuilizque*. Cuando los catarinos mencionan el *tlapalehuilizque*, no se refieren a un regalo, sino a la ayuda. En primer lugar, es una ayuda mediante la cual los pobladores practican una relación social, ya que entregan o reciben los objetos en un momento en que los pobladores saben que deben acercarse a la familia, que necesita de dicha ayuda “para acompañarla”. Esta ayuda se devuelve por medio de “la compañía” de las personas en una relación de persona social. Los pobladores, en su práctica de la ayuda nombrada *tlapalehuilizque*, son agentes de producción de valor.

Cada intercambio que realizan los pobladores deviene en una relación diferente: una es por medio de un regalo, la segunda por una devolución, y la última por padrinzgo. A continuación resumiré la dinámica de cada relación.

*Intercambio de objetos entregados
y recibidos como regalo*

Cabe reiterar que los pobladores no entienden el regalo¹¹ como las personas ajenas a sus prácticas lo entendemos, aunque mencionen tal palabra al entregar o recibir un objeto dentro del *tlapalehuilizque*. Esta ayuda tiene una dinámica similar a la que analizan tanto Regehr (2005) como Ramírez y Magazine (2003) entre los integrantes de las familias, cuyas investigaciones explican que las relaciones que se gestan en un tiempo presente entre padres e hijos tienen un impacto a futuro entre hijos y padres.

Muestro un ejemplo de ayuda como regalo: una hermana mayor hace la fiesta de bautizo de su primogénito. Va a la casa de su hermano, que tiene un grupo musical, y le dice: “¡Échame la mano para el bautizo del Usiel!” El hermano responde que sí, pero debe ponerse de acuerdo con sus compañeros. Dos días después busca a su hermana en la casa donde vive con su esposo y los padres de éste, para avisarle que sí pueden tocar él y su grupo, pero sólo dos horas. Tiene sentido mencionarlo porque los músicos, “cuando salen a tocar” o “les sale un hueso” (significa que se les presenta una oportunidad para tocar o que alguien los “invita” a tocar), cobran por dos horas con un intervalo de quince minutos. Entonces la ayuda que hacen los músicos la ven como mercancía, ya que siempre toman en cuenta el costo de “un hueso” en caso de que fuera pagado con dinero por gente que no son familiares de alguien de la agrupación musical. Es decir, siempre tienen en cuenta que regalan una mercancía.

Por otro lado, el hermano que “puso el grupo musical” lo hizo como regalo, ya que no es nombrado como padrino. La hermana no lo pidió como tal, por consiguiente, entre las personas involucradas no se establece relación de padrinzago ni compadrazgo. Con esta ejecución musical, los músicos afianzan una relación de ayuda que consideran “regalo” con una fuerza

¹¹ Durante los últimos 15 o 20 años, los catarinos fueron agregando entre sus prácticas la entrega y recepción de regalos envueltos y adornados con moños, principalmente para las fiestas que son de otras familias y a las cuales sólo asisten como invitados. En el pueblo es notable que hay varias tiendas en las que se venden regalos para fiestas, y que sólo hay una farmacia que logra mantenerse abierta por la venta de regalos; mientras que las que no los venden, abren durante muy poco tiempo y finalmente fracasan.

familiar, pero tal alcance va más allá de las familias cuando los músicos de la agrupación se turnan para devolver una ejecución para la ayuda de los familiares de los demás integrantes. Los músicos se erigen como productores de valor en el ámbito local, ya que están regalando como ayuda una mercancía.

Intercambio de objetos por devolución

La ayuda por devolución es la más común entre los pobladores. Con ésta, ellos persiguen la finalidad de mantener a toda la gente involucrada en las relaciones de ayuda de manera constante. En cuanto a nexos de parentesco, es más abierta, ya que involucra a hermanos, primos, sobrinos, tíos, padres, hijos y vecinos. Tiene dos formas de operar: una es cuando se devuelve lo mismo que se recibió, tanto en características como en cantidad; mientras que la segunda, no necesariamente conlleva una devolución de los mismos objetos recibidos, ni en cantidad ni en características.

En sus intercambios verbales, los catarinos usan la palabra “compromiso” para asegurar las dos partes del intercambio: por un lado, que regresarán de la misma manera la ayuda que reciben; mientras que, por otro, darán la ayuda solicitada. Por ejemplo, un hermano dice a otro: “Préstame seis cajas de refrescos y, cuando tengas tu compromiso, te las devuelvo”. Ambos saben que las mismas seis cajas que se entregan, son las que se devolverán. Si bien no llevan un recuento riguroso de lo entregado contra lo recibido, siempre se muestran alertas en su deuda y el tiempo que dejan transcurrir puede ser de aproximadamente un año o más.¹²

En la devolución diferente en cantidad y características de lo recibido, lo relevante es el acuerdo verbal al que llegan los familiares, que es tan versátil como cada situación concreta, y los términos quedan bien claros entre las personas involucradas antes de efectuar el intercambio. Por ejemplo, un padre de familia organiza la boda de su hijo número 7. La hija número 2, junto con su esposo, transportan un cerdo vivo a la casa del señor. Al entregárselo, le dicen: “Ésta es nuestra ayuda”. Esta hija y su esposo, en la primera comunión de sus dos hijos (la fiesta

¹² Sólo en el caso de algunas fiestas patronales, dos mayordomos me han indicado que anotan lo que entregan y reciben, pero no de manera rigurosa como lo documenta Monhagan (1990 y 1996) entre los mixtecos.

más reciente que celebraron), habían recibido cuatro cajas de tequila y dinero por parte del hermano que ahora se casaba. Esto quiere decir que se entrega un puerco vivo para una boda y se reciben cuatro cajas de tequila junto con dinero para una fiesta de primera comunión. No importa el tipo de fiesta.

La devolución en que se devuelve lo mismo es la práctica de intercambio de ayuda en objetos (*tlapalehuilizque*) más extendida entre los pobladores, ya que el segundo tipo de devolución se realiza más entre hermanos, padres e hijos.

En cuanto a cómo se involucran los integrantes de grupos musicales en la ayuda por devolución, se puede cambiar un grupo musical por otro. De hecho, en los casos en que hay músicos en ambas familias, los festejados pueden pedir que así sea. Tal intercambio aplica cuando ambos grupos se consideran más o menos de la misma importancia entre el gusto de los pobladores. Por ejemplo, una pareja de esposos —el señor es músico de un grupo— hace la fiesta de “primera comunión” de dos de sus hijos. Como a los niños celebrados les gusta una agrupación determinada, entonces dicen a sus papás que a ellos les gustaría que ese grupo tocara. Entonces el padre de los niños busca al director del grupo del gusto de sus hijos y, de manera amistosa, le dice: “Voy a hacerle una comidita a mis hijos que hacen su primera comunión. ¿Me echarías la mano con tu conjunto para amenizarla un ratito, y cuando tú tengas tu compromiso yo te echo la mano?”

Intercambio de objetos mediante padrinzago

Los residentes no consideran al padrinzago de origen como *tlapalehuilizque*, pero lo usan como referente para mencionar padrinzagos que sí entran en el intercambio de ayuda. Para los catarinos, hablar de padrinos de velación es un tanto redundante, ya que, por costumbre, nombran como “los padrinos” a los de bautismo, una pareja de esposos que eligen ambos padres de un niño para que juntos vayan ante el sacerdote a celebrar una misa, mediante la cual el niño recibirá una bendición de manera especial, reconocida por la iglesia católica como sacramento.

Luego entonces, “los padrinos” son los padrinos de bautismo, pero a lo largo de los últimos 30 años, aproximadamente, las celebraciones y prácticas sociorreligiosas dedicadas al ciclo de vida, en las que es importante el papel de un padrino,

fueron cambiando; otras desaparecieron, mientras que unas aumentaron en número.¹³ Así, los catarinos empezaron a distinguir “al padrino de velación”, pero prácticamente no hay diferencia entre “los padrinos” y los padrinos de velación. Hay toda una formalidad para pedir a estos padrinos. Ellos pagan la misa y, hasta hace unos quince años, también el vestuario que usa el ahijado el día de la celebración.

Los pobladores reconocen que hay una manera correcta en la que debe pedirse a “los padrinos” o a los padrinos de velación, mientras que para los padrinos diversos se puede optar por pedirlos de manera formal o informal. Sin embargo, pedir formalmente a los padrinos diversos sí define una relevancia relacional. Eso quiere decir que si se pide a los padrinos diversos de la misma manera en que se piden a “los padrinos de velación”, “se afianza” o asegura que harán de manera correcta la petición que se les hace, mientras que si los padrinos diversos se piden de manera informal, no se establecen nexos inquebrantables de compromiso y, por consiguiente, los padrinos fácilmente se desentenderán de cumplir. La lista de padrinzos diversos puede aumentar y variar dependiendo de si son bodas o celebraciones de xv años. En la medida en que la población fue creciendo, y las fiestas de influencia fuereña también, los padrinos de arreglo (floral) y de conjunto (musical) han cobrado importancia como agentes de producción del valor en la conformación de lo que considero una economía local.

¹³ Las principales prácticas sociorreligiosas dedicadas al ciclo de vida son: poner semillas en la tierra, prepararla y cosechar lo sembrado. Empezar a ir a la escuela y terminar los estudios, ya que la escolaridad en el pueblo es reciente (la única secundaria se formó en el año de 1983). Los festejos dedicados a la finalización de cursos escolares sustituyeron la celebración extinta conocida como *xic-tamalli*, dedicada al primer baño de temascal que recibía una mujer después de parir a un niño y al papel de la partera. Realizar el pedimento de novia, ya sea para formalizar el noviazgo o para matrimonio, invitar a una boda; planear y organizar la preparación de la fiesta de boda, robar a la novia y ser parte del robo; elegir un padrino y pedirle que acepte esa relación de padrinzago. La celebración de los xv años de una mujer tomó importancia cuando las mujeres empezaron a retardar su edad de unión con una pareja, ya que, hasta la década de 1970, a la edad de 15 años las mujeres ya empezaban a formar una familia. Presentar ante los familiares a un niño que nació bajo la celebración del bautizo. Cumplir con un cargo religioso. Realizar la bendición de la “primera piedra”, de un objeto, de una casa o negocio y de las cruces que se colocan para el agua de los manantiales. Celebrar aniversarios luctuosos, recibir a los muertos; morir y formar parte del sepelio.

Estos padrinzgos diversos tienen un impacto regional, ya que, a través de ellos, los catarinos extienden sus relaciones de persona social, pues involucran a personas de pueblos vecinos, como San Jerónimo Amanalco, San Miguel Tlaixpan, Santa María Tecuanulco, Nativitas, San Dieguito, Tequexquinahuac, Santo Tomás Apipilhuasco, La Purificación Tepetitla, Xocotlán y Texcoco.

*El padrino es un familiar
músico o florista*

La forma más simple de padrinzgo consiste en que una persona pida a un familiar que sea “padrino de conjunto” y que este familiar se desempeñe como músico (puede ser un primo o un tío) o “padrino de arreglo”, cuando se trata de un florista. En este caso, la petición se realiza de manera formal, con una anticipación de seis meses, aproximadamente, o hasta más. Por ejemplo, una pareja de novios se va a casar. Los dos juntos visitan al primo de la novia que toca en un grupo musical reconocido en el pueblo. Si el músico dice que sí puede, los novios vuelven a la semana siguiente y le entregan una canasta con pan, vino y dulces. Así formalizan la petición. Esto es crucial, porque si no lo hacen así, puede ser que el músico que hará la función de padrino “le quede mal” a los novios; es decir, que no cumpla. En el caso de los arreglos florales que lucen las mesas de una fiesta, sea de xv años, boda o incluso “primera comunión” o fiesta de fin de ciclo escolar para los niños que “terminan la escuela”, también es necesario “pedir de manera correcta” al padrino de arreglos. Entonces, el día en que culmina la celebración, la persona que ameniza el baile menciona a esos padrinos, quienes en ese momento “deben” bailar una pieza musical especial, llamada “vals”, con los celebrados, en la parte central del espacio donde se lleva a cabo la fiesta.

Ambos padrinos, tanto de “grupo musical” como de “arreglos florales”, no reciben dinero alguno, sino que, de manera similar, se ponen de acuerdo con los integrantes de su grupo musical (en el caso de los músicos) o con las personas a quienes les ayuden para arreglar la flor (en caso de los floristas) para “ponerse a mano”. Eso quiere decir que, cuando se reúnen para ensayar, un músico que por ejemplo, toca la trompeta, le dice a los demás miembros de la agrupación: “¿Saben qué? Tengo un compromiso con una prima que se va a casar

tal día. Voy a ser padrino de grupo. ¿Me echan la mano y nos ponemos al parejo cuando ustedes tengan su compromiso?” En este caso usan la palabra “compromiso” para referirse a la ayuda que tienen que hacer para tocar en la fiesta de un familiar en función de “padrino de grupo musical”.

La diferencia entre el padrinazgo de grupo musical y mediante regalo está en que al padrino “se le debe pedir de manera formal”, mientras que el regalo se da entre familiares más cercanos (hermanos, padres, hijos). Tanto en el padrinazgo como en el regalo, el músico que es familiar tiene la plena voluntad de regalar su interpretación; pero para que tal realización se lleve a cabo, es necesario que, a su vez, este músico se ponga de acuerdo con sus compañeros de trabajo y de que se mantenga alerta para devolverles el favor cuando lo necesiten. Es decir, el músico que es familiar o padrino cumple dos funciones por cada petición para tocar en una fiesta: una con los familiares y ahijados, mientras que, por otro lado, tiene que ponerse de acuerdo con los músicos de su agrupación o con sus compañeros que trabajan la flor.

Un padrino como intermediario

Otra variante en el padrinazgo se presenta cuando se elige un “padrino de conjunto” (grupo musical) o “de arreglo floral” que no se desempeña ni como músico ni como florista, sino que es un padrino al que nombro como “tercero” o “intermediario”, porque mediante su intervención se terminan las relaciones de ayuda. Este padrino puede cumplir su función de dos maneras: en la primera “debe ser pedido” de manera correcta; en la segunda no necesariamente es un “padrino”, sino que los festejados o el organizador de la fiesta piden a un familiar que lo haga “como ayuda”. Por ejemplo, una mujer que celebra los xv años de su hija pide a una de sus hermanas que “le ayude” como madrina de grupo musical, a la vez que la madre de la quinceañera “debe devolver esa ayuda”. Eso quiere decir que entre las hermanas de esta genealogía no se llamarán comadres, y sólo nombrarán de manera efímera a “la madrina de grupo musical”, junto con su esposo, el día en que se lleva a cabo la fiesta. Lo relevante es que la función que esta hermana desempeñó como “madrina de grupo musical”, “debe ser devuelta” por la otra, ya sea mediante otra función de “madrina de conjunto” o de otra cosa que, entre ambas hermanas, acuerden.

En cualquiera de los dos casos, que “el padrino como intermediario” sea pedido de manera correcta o que algún familiar lo haga mediante ayuda, es necesario que el padrino se ponga de acuerdo con el director del grupo o con uno de los integrantes acerca de la forma en que se contratará al grupo.

El padrino puede contratar al grupo musical de dos formas: una es cuando la persona celebrada es familiar o tiene una relación de amistad con alguien que toca en una agrupación dentro del pueblo y desea que este grupo toque en su fiesta. El hecho de “ser amistades” o familiares posibilita que el padrino se acerque al director de ese grupo musical preferido para hacer un contrato del grupo con un precio menor al que cobrarían fuera de Santa Catarina. La segunda, cuando el padrino escoge libremente al grupo que tocará en la fiesta de su ahijado; de manera que es el padrino quien arregla un precio más bajo con un músico que es familiar o conocido suyo.

Cada relación que los pobladores generan a partir de cada intercambio tiene diferentes implicaciones para su autoafirmación como agentes productores de valor y, por lo tanto, usan las tres variantes de ayuda para circular una unidad de valor con diferentes alcances. Así, con la ayuda mediante regalo, los catarinos establecen vínculos más estrechos en términos de parentesco entre padres, hijos y hermanos. Esa ayuda implica que las relaciones que se gestan en un tiempo presente repercuten en un futuro, cuando los hijos son adultos, en la ayuda que realizan para las fiestas de sus hermanos y para los hijos de éstos, es decir, los sobrinos. Las prácticas que los padres realizan para sus hijos cuando son pequeños son relaciones que, a lo largo de la vida, se consolidan en relaciones de ayuda. Cuando los hijos van creciendo, practican también esas relaciones de ayuda, que son relaciones de la persona social. Esta ayuda, entonces, es la que los catarinos utilizan para estrechar y consolidar fuertemente sus relaciones.

Para asegurarse de que ninguna familia quede fuera de ese mundo de relaciones, los catarinos extienden la ayuda mediante devolución. Este tipo de ayuda implica una relación en sí, más que un endeudamiento para la mayoría de los pobladores, a pesar de que reconocen la existencia constante de la deuda. En palabras de uno de los entrevistados: “Cuando a uno de mis hermanos le toca hacer su fiesta, todos en bola le echamos la mano... A ver qué falta, y nos ponemos al parejo”. Esta ayuda significa que no devuelven ayuda las personas que se involu-

cran, sino que al hacerlo, son partícipes de los planes y de la vivencia de los preparativos.

Una implicación en la relación de padrinazgo (de origen o de bautismo) es que es una de las más sólidas, se alimenta a lo largo del ciclo de vida y prácticamente no termina. En esa relación se fomenta un respeto extremo de trascendencia tal entre ahijados, padrinos y compadres que, afirmarí, a partir de la relación de padrinazgo nace la de compadrazgo.

UN MODELO DE ECONOMÍA LOCAL Y LA CATEGORÍA VALOR-PERSONA

Los catarinos constantemente utilizan el valor de la persona como referente para definir cuándo alguna acción es intercambiada de acuerdo con esta unidad y cuándo lo es por dinero o valor objeto. Por lo tanto, llamo “valor objeto”, simplemente, al dinero en tanto objeto, al cual estamos habituados en la economía del capital. Esto no significa que los catarinos vivan al margen de tal economía, ya que es imposible y porque, de hecho, usan ambas economías: los pobladores ponen en marcha su economía local dentro de una economía dominante. En Santa Catarina del Monte el proceso opera de manera inversa: la economía del capital, es decir, el dinero (valor-objeto) trabaja para la economía del valor-persona. El dinero, en tanto objeto generado por el capital, sirve a la persona y se considera como un objeto más. Estas prácticas que los catarinos realizan en torno a las fiestas muestran cómo los pobladores, además de producir valor de manera diferente a la dinámica del capital, también generan otro tipo peculiar de relaciones jerárquicas, en torno a las cuales no abundaré por motivos de espacio.

En ese sentido, tomando en cuenta que la unidad de valor en mi propuesta es el valor-persona, y que la ayuda hecha con las manos es la ayuda por excelencia, esquematizo la transformación del valor en el cuadro 1, con base en el trabajo de Eiss (2002) y Ferry (2002) para tres agentes productivos del valor en el pueblo de estudio: las prácticas de ayuda realizadas por las mujeres, las actividades de floristas y las propias de los músicos.

CUADRO 1
ECONOMÍA LOCAL BASADA EN EL VALOR-PERSONA

<i>Agente productor del valor</i>	<i>Producción</i>	<i>Transformación</i>	<i>Circulación</i>
<i>Mujeres</i>	- Actividades varias y acciones de ayuda - Invitar (a ayudar)	Acciones de ayuda hecha con las manos para fiestas de otras familias	Acciones de ayuda realizada con las manos de otras familias para la fiesta propia
<i>Floristas</i>	- Ayuda para fiestas de familiares y ahijados - Enseñar el oficio a familiares y vecinos	Trabajo alienado	Acciones y dinero para la virgen patrona
<i>Músicos</i>	- Ayuda para fiestas de familiares y ahijados - Enseñar música a familiares y vecinos	Trabajo alienado	Dinero para la virgen patrona y para santa Cecilia

FUENTE: elaboración propia a partir del trabajo de campo, 2004-2008.

De manera inversa a como opera el capital, se crea una tasación del valor en el pueblo de estudio, donde el modelo inicial parte de las actividades de las mujeres e incluye la invitación que encabezan (para ayudar en las fiestas). Ellas son quienes jamás separan sus acciones de su persona, por lo que la producción del valor está en su forma más original. El valor se transforma en ayuda para las fiestas de otras familias y circula ayuda para la fiesta propia, es decir, la ayuda que se ha dado, vuelve. En el pueblo de Santa Catarina la ayuda nunca se monetariza ni se desplaza por dinero, porque la ayuda no se cobra.

Los floristas, por su parte, producen valor al entregar arreglos florales para ahijados o para familiares en la relación de ayuda. También producen valor al enseñar el oficio de la flor a familiares y vecinos. Dichas acciones se transforman en tra-

bajo que realizan para vender, es decir, trabajo alienado que les proporciona dinero. Este dinero circula mediante las acciones de trabajo inalienable que organizan los floristas y entregan para la fiesta de la virgen patrona. Los músicos producen valor al regalar como mercancía su interpretación musical a sus familiares, o al proporcionar dicha ejecución musical en la relación de padrino de conjunto. De manera similar a los floristas, también es una acción productiva de valor enseñar e “inculcar” la música a los hijos, y a los jóvenes y niños de otras familias. El valor que producen se transforma en trabajo alienado que les provee dinero. Este dinero regresa para la fiesta de la virgen patrona del pueblo y para santa Cecilia, patrona de los músicos.

CONCLUSIONES

Por vía de las fiestas, el modelo muestra que los pobladores crean valor de manera diferente a la lógica del capital mediante prácticas de ayuda. Como este valor es inherente a ellos mismos, porque no separan sus acuerdos verbales ni las acciones que realizan respecto a su persona, de ahí proviene el carácter inalienable de las acciones: los acuerdos simplemente se cumplen cual dictado del valor-persona.

Los catarinos participan en ambas economías: la local, basada en el valor persona, y la dominante, con las implicaciones de la dinámica mercantil. El énfasis está puesto en que, siempre que toda relación de intercambio lo posibilite, el valor-persona será el punto de referencia para tratar de adoptar su primacía por encima de los intercambios monetarios que impone la economía dominante, porque el valor-persona es el parámetro que usan para decidir cuando una acción es intercambiada por dinero o por ayuda.

Desde el análisis de la producción del valor-persona, es posible entender que la unidad intercambiable en esta economía local que propongo es el valor de la persona en sí y la manera en que este valor se transforma, de modo que el papel del mayordomo y las mayordomías son sólo una pequeña parte dentro de una dinámica local mayor.

Las mujeres definen la dinámica de esta economía alternativa basada en el valor persona porque, mediante su acción, es posible identificar el carácter cíclico de las acciones produc-

tivas que abarcan el intercambio de ayuda. Son ellas quienes inician, protagonizan y extienden las invitaciones (a ayudar durante los días anteriores) y, al mismo tiempo, quienes cierran tal ciclo el día en que culmina la fiesta propiamente. Por parte de los floristas y los músicos, como resultado de la interacción con la economía dominante, es más difícil identificar el carácter cíclico del valor-persona que producen, porque la dinámica mercantil incide todo el tiempo sobre ellos. De hecho, los principios que mueven el valor-persona se enfrentan en constante tensión a la economía dominante, de modo que, particularmente los músicos, reproducen más el valor monetario u valor objeto que el valor-persona, propio de la economía local.

Por otro lado, el que las mujeres definan la dinámica local de este modelo alternativo es un hallazgo que contribuye a explicar por qué su trabajo no es remunerado en la economía del capital, si bien se trata de una cuestión sobre la cual valdría la pena profundizar desde la perspectiva de género. Esta investigación se centró más en mostrar cómo opera el valor-persona. De acuerdo con la producción del valor-persona, el trabajo de las mujeres es tan altamente reconocido como el de los hombres en todas las etapas de la vida, pero desde la perspectiva ajena a dicha dinámica local, el trabajo de las mujeres simplemente no entra en tasación alguna de valor. Esta investigación etnográfica estuvo encaminada a demostrar cómo se concibe este valor-persona desde otras esferas organizativas de la comunidad y, por motivos de espacio, no abundo sobre ellas. Lo que sí puedo establecer como punto de digresión es que, más allá de la interacción de la economía capitalista actual, el proceso de relaciones dominantes que se fue gestando a lo largo de los siglos posteriores a la Conquista ha influido fuertemente en el debilitamiento de las prácticas que implican el valor-persona.

Finalmente, en lo que concierne al efecto del fenómeno migratorio, si bien es cierto que la región de Texcoco registra una baja migración comparada con las regiones de alto grado de expulsión del país, las mujeres con historial de vida rico en ayudas (las abuelas) son quienes se ven más afectadas por aquél, ya que se ven limitadas en las prácticas que implican involucrar a más mujeres en la dinámica de las ayudas. Al verse afectadas, se afecta la relación dictada por el valor persona y la costumbre misma. Por otro lado, y de manera antagónica, la ayuda por intercambio de objetos es una vía para reforzar relaciones entre los familiares que han migrado, ya sea al Distrito

Federal, a otra ciudad o país (Estados Unidos), ya que desde esos sitios distantes envían dinero para las fiestas (tanto patronales como familiares). Particularmente en el caso de las mayordomías, los familiares regresan al pueblo de origen (Santa Catarina del Monte), no sólo para cumplir con dichos deberes, sino que, a distancia, por vía de los familiares que viven en el pueblo, constantemente están tomando parte en las decisiones comunitarias. De hecho, para fines censales, los fiscales (representantes que cumplen una función sociorreligiosa) reportan un conteo en el que son incluidas las personas que han migrado, pero que mantienen una vida comunitaria activa mediante el pago de contribuciones.

En resumen, el fenómeno migratorio impacta de manera contradictoria la producción del valor-persona: por un lado afecta más la ayuda hecha con las manos, encabezada por las mujeres, ya que la ayuda con las manos es la ayuda por excelencia; mientras que el intercambio de objetos constituye una vía para producir, transformar y circular tanto el valor monetario como el valor objeto; es un tipo de ayuda que contribuye a reforzar relaciones por encima de la distancia y de los objetos mismos. Partiendo de la inalienabilidad de las acciones, la persona social, junto con sus acuerdos y el respeto, es quien viaja a través de los objetos y de los intercambios: la fiesta sólo es un medio. Si las fiestas llegaran a desaparecer, los pobladores mismos crearían otra vía mediante la cual continuarían afirmando el valor de la persona social.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, G. (1973), *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista (serie de Antropología Social, 17)/Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ÁLVAREZ, R. (2000), "San Isidro y San Juan; de huehues y mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica", *Cuicuilco*, nueva época, mayo-agosto, 7 (19), pp. 83-102.
- ARIZMENDI, A. (2004), "Las fiestas religiosas en Santa Catarina del Monte", trabajo terminal de licenciatura en Antropo-

- logía Social, México, Departamento de Antropología-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- BANDA, O. (2001), "Organización social y sistema de cargos en San Ildefonso Tultepec", *Cuicuilco*, nueva época, mayo-agosto, 7 (22), pp.191-205.
- CANCIAN, F. (1976), *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- CARRASCO, P. (1979), "La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en J. Llovera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.
- _____ y D. Robichaux (2005), "Parentesco, compadrazgo y ayuda: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala", en D. Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 167-272.
- CHANCE, J. K. y W. B. TAYLOR, (1987), "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", *Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, mayo-junio, suplemento 14.
- DOW, J. (1974), *Santos y sobrevivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista (serie Antropología Social, 17).
- EISS, P. (2002), "Hunting for the Virgin: Meat, Money, and Memory in Tetiz, Yucatán", *Cultural Anthropology*, 17(3), pp. 291-330.
- FERRY, E. E. (2002), "Inalienable Commodities: The Production and Circulation of Silver and Patrimony in a Mexican Mining Cooperative", *Cultural Anthropology*, 17(3), pp. 331-358.
- GOOD, C. (1988), *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2005), "Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona", en D. Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, núm. 2, pp. 275-294.
- GREENBERG, J. (1987), *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista (serie Antropología Social, 77).

- HUTCHINSON, S. E. (1996), *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*, Berkeley, University of California Press.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA, (INEGI) (2005), XII Censo de Población y Vivienda. Censo 2005; Cuestionario Básico por Localidad, México, INEGI.
- MAGAZINE, R. (2003), "Ethnic Tensions and Modes of Sociality in the Context of Mexico City's Urban Expansion", en *102nd Annual Meeting of the American Anthropological Association*, Chicago, 19-23 de noviembre.
- MEDINA, A. (1995), "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", *Alteridades*, 5 (9), pp. 7-23.
- MONTIEL RÍOS, M. (2002), "El dualismo en la mayordomía de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco", en Sandoval Forero, Topete y Korsbaek (eds.), *Cargos, fiestas, comunidades*, México, Universidad Autónoma de Estado de México-Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, pp. 85-99.
- MUNN, N. (1986), *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PÉREZ, K. L. (2006), "Cargos religiosos y fiestas patronales en San Miguel Tlaixpan", tesis en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- RAMÍREZ, A. y MAGAZINE R. (2003), "Continuidad y cambio en San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala: niñez, reproducción social y migración transnacional", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, México.
- REGEHR, V. (2005), "'Estar juntos' y 'Estar aparte' en San José Aztatla: concepciones y prácticas locales del grupo doméstico en una comunidad mesoamericana", tesis en Antropología Social, México, Universidad Iberoamericana.
- SANDOVAL, E. (2000), "Sistema cultural-jurídico y sistema de cargos en los mazahuas", *Cuicuilco*, nueva época, mayo-agosto, 7 (19), pp. 103-116.
- SMITH, W. R. (1981), *El sistema de fiestas y el cambio económico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- STRATHERN, M. (1988), *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, California, University of California Press.
- WOLF, Eric R. (1959), *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press.



TERCERA SECCIÓN
DE CIUDADANÍAS



CONTRAHEGEMONÍAS OAXAQUEÑAS:
EXPRESIONES DE LA POLÍTICA COMUNITARIA
EN EL MOVIMIENTO DE LA APPO

*Sandra Hernández Bautista**

RESUMEN

El movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) de 2006 descubrió formas políticas de organización con fuerte arraigo en lo comunitario. En primer lugar, por la presencia importante de indígenas y maestros que, a lo largo de tres décadas, han ido acentuando el diálogo entre sus regiones y comunidades con la ciudad de Oaxaca. El segundo lazo comunitario son los simbolismos de los espacios públicos, del barrio, la calle y la barricada, sobre los que se han construido identidades barriales. El tercer lazo es en cuanto a la enunciación de demandas políticas que renuevan las nociones de autoridad, gobierno y ciudadanía, retomadas de la organización comunitaria, como la misma idea de asamblea. Lo *comunitario* es dimensión local y cotidiana de la vida política en Oaxaca. Las formas de organización política de los movimientos expresan el retorno de la política comunitaria a los espacios de la ciudad en una espiral cotidiana de prácticas como la asamblea, que se transmutan del sistema de cargos a la organización de barricadas en el movimiento popular y se fusionan. Estos elementos culturales dibujan un crisol de contrahegemonías del que se pueden esperar tendencias de transformación del Estado y ciertas bases de una ciudadanía cultural.

* Egresada de la maestría en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Correo electrónico: <haysanrev@hotmail.com y simonenyna@yahoo.com.mx>.

Santa (S): Oye, ¿crees que pueda ser el próximo estado de una revuelta popular?

Hipatia (H): Ya es.

S: ¿Y dónde está lo esperanzador, lo viable, lo potencial? ¿Hay direcciones? ¿Hay proyecto político o proyectos por venir de la revuelta?

H: Híjoles, eso está por verse. Más bien... deja pienso cómo pasarlo a palabras. Ahora sólo lo intuyo. Sí hay un horizonte... falta aprender a mirarlo y decirlo.

S: Oaxaca está en una crisis acumulada del México posrevolucionario: entre caciques, conflictos territoriales, biodiversidad geoestratégica, mayores fraudes electorales, las bases sociales de las fuerzas priistas, magisteriales, indígenas, armadas; como si ahí la revolución interrumpida del siglo pasado emergiera de los rincones coloniales a la globalización localizada.

H: Así se puede decir. Yo le agregaría como epígrafe: ¿dónde queda la gran Hacienda, señor Páramo, Pedro?

S: Anda, pues, y posiblemente como en los restos del estallido de un volcán, donde sólo Dios, sabe en qué sus restos depararán.

H: Sólo Dios sabe que la muerte a todos cabe.

S: Y al que cabe la esperanza del A-Dios.

H: A-Dios.

A-diós amigo o, mejor dicho, que la caída del sol no es aún la muerte del emisario, sino el anuncio del renovador, es decir, hasta luego, posterior del presente, que de endenantes viene; en breve, nos vemos en el mañana.

MSN Messenger, julio de 2006.

INTRODUCCIÓN

La ciudad de Oaxaca fue escenario, durante seis meses, de uno de los movimientos populares más importantes de la primera década del siglo XXI, la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), que protagonizara una de las luchas populares en contra de un régimen político que ha sintetizado las tradiciones caciquiles con los proyectos globales. La magnitud del movimiento no radica tanto en su movilización o su duración, sino en el núcleo comunitario de su proyección.

El propósito de este ensayo es acercarse brevemente a aquellas expresiones con arraigo comunitario durante el movimiento popular, que no se inician ni culminan en los meses de la revuelta, y cuyo precedente inmediato proviene de la década de 1970, de procesos políticos paralelos tanto en las regiones como en la ciudad de Oaxaca. Por eso la revuelta popular, sin mayor preámbulo, se inició ante la ilegitimidad del gobierno estatal.

Como en otros procesos, la inquietud es alcanzar a distinguir las direcciones que puede tomar un movimiento en medio de la tensión y confrontación política más crítica. Por eso en este recuento se incluye un reconocimiento a los sujetos comunitarios, los maestros, los indígenas y las identidades barriales como producto de un diálogo ciudad-comunidad, ya que son parte de ese horizonte por definir, aunque sea sólo como tendencia, a veces con nombre y muchas más por establecer. Tal como lo afirma Hipatia, es un horizonte por mirar y decir.

Sin embargo, en esos rastros que va dejando la revuelta a su paso, se distingue la huella de lo comunitario, cuyas cenizas no se consumen en lo inmediato y, muy probablemente, ahí se alojarán futuros cauces de contrahegemonía, ya sea en los espacios locales-regionales o en los procesos de ciudadanía y democracia de futuros movimientos sociales.

El caudal del poder comunitario es una metáfora del volcán, cuyos nucleamientos políticos no tienen un futuro definido y, sin embargo, llegan y se van esbozando proyectos contrahegemónicos para la transformación del Estado.

RASGOS CONTRAHEGEMÓNICOS DE LA POLÍTICA COMUNITARIA

La hegemonía, como concepto, alude a los procesos de dominación social no sólo desde un exterior que impone, sino a la manera en que tal dominación se homogeneiza entre las clases subalternas y deambula en los procesos subjetivos (Sader, 2003 y De Souza, 2003). Roseberry (2002) afirma que todo estudio sobre la formación del Estado debería serlo también sobre la revolución cultural, puesto que el concepto de hegemonía no alude al consenso ni al predominio, sino al campo de luchas en que la dominación moldea palabras, símbolos, organizaciones, estructuras e instituciones. Los procesos de largo alcance desvisten el modo en que la formación del Estado se desarrolla en mutua relación con la cultura popular. Ése es el espacio donde la pugna reivindica los preceptos del Estado y la democracia con acentos regionales cercanos a la cultura popular. Este autor aclara que la cultura popular no es ahistórica ni homogénea en el sentido de igualdad de posturas, pero tampoco el Estado es una máquina de fabricar consensos. Al vincular la cultura popular y el Estado, sin duda se produce un campo de fuerza multidimensional, dinámico y conflictivo.

En Oaxaca, la disputa hegemónica no se remite sólo al régimen político del llamado *gobnadorismo autoritario*, cuyo poder reside en los gobernadores dentro de un enclave *priista* que coacciona a los poderes Legislativo, Judicial y Electoral, con precedentes antaño clientelares y coercitivos que se valen de la violencia y las violaciones a los derechos humanos (Martínez, 2007). Más allá, la disputa hegemónica se vislumbra en las luchas por garantizar condiciones para una ciudadanía inmersa en una nueva forma de organización, poder y gobierno estatal, y en ese sentido es contrahegemónica.

Sader refiere que la contrahegemonía es una “hegemonía alternativa, anticapitalista, que se apoya en las fuerzas sociales de la “sociedad civil”, opuestas a otras, que buscan la transformación de las bases fundamentales de la sociedad y del Estado” (Sader, 2003:8). Por su parte, De Soza afirma: “la contrahegemonía no se distingue de la hegemonía solamente porque es contra y porque es contraria en su estructura. La contrahegemonía es mucho más heterogénea, tiene más campo para autonomías distintas” (De Souza, 2003:2).

El movimiento de la APPO expresa un modo muy oaxaqueño de contrahegemonía, que se distingue por su núcleo cultural alrededor de lo comunitario. Lo *comunitario* no sólo es localidad geográfica, sino dimensión social y cotidiana de la vida política, o bien, un primer espacio local de hegemonía-contrahegemonía, que se desplaza para ocupar otras territorialidades: luchas por cabeceras municipales y agencias, disputas en contiendas electorales y poderes caciquiles que actúan en los conflictos agrarios para después culminar en algún proceso de movilización social en el centro político del estado.

Esta contrahegemonía territorial se disputa el espacio político que ha centralizado los poderes y la maquinaria del bloque dominante en la ciudad de Oaxaca. En ese sentido, la ciudad es un espacio “político y saturado de una red compleja de relaciones de poder/saber que se expresan en paisajes materiales y discursos de dominación y resistencia” (Oslender, 2002:1), por eso ahí ocupa lugar el movimiento popular.

En la ciudad, los sujetos no se identifican tan claramente por sus objetivos inmediatos, sino por las relaciones sociales y de poder en las que se mueven, y “sus identidades son dimensiones culturales expresadas como protesta social” (Oslender, 2002:2). Esto, en gran medida, sintetiza un poder contrahegemónico en la política comunitaria, que ha sido inducido por el tránsito de un mismo sujeto en diferentes escenarios de lucha. Por lo menos los últimos treinta años, los maestros y los indígenas han sido el binomio de tal formación. No significa que sean los principales sujetos de la contrahegemonía en Oaxaca, sino que son sujetos que en su tránsito de la comunidad a la ciudad, y de la ciudad a la comunidad, retornan en una espiral cotidiana de prácticas políticas como la asamblea o las formas de representación y comunicación asentadas en el núcleo cultural. La mayoría mantiene una relación constante entre la comunidad rural, indígena o mestiza, y las ciudades indígenas y mestizas; están vinculados a dos condiciones que conjugan la identidad étnica y la práctica política. En esto radica la idea del sujeto comunitario, en una herencia que desdibuja el lugar de nacimiento rural o urbano, y funde la vivencia tradicional de los pueblos mesoamericanos en los sujetos, al hacer de ellos un espacio social en sí mismo del poder comunitario.

Las nociones de autoridad-gobierno, participación y ejercicio político que se esbozan en el movimiento de la APPO están contenidas en lo comunitario. Por lo menos desde la década

de 1970, las identidades étnicas desarrollan un pensamiento y discurso que se ha nutrido y depurado en las organizaciones civiles, políticas y educativas. En ellas se plantean algunas bases de participación y ejercicio a través de las instituciones y prácticas comunitarias de gobierno, trabajo, decisión y representación; la vigencia de tales prácticas se encuentra sostenida en los principios de la llamada *comunalidad*.

La comunalidad es un concepto esbozado principalmente por intelectuales indígenas que sintetizan los principios y bases de la solidaridad, trabajo y espiritualidad que se vive entre los pueblos indígenas de Oaxaca. Esto puede ser inmensurable en la vida en comunidad, de suerte que se retiene un *poder comunal*. En efecto, para Martínez Luna (2004), en el *poder comunal* se sustentan conjuntamente cuatro principios y valores distintos al occidental: el trabajo-tequio, la fiesta, la asamblea y los cargos y servicios. En el plano filosófico denotan concepciones geométricas y multidimensionales de la vida, pero en el plano material apelan a formas de organización, representación y gobierno horizontales que constituyen la política comunitaria (Hernández, 2005).

La política comunitaria está constituida por tres pilares importantes: el sistema de cargos, las instancias de justicia y las de decisión, como la asamblea. En estos espacios se constituye la noción de autoridad y poder, cuya proyección no se restringe al ámbito local de la comunidad indígena, sino que permanece en los rasgos alternativos de ciudadanización y democratización de los movimientos sociales de Oaxaca (Hernández, 2005), de ahí que la primera denominación del movimiento sea *Asamblea*. En ese horizonte, la política comunitaria se torna en las bases de un nuevo pacto entre sociedad y Estado a través de las formas de gobierno y organización social.

En la APPO también se distingue una forma de ocupación política de la cultura en cualquiera que sea su espacio popular: la comunidad agraria, indígena, campesina o citadina. La cultura popular distingue concepciones del mundo y de vida impulsadas por una capacidad espontánea de adherirse a condiciones de vida materiales y de transformación alternativas a lo hegemónico (Sader, 2003); por eso las formas populares de raíz comunitaria permiten vislumbrar horizontes futuros de organización, justo en esa parte popular donde yace el poder contrahegemónico, de ahí que la segunda denominación de la Asamblea sea lo Popular.

Así, resulta que las manifestaciones populares dentro del movimiento destacan elementos en contra y utópicos, que germinan a partir del imaginario anecdótico; entre el mito y los simbolismos de las identidades oaxaqueñas resalta una forma de identidad barrial, con fuertes lazos tradicionales en la estructura urbana, aquellos confinados a la memoria, los intereses, las pulsiones y los afectos que dan nueva estructura al paisaje urbano.

El mito en la tradición mesoamericana es ingrediente para la práctica y el poder político comunitario (Albertani, 1988), que en el movimiento de la APPO sirve como un referente de acción cuyos vínculos de pertenencia identitaria permiten vislumbrar las tendencias del movimiento social. No es precisamente un contenido religioso del movimiento popular, sino un marco existencial de utopía y mito cuyos desenlaces se rastrean desde la Conquista, la misión evangelizadora, y pasan por las múltiples rebeliones indias y levantamientos armados. El sentido mítico es una suerte de utopía renovada por fuertes dosis de colectivismo y comunitarismo¹ vinculadas con un poder, que además es saber en la historia de México (Albertani, 1988). En la política comunitaria, donde yace enraizado el lazo mítico, se distinguen formas particulares de hacer política.

Finalmente, lo comunitario como punto de partida de un poder y voluntad popular denota los pilares de contrahegemonía que emergen de las decisiones locales en las que se incubaba una célula de ciudadanía de la que, aun sin proponerse una conciencia política, “se derivan dos dimensiones: la del derecho y la de la participación, es decir, el ser miembro no es sólo tener derechos sino tener algo que hacer y decir” (Cassigoli, 2003: 9-10). De ahí que la identidad sea una cuestión política para la profundización de la democracia, pues la identidad no se

¹ Mientras que en la misión evangelizadora los frailes contemplaban la reversión apocalíptica para crear la Nueva Jerusalén, la visión mesoamericana se arraigaba en el tiempo espacio en el que todo, inevitablemente, perece, pero ambos en una fusión particularmente de reinención igualitaria y colectivista a través de las escuelas, la agricultura, las ceremonias y los cultos. Paralelamente a las rebeliones y sublevaciones locales, alentadas por hombres de poder-saber religioso, en lo cotidiano se apropiaron de la cruz, la virgen y los santos con fuerte propensión subversiva. Sin embargo, de aquellas resistencias comunitarias no todas tuvieron cauces de rebeliones mesiánicas, sino que instituyeron la principal forma organizativa de resistencia a través del teatro, la música y los bailes.

restringe a la condición sectorial, sino al campo de la cultura en que se disputan las subjetividades contrahegemónicas; esto es, la ciudadanía cultural (Cassigoli, 2003). Entonces, la ciudadanía es el punto de partida en la democracia y no tan sólo el sufragio. La cuestión de la democracia no es nada más el punto de una reforma de Estado, o la transición de poderes; tampoco es sólo la representación y elección. La democracia formal no hace más que reforzar el orden establecido, y que aun los llamados caminos sociales, si sólo se expresan en la alternancia o en el extremo, en la toma del poder, no tocan en realidad la esencia de los sistemas de dominación, por lo que es necesario moverse en los confines de lo político, ejercer la crítica despiadada, ocupar los vacíos del poder y ejercer la libertad en tanto refuerza el reconocimiento de las diferencias. De ahí que el movimiento de la APPO ponga de manifiesto la demanda de ciudadanías culturales como personalidad de una democracia. El poder comunal como voluntad se plantea como poder constituyente del gobierno, el Estado y la sociedad.

La revuelta popular

El movimiento popular de Oaxaca ha sido una de las revueltas populares más significativas de los últimos años en México. El entramado *sui generis* entre lo rural y lo urbano denotan un intersticio de lo comunitario y el poder de lo popular. Entre los meses de junio y noviembre del año 2006, en la ciudad de Oaxaca tuvo lugar la revuelta y represión del movimiento popular. La revuelta popular descubrió un rompecabezas de expresiones contrahegemónicas en el que se asoman ciertos rasgos de organización política comunitaria.

El punto común de la revuelta radica, desde hace más de treinta años, en la revocación de mandato como principio para reconstituir un nuevo pacto social; en ese entonces, la destitución del gobernador Zárate Aquino (1977) sienta el precedente, de memoria histórica, para la revocación de mandato ante un gobierno ilegítimo (Martínez, 1990:304). Tres décadas después, la caducidad de la estructura y de sus mecanismos autoritarios volvieron a ser cuestionados por el eslabón más débil y represor: el gobierno. Desde 1977, fecha en que el movimiento popular logra la destitución del gobernador Zárate Aquino, la disputa hegemónica se vuelca de manera permanente en el espacio comunitario; toma lugar en las regiones, sus municí-

pios y localidades; ahí crece gran parte de las organizaciones y sujetos sociales que sostienen los valores comunales como principio de reproducción social, ya sea a través del gobierno, la educación, el trabajo o las formas de comunicación. Como caravana itinerante, después de recorrer cada geografía social, en 2006 retornan los descontentos acumulados al *lugar* (Oslander, 2002) simbólico del poder hegemónico. El acto inmediato fue la toma del centro político y administrativo, la ciudad como primer espacio y lugar de la contrahegemonía de Oaxaca:²

El espacio y el lugar son elementos constitutivos de las formas en que se desarrolla un conflicto, de ahí que sea importante el impacto de las particularidades, como el lugar en que se organiza un movimiento, pues serán condiciones que faciliten o dificulten la realización de acciones colectivas, también la experiencia de vivir un lugar, los sentimientos subjetivos generados por ella, las historias locales como saberes en los que la gente reflexiona sobre su participación en un movimiento social, y el largo alcance de reflexión macropolítico y económico (Oslander, 2002:3-4).

El descontento

En fechas anteriores al mes de mayo³ de 2006, se habían iniciado varias remodelaciones en los espacios públicos más simbólicos para la población; algunos de estos proponían la apertura de un restaurante de comida rápida (McDonald's) en el zócalo de la ciudad, intención que fue rechazada especialmente por artistas e intelectuales. Sin embargo, se logró remodelar el zócalo y desplazar unos árboles de ahuehuete considerados patrimonio

² La movilización en la ciudad no sólo considera que el aparato y funcionarios del estado se ubican ahí, resultado de la histórica centralización del poder político en México, sino también porque, al cabo de los años, gran parte de las sedes del magisterio, e incluso organizaciones políticas regionales, se han ido instalando en el centro de Oaxaca. Cuando no, la ciudad se ha convertido en el segundo lugar de vivienda para los maestros, sobre todo aquellos representantes de base o con participación en los ayuntamientos de sus municipios.

³ El mes de mayo en la ciudad de Oaxaca es un periodo de por sí con actividad intensa por parte del movimiento magisterial, particularmente la sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación, que enuncia demandas salariales acompañadas de intensa movilización, que va desde marchas hacia las distintas dependencias de gobierno, hasta los cierres de autopistas o toma de edificios gubernamentales.

cultural y ecológico de la ciudad, para después instalar parquímetros en el primer cuadro del centro. También se remodeló la plaza de la Danza, ubicada junto al templo de la Virgen de la Soledad, la fuente de las Siete regiones, el parque del Llano y el auditorio Guelaguetza.

Torres (2000) afirma que en los barrios también hay un territorio que se disputa y se apropia, lo que da sentido de pertenencia: por eso hubo descontento cuando las principales oficinas administrativas y de gobierno fueron retiradas del centro de la ciudad como estrategia para dispersar las marchas, plantones y tomas de edificios. El palacio de gobierno y las cámaras de los congresos locales fueron reubicadas en los municipios colindantes a la ciudad, San Bartolo Coyotepec y Santiago Etlá, pero grande fue la indignación cuando se amplió la carretera que va al cerro del Fortín⁴ para agilizar la entrada a los festejos oficiales de la Guelaguetza, una fiesta expropiada de las diferentes regiones de Oaxaca. En esa pequeña autopista tiraron, literalmente, “la Paz” del “Respeto al derecho ajeno”, leyenda juarista inscrita en uno de los pináculos del cerro.

En otro terreno, sobrevino una ola de robos a iglesias y parroquias de los barrios. Santos y vírgenes fueron despojados de sus pertenencias. Para los católicos creyentes resultó un agravio que las autoridades no pusieran mayor empeño en esclarecer los hechos. En cambio, hubo un rotundo apoyo para facilitar las gestiones para la ampliación de los predios aledaños a la terminal de autobuses ADO (Autobuses de Oriente), mientras la terminal de segunda, donde llegan y salen los camiones que conectan las ocho regiones con el centro, sigue en el mayor deterioro. En cuanto a la expresión mediática, la acción de corporaciones priistas en contra del periódico *Noticias* provocó un conflicto laboral que derivó en la toma de sus oficinas.

El uso mercantil y el destino de los espacios simbólicos públicos, así como de las fiestas tradicionales, generó un sentimiento de expropiación cultural que detonó en descontento social y aplaudió, en el mes de mayo de 2006, el retiro de los parquímetros en el centro histórico, el plantón y las marchas encabezadas por los maestros.⁵ Organizaciones sociales, estu-

⁴ Las afectaciones de esta construcción alcanzaron al auditorio, pero también las viviendas de los colonos lindantes.

⁵ Inmediatamente se formó la Coordinadora Estatal de Presidentes Municipales a favor de la Educación, base del Partido Revolucionario Institucional

diantes, colonos, sindicatos y comunidades, que de alguna manera habían sido reprimidas en los años anteriores de gestión, se unieron a las movilizaciones del magisterio y poco a poco subían de tono en su plan de acción.

La Asamblea Popular ocupa la ciudad

Por su parte, el gobierno de Ulises Ruiz presenta denuncias penales en contra de los activistas, y el día 14 de junio de 2006 procede al desalojo violento del plantón en el zócalo, irrumpe en el hotel del magisterio y desmantela la radiodifusora Radio Plantón, ubicada en el edificio sindical. Lejos de generar la dispersión del descontento social, el 17 de junio se constituye la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO); la demanda central es la salida del gobernador y la lucha contra la represión.⁶ La antigua Antequera, la Ciudad de los Huajes, se convirtió en *la plaza*. Para Martín Barbero, la plaza es el espacio donde se afirma la ausencia de lenguajes oficiales para dar cabida a la creación de una atmósfera de libertad vertida en lo cotidiano (Barbero, 2001:75). Ahí el movimiento popular cerró carreteras, tomó oficinas de gobierno e instaló cercos

(PRI), la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex) e iniciaron una campaña en contra del magisterio a través de los medios locales.

⁶ Entre las organizaciones que aglutinó la APPO se encontraban el Consejo Indígena Popular de Oaxaca (CIPO), el Frente Popular Revolucionario (FPR), el Consejo de Defensa del Pueblo (Codep), la Organización de Pueblos Indígenas Zapotecos (OPIZ), el Ayuntamiento Popular de San Blas Atempa, sindicatos y federaciones de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), la Nueva Izquierda de Oaxaca, Educación Alternativa (Educa), Comité de Apoyo al Movimiento Popular de Oaxaca (CAMPO), la Liga Mexicana de Derechos Humanos (Limedh), la Red de Derechos Humanos de Oaxaca, la Casa de la Mujer Rosario Castellanos, la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca y otras organizaciones promotoras del desarrollo sustentable, la educación, los medios comunitarios y apoyo a comunidades rurales, el Convive del barrio de Jalatlaco de Oaxaca, los vecinos de la calle Crespo, la sección 35 de la Secretaría de Salud. Por lo menos se pueden distinguir cinco vertientes diferentes del movimiento; la corriente sindicalista con experiencia de cerca de treinta años; las organizaciones civiles enfocadas a las cuestiones de participación social, de derechos humanos, e incluidas las de tendencias religiosas; las vertientes indígenas con reivindicaciones culturalistas, agrarias, de orden local y comunalistas; las vertientes urbanas que aglutinan grupos de colonos demandantes de servicios y mejores condiciones de vida y empleo; en cierta medida, también se incluye a la población urbana marginada, como los chavos banda y los niños de la calle; por otra parte, una vertiente de la izquierda partidaria.

humanos alrededor de éstas; cerró bancos; retiró a las policías municipales del centro e instaló campamentos en el principal recuadro, acompañados de las primeras comisiones de alimentación, seguridad y limpieza. En cuestión de semanas se paralizó la administración pública central y se tomaron 20 cabeceras municipales más, que fueron suplantadas por “Ayuntamientos Populares”.⁷ La apuesta era argumentar, por la vía de la movilización política, un Estado de ingobernabilidad y, como consecuencia, la destitución del gobernador y sus funcionarios.⁸

En julio, paralelamente a las elecciones federales,⁹ se inició una práctica de referéndum a la gestión de Ulises Ruiz y, en ese mismo mes, se realizó una Guelaguetza alterna a la fiesta oficial, en la que se presentaron bailables no conocidos en los números oficiales, como los moros de San Juan Yolotepec, el torito de Macuiltianguis y las piezas de Santiago Chilantongo.

Ante el cerco mediático del gobierno que criminalizaba la protesta social, las maestras, colonas, activistas de sindicatos y organizaciones convocaron, el 1 de agosto, a una marcha de carcerolas con la intención de solicitar un espacio para expresar las razones del movimiento en el canal 9 de la televisión local. La solicitud les fue negada y decidieron tomar las instalaciones; comenzaron a operarlas a partir de esa fecha. Por medio de grupos de choque, el gobierno destruyó las antenas y transmisores de la Corporación de Radio y Televisión, y el movimiento respondió tomando las estaciones comerciales de radio.

En medio de esta revuelta, diversos sectores consideraron pertinente la discusión de nuevos principios de democracia y gobernabilidad, por lo que convocaron al Foro Nacional “Cons-

⁷ La toma de edificios municipales tiene un simbolismo de autoridad y poder que constantemente se disputan la población, los simpatizantes de un partido político y grupos caciquiles que llegan a hacer toma de las cabeceras municipales.

⁸ La fórmula empleada 30 años atrás tenía mayor organicidad y contenido, más claridad de derechos políticos y conciencia del poder comunitario, pero también más discrepancia de trayectorias, diversidad de intereses y prácticas políticas que, de manera táctica, encontraron un punto de fractura. Sin duda, la alianza partidaria federal fue determinante para sostener al gobierno del estado.

⁹ Las elecciones federales del 2 de julio fueron termómetro para afianzar la alianza entre PRI y PAN, que sostendrían el gobierno de Ulises Ruiz, mientras que nueve de los once distritos electorales y dos senadurías representaron un voto de castigo al PRI y al PAN en Oaxaca. En el ámbito nacional se cuestionaba el 1% con que el PAN ganaba las elecciones del Ejecutivo federal.

truyendo la Democracia y la Gobernabilidad”, que, según los intelectuales de Oaxaca, fue inédito tanto por la participación de la población, como por los tópicos a debate (Martínez, 2007). Para septiembre la tensión era mayor por la acción de grupos policiales y de sicarios que atentaban contra dirigentes sociales y ciudadanos. Las diversas balaceras, homicidios y levantones por parte de estos grupos, dieron pauta a la instalación de barricadas para la autodefensa en diferentes colonias de la ciudad y del centro.

La voluntad popular se dispersa

Al mismo tiempo, la APPO decide iniciar una marcha-caminata hacia la ciudad de México para solicitar, ante la Comisión del Senado, la desaparición de poderes en el estado y declarar la ingobernabilidad. Por parte del Senado se envía una comisión para evaluar la situación, pero en ese momento la condición de sostener el gobierno estatal dependía de la firmeza que tuviera el gobierno federal para sostenerse a sí mismo después de las elecciones del 6 de julio, de ahí que la alianza entre PAN y PRI estuviera resuelta. La respuesta del Senado declaró la inexistencia del Estado de ingobernabilidad y, a través de la Secretaría de Gobernación, se convocó a un foro en el que la mayor representación la tenían funcionarios del gobierno estatal, corporaciones afiliadas al PRI y representantes de las cámaras empresariales. Desde ahí se propuso un paquete de rescate económico entre las cúpulas empresariales, una propuesta para los profesores a condición del regreso a clases y la intervención de la Policía Federal Preventiva (PFP).

En el mes de octubre la APPO decidió no participar en este foro. Los intelectuales y líderes indígenas que asistieron se retiraron porque no lo consideraron representativo e iniciaron un foro alternativo llamado “Iniciativa Ciudadana de Diálogos por la Paz, la Democracia y la Justicia”.¹⁰ Sin embargo, la presión gubernamental sobre los profesores y la amenaza de enviar a la PFP dieron pauta para la fragmentación del movimiento. De

¹⁰ En este foro las demandas del movimiento fueron más resolutivas: para reactivar la economía de corto plazo y resarcir la confrontación del tejido social, medidas de distensión para liberar a los presos políticos y de conciencia, así como la formación de Consejos de Ciudadanos para certificar la distribución y el funcionamiento del plan y el fondo emergente de la economía y la operación ciudadana de medios radioeléctricos y televisivos (Martínez, 2007).

ahí en adelante, los escenarios de resistencia y confrontación con grupos de sicarios y cuerpos policiales fueron protagonizados por los sectores populares de la ciudad. El primero de estos enfrentamientos comenzó el 2 de noviembre en las inmediaciones de Ciudad Universitaria y Radio Universidad, donde la población logró que la PFP se replegara.

En un intento por encontrar un nuevo cauce de lucha social, la APPO convocó a un Congreso Constitutivo con la finalidad de: 1) constituirse en una organización y un espacio de carácter estatal al servicio de los pueblos de Oaxaca; 2) transformar la revuelta popular en una revolución pacífica, democrática y humanista, y 3) vincularse y articularse al contexto nacional e internacional en la lucha contra el neoliberalismo y todas las formas de injusticia contra la sociedad (Martínez, 2007:139).

Sin embargo, el plazo ya estaba pactado en las cúpulas. Los diversos sectores de la sociedad se encontraban polarizados; en términos organizativos, el movimiento perdió unidad y dimensión en los fines de sus acciones. El final de esos meses de movilización social no sólo terminó en el reflujo del movimiento, sino en la persecución, desaparición y encarcelamiento de sus simpatizantes, activistas y población civil de Oaxaca.

EL HORIZONTE

Para Martínez, la APPO fue un movimiento popular antiautoritario “que expresa una necesidad de inclusión, participación y justicia [...] es un cruce de distintos movimientos que confluyen en una coyuntura” (Martínez, 2007:72). Si en medio de toda revuelta la pregunta es sobre la tendencia, los proyectos o los horizontes que pueden derivar de la coyuntura, la respuesta radica no tanto en el nombre, sino en la anterioridad del panorama: un *aprender a mirarlo y decirlo*. Muy probablemente el horizonte devenga del sujeto, la política y el poder comunitario.

El sujeto comunitario

Durante el siglo xx las pugnas estatales y regionales frente a lo comunitario han sido el acontecer cotidiano del estado, sólo que hasta antes de 2006 su magnitud parecía menor por su dispersión regional. Sin embargo, en los espacios locales se fue abreviando el nucleamiento de demandas políticas y de or-

ganización que nos permiten identificar a un sujeto comunitario. Los maestros y los indígenas son sujetos que eslabonan el sentido comunitario no sólo por su evidente participación dentro del movimiento, sino por el contenido que guardan sus prácticas políticas, la tradición familiar y el sentido comunal en el seno de la sociedad oaxaqueña.¹¹ El origen social rural, campesino e indígena orienta las estrategias organizativas, las tácticas e incluso la dirección del movimiento (Martínez, 2007:53-54), más que en la coyuntura, en los resquicios del poder cotidiano que estructuran contrahegemonías

Hay en el movimiento elementos de carácter urbano y de clase media como en la que, con frecuencia, se ubica el maestro, pero también hay un gran peso de lo rural y aun de lo indígena [...] un gran número de maestros proviene de familias campesinas y de comunidades indígenas. La resistencia de los grupos étnicos, el trabajo disciplinado y de conjunto en las áreas colectivas, la austeridad en el modo de vida, el tesón, la capacidad de resistencia frente a la adversidad natural o social, son algunos de los elementos que definen la lucha de los maestros de Oaxaca (Martínez, 2007: 53).

En el transcurrir de lo comunitario, las formas simbólicas de religiosidad popular, la organización familiar y enseñanza-aprendizaje se transmutan en experiencia y prácticas que han disputado el poder hegemónico de mandato y gobierno. Una de las pugnas contrahegemónicas que el movimiento popular ha hecho recientemente en Oaxaca disputa la noción de poder y gobierno. En este sentido, la crisis de gobernabilidad, desde el imaginario popular, se asocia a la ilegitimidad del gobierno y, por lo tanto, de autoridad que no obedece el mandato del pueblo (Martínez, 2007). En la experiencia de gobierno y poder co-

¹¹ Si bien en un primer momento se constituyen los sujetos alrededor de la comunidad, hacia la década de 1970 se encuentra dibujado por la desterritorialización de lo comunitario, consecuencia de los flujos migratorios laborales y de estudio o exilio político de las regiones indígenas a las ciudades. Las resistencias de la vida rural respecto a la defensa de los recursos naturales o contra los poderes caciquiles regionales se encuentran fuertemente marcadas por los movimientos de normalistas, estudiantiles y la influencia religiosa de la iglesia progresista. Al mismo tiempo, las luchas sindicales estaban contenidas en una base fuertemente comunitaria. El movimiento magisterial, normalista e indígena en Oaxaca son escenarios precedentes y permanentes en la constitución del sujeto comunitario.

munitario, la autoridad es la ejecutante, pero mandatada por la asamblea, eso es el poder comunal (Martínez, 2004:349). Ese poder del pueblo es lo que otorga legitimidad y obligatoriedad a las autoridades del cabildo, cuyo gobierno no es autónomo sino soberano. En un diálogo ciudad-comunidad, la formación de normalistas en las sierras y costas indígenas de Oaxaca llevó a un nucleamiento de organización política y otorgó ciertas prácticas renovadoras de las instituciones comunitarias. Un ejemplo es el de la Asamblea.

Por señalar algún esbozo gráfico, la fuerza organizativa del movimiento en 2006,¹² se inicia en la agitación de carácter popular de los años setenta, para expandirse a cada una de las regiones y sus municipios. Ahí las organizaciones sociales, productivas y partidarias soportaron décadas de represión y prácticas clientelares que, a la postre, retornarían simbólicamente de los satélites al centro de poder hegemónico.

Los maestros

El proceso de alfabetización que se inicia con la política indigenista del cardenismo es el espacio que va dando cabida a la formación de cuadros políticos. Con la creación del Instituto Nacional Indigenista surge, en 1963, el Servicio Nacional de Promotores Culturales y, posteriormente, la Dirección General de Educación Indígena. La mayor parte de los profesores eran originarios de comunidades indígenas, con estudios de primaria y secundaria, hijos de campesinos pobres, pequeños comerciantes, músicos e incluso braceros que pudieron acceder a becas como promotores (Montes, 2006). Esto les permitió consolidarse como un grupo con gran movilidad en los espacios rurales y urbanos, geográfica y simbólicamente.

En una primera etapa, los maestros se desplazaban en torno a la comunidad, de ahí que la defensa de los recursos naturales y de los derechos humanos frente a los poderes caciquiles regionales se hayan visto fuertemente influidos por los movi-

¹² El punto de movilización común de estos sujetos es la cultura como síntesis de las prácticas políticas que una y otra vez han cuestionado la noción de autoridad-gobierno, participación y ejercicio político desde lo comunitario. En Oaxaca, aun suponiendo la existencia jurídica de principios educativos, de derechos indígenas y de procedimientos electorales por usos y costumbres, el ejercicio de la práctica se sostiene con vacíos de poder, es decir, que la práctica no es un poder de hacer.

mientos normalistas y de la iglesia progresista (Hernández, 2001). Una segunda etapa comienza hacia los años setenta, con la desterritorialización de lo comunitario debido a los flujos migratorios, laborales, de estudio o por el exilio político¹³ de las regiones indígenas a las ciudades. Hacia los años ochenta, los maestros comienzan a ocupar un lugar importante en la política de Oaxaca, tanto por la confluencia sindical, como por su participación en organizaciones de tintes étnicos que permitieron cercanía entre lo rural y lo urbano.

Actualmente, se distinguen dos vertientes de maestros: aquellos de la educación indígena y los de la educación federal (Montes, 2006). Los maestros de la educación indígena obtienen becas para su formación como promotores, pero al terminar no tienen una plaza de trabajo, su práctica se vuelve difícil por la falta de presupuesto para la capacitación y la instrumentación de la educación bilingüe. Algunos de ellos han buscado el apoyo en programas de licenciatura y posgrado, lo que ha favorecido la investigación en la lectoescritura de las lenguas maternas y, políticamente, los posiciona como intelectuales orgánicos de la vida comunitaria y los derechos indígenas. Los maestros de educación federal son egresados de normales rurales y urbanas. Al terminar cuentan con un título y una plaza dentro del sistema educativo. Muchas veces se inician en zonas rurales a fin de ir escalando y acercándose a los núcleos urbanos. Muchos de ellos son de origen rural e indígena, pero otros son ciudadanos. Los ciudadanos, al iniciar su trayectoria en comunidades rurales se acercan a las prácticas comunitarias que circundan la escuela y, aunque no sean partícipes de su estructura, lo son en su estructuración cotidiana. Aquellos profesores de origen rural, conforme ascienden en la escala burocrática y su condición sindical, pueden gestionar interinatos cuando la comunidad les pide desempeñar un cargo comunitario o ser parte del cabildo.

Entre las secciones más reconocidas del movimiento magisterial se encuentran los profesores de Educación Indígena del sector Zoogocho y Sierra Norte; regiones cuyas presidencias

¹³ El asesinato de candidatos, presidentes municipales y el encarcelamiento de opositores a los enclaves locales de poder, se convirtió en nota cotidiana. Gran parte de las bases sociales y dirigentes de las organizaciones se exiliaron fuera de sus regiones y comunidades y gran parte de ellos se fue asentando en los Valles Centrales.

municipales y cabildos han sido representadas por maestros en los últimos años. Para Aranda:

Las condiciones laborales de intermediación, los orígenes sociales, las condiciones de vida de los que conviven y ejercen la práctica educativa, incluso las condiciones de marginación y pobreza que los mismos profesores viven, les hace tener una participación decisiva en el movimiento magisterial, pues la gran mayoría son los que desarrollan las actividades más pesadas y están marginados de los beneficios y trámites del IEEPO y del ISSSTE (Aranda, en Montes, 2006:12).

Los maestros son una intermediación entre la comunidad y el Estado, el punto de diálogo o incomunicación que no es exclusiva de las aulas, sino participe de la vida comunitaria a través de las fiestas, la asamblea comunitaria y los cargos. Como sujetos políticos, engarzan un tercer nivel de participación como líderes comunitarios, de organizaciones locales o como autoridades municipales.

Los indígenas

Durante las últimas tres décadas, Oaxaca ha sido escenario de demandas de ciudadanía étnica, entendida ésta como la forma de “mantener una identidad cultural y una organización social diferenciada dentro de un Estado” (De la Peña, 1998:11).¹⁴ La matriz política se forma en torno a “lo indio” como concepción sintética de los procesos de colonización, resistencia y apropiación de una identidad (Hernández, 2001). El sustento de estas demandas radica en los principios de la comunalidad pero, curiosamente, no se restringen al ámbito de la comunidad indígena, sino que permanecen como demandas y ejercicios de ciudadanía en los movimientos sociales (Hernández, 2005).

¹⁴ Así, las demandas de ciudadanía étnica, en los últimos tres sexenios llegaron a incentivar el reconocimiento de los usos y costumbres en las elecciones municipales y de ayuntamientos, lo mismo en el terreno educativo a través de una ley indígena de educación intercultural y una ley de derechos indígenas inédita en México. Si bien encontraron lugar en la normatividad legislativa de los procedimientos internos del estado, no quedaron exentos de las prácticas clientelares y caciquiles que condicionan el presupuesto a través de políticas y programas del gobierno estatal y federal.

El sistema de cargos y los procesos políticos y religiosos con mayor peso histórico sobre el curso social no permanecen intactos ni heredados de un espacio social a otro, pero sí se recrean de manera vigorosa en los rincones populares.¹⁵ Ahí donde se recrea el festejo de los santos y su empatía con los ciclos agrícolas, ha guardado una fuerza política que determina los tiempos de acción. En la sierra Mixe afirman que “no hay prisa, porque el camino es lejos”. Para Sironeau es:

Una especie de remitologización, que no es más que una toma de conciencia cuya riqueza es la expresividad del lenguaje mítico y simbólico ante una dominación, sólo que ésta es llevada a su dimensión política, ahí donde se trasladan aspiraciones como la fe, representaciones míticas y comportamientos como los ritos; en otras palabras, es la esperanza humana religiosa en la política (Sironeau, 1986: 42).

Esta relación con el mundo inmediato, la vida social y los espacios de ciudadanía es una forma de desmitificar la política, pues nunca será el estado supremo de lo social, sino el espacio de transformación sociocultural. El sistema de cargos no es tan sólo una fusión entre visiones de mundo, ni adopción de estructuras; lo que determina su vigencia no es el relato histórico, sino cómo se vive la memoria. Es una fuerza solidaria y de colaboración entre familias y vecinos. Históricamente, se ha perpetuado la continuidad cultural y cierta independencia del Estado; a través del tequio, principal mecanismo de sobrevivencia para las comunidades, y el trabajo carguero, las comunidades adquirieron una infraestructura básica de servicios y pudieron compensar las ausencias presupuestales y resolver la impartición de justicia.

Para Jaime Luna, la asamblea, los cargos y la fiesta son los espacios del poder comunal (Martínez, 2004), son la estructura básica de organización social y política. En la asamblea se toman decisiones, se encarga el poder a las personas nombradas

¹⁵ En el horizonte de los procesos sociales no es suficiente rastrear los orígenes, sino que hay que seguir las tendencias, en las que se involucran los cursos de la comunalidad indígena. La estructura religiosa bajo la que se consolida un ordenamiento de vida material y permanencia utópica ha sido revisada por diversos estudios, que van desde la adopción de jerarquías simbólicas de poder en los santos, hasta las formas mesiánicas de sublevación social a lo largo de los siglos XIX y XX (Albertani, 1988).

para otorgar servicio, es el espacio para informar, consultar, ejercer y, muchas veces, hasta para capacitar. La participación de los comuneros es un equivalente de ciudadanía. Una estructura que sin duda atraviesa por nuevos procesos de desintegración o recomposición interna.

Ciertas prácticas asamblearias tienen gran influencia del protocolo sindical. Por ejemplo, comienzan con un breviarío de la asamblea anterior, se establece una mesa de debates y la orden del día. Pero cuando se trata de tomar decisiones, las autoridades informan las implicaciones del asunto y los comuneros son quienes solicitan la palabra a la asamblea y piden disculpas por equivocaciones y faltas que puedan cometer en su intervención. Una de las características era el cuchicheo como práctica previa a las decisiones. El murmullo de más a menos concretaba el consenso en voz de los ancianos para transmitir el mensaje y, al final, se hacía una interpretación de las ideas por parte de las autoridades. Curiosamente, estas prácticas se fueron normalizando a raíz de las pautas escolares,¹⁶ donde los participantes deben pedir la palabra y el resto de los asistentes guardar silencio, o bien la decisión es más por mayoría de manos levantadas que por consenso del cuchicheo.

La vigencia del poder comunitario radica en su reinvencción y usos en otros espacios sociales, no exclusivos del municipio o la comunidad. Por el contrario, se puede rastrear una fuerte disputa entre comunidades y municipios en los que anteriormente se aglutinaba el poder comunal. El municipio y la comunidad no son sinónimos geopolítica ni culturalmente; las diferencias étnicas, de prácticas religiosas y de organización política han favorecido la fragmentación entre comunidades de un mismo municipio. No es gratuito que sea un estado con 570 municipios y varios procesos de remunicipalización o declaración de nuevos ayuntamientos. Aunado a esto, la asignación de recursos económicos por los ramos 33 y 28 ha contribuido a mermar la geografía municipal por el manejo discrecional de programas. Lo importante, pese a esta desestructuración or-

¹⁶ Algunos autores señalan que el sistema educativo ha sido uno de los principales agentes en la pérdida de costumbres. Las perspectivas antropológicas han sugerido que la separación de cargos cívicos y religiosos ha sido la clave del debilitamiento comunal en Oaxaca (Carlsen, 2001). Sin embargo, el punto de reflexión en esta constitución de lo comunitario no es tanto la permanencia de la estructura, sino la memoria incorporada a una práctica de vida que, posiblemente, se transforma en lo cotidiano, pero se resignifica en la práctica política.

gánica del espacio comunitario, es que se trasladan prácticas potenciadas por los sujetos en su tránsito social y afirmación política. Durante el plantón magisterial de mayo de 2006, un profesor de la región mixe comentaba: “Mandaron decir que si los municipios mixes apoyaban a los maestros, nos iban a retirar los programas sociales y retrasarían la asignación de recursos. Lo que no saben es que nosotros, los maestros mixes, somos las autoridades municipales y, como autoridades, decidimos lo que se hace en nuestros municipios” (entrevista con un maestro mixe, 2006).

*Identidades barriales:
la producción citadina del poder comunitario*

La confluencia de pobladores provenientes de las regiones, con todo y su cúmulo de experiencias, transformó la ciudad de Oaxaca con el nacimiento de nuevas colonias, experiencias, lenguajes y representaciones que han sido potenciales de la identidad barrial (Torres, 2000).

Hacia los años sesenta y setenta, la ciudad crece en un primer gran flujo migratorio de las regiones rurales a la ciudad. De manera permanente o temporal, la ciudad se recreó como el espacio laboral de las regiones en la industria de la construcción, el trabajo doméstico y el comercio. Durante el primer flujo se formaron las primeras colonias de paracaidistas y, hacia el segundo periodo, las colonias de Xoxocotlán, los linderos del río Atoyac, Monte Albán y los ejidos cercanos al aeropuerto, Santa Rosa y Pueblo Nuevo. A través de la movilización popular, con demandas de tierra, vivienda y servicios urbanos, se ocupan terrenos y hectáreas de particulares con el respaldo del movimiento popular de aquellos años.¹⁷

En la conformación de las colonias en Oaxaca ha prevalecido una microrrepresentación del Estado: por un lado, los lazos comunitarios y, por otro, la asociación de intereses vinculados a las bases de poder priistas.¹⁸ Además, maestros, estudiantes,

¹⁷ Más tarde, el poder hegemónico haría de la vivienda una prebenda política más a través del Infonavit, como parte de los mecanismos clientelares y corporativos de los gobiernos posteriores. A la postre, la presión de las políticas hacia el campo apremiaron la venta de ejidos en los municipios inmediatos para la construcción de unidades multifamiliares de la constructora Geo.

¹⁸ Corporaciones de choferes, transportistas, colonos y comerciantes, entre quienes el clientelismo hizo labor de orden y residencia.

miembros de organizaciones políticas y, más tarde, por artistas e intelectuales progresistas.

El proceso migratorio que permitió mejoras y la apertura a las regiones y comunidades durante las últimas dos décadas, se ha vuelto más excluyente. Sus pobladores experimentan una reducción adquisitiva y una pauperización salarial ante el encarecimiento de los servicios.¹⁹ La proliferación de redes de economía informal y de mercados vinculados al narcotráfico, al robo y la prostitución, acentúan el ambiente de inseguridad urbana entre los pobladores y, afectivamente, les representa una lejanía de su pertenencia a la calle, al barrio o la colonia de su casa.

Las representaciones del espacio, en cambio, se asocian con los saberes técnicos y racionales que, en un momento, han confrontado a los pobladores de la ciudad en busca de una pertenencia. Aquellas colonias que, en cercanía territorial, han crecido en las inmediaciones del municipio de Oaxaca gestionan ahí sus servicios, pero su pertenencia federal corresponde al municipio contiguo, o bien se da el caso de generaciones de hijos y nietos que habitan la ciudad más que la comunidad, pero la mantienen como referencia, aunque sin arraigo estadístico (Oslender, 2002). En medio de estas contradicciones emerge la necesidad de recuperar la ciudad como contraespacio. Ello implica recuperar la manera en que son vividos y ocupados los espacios, con símbolos y conocimientos. Es la configuración de la esquina, la calle, el barrio, la iglesia, la fuente, los jardines, el cerro, las paredes, los edificios, las plazas, el sindicato o la universidad. Oslender sostiene que es justo ahí donde los movimientos sociales adaptan las representaciones hegemónicas a las necesidades del mundo de vida urbana.

La composición social del movimiento popular en Oaxaca es resultado de una interrelación de espacios de vida tejidos alrededor de lo comunitario. Las familias están integradas por maestros cuyo origen social está en la comunidad indígena, pero su vida cotidiana y laboral radica en la ciudad, donde establecen una segunda vivienda. Los indígenas organizados habi-

¹⁹ Entre otros resultados del poblamiento urbano, la emergencia de identidades barriales comunitarias, principalmente entre los jóvenes y las mujeres, ha esbozado el paisaje urbano: la producción de una ciudad que se ha disputado los espacios, los servicios y la vivienda, junto con las oportunidades educativas y laborales en un espacio urbano expropiado con fines turísticos.

tan en las ciudades, pero su participación política a veces tiene lugar en los sindicatos del magisterio y otras en el Ayuntamiento. El radio de influencia sobre la vida social cotidiana alcanza a generaciones de hijos y nietos que radican en la ciudad, no como individuos, sino con arraigos de la memoria familiar. Por ello el movimiento de la APPO tuvo integridad en la resistencia colectiva, pues es el lugar de pertenencia el que se defiende y, en consecuencia, la afirmación social y política de su propia existencia.

LA GRAN HACIENDA, SEÑOR PÁRAMO PEDRO

El llamado Estado de derecho, en Oaxaca, es una media luna entre el derecho de un Estado hegemónico autoritario y la práctica de gobierno afianzada en la corrupción administrativa e impunidad en la procuración de justicia. El llamado gubernadurismo autoritario (Martínez, 2007) tiene, por lo menos, tres pilares que le dan solvencia: sus fundamentos de poder, sus bases y su ejercicio.

El fundamento del poder político es el sistema clientelar en el manejo de programas sociales, de bienes y servicios. Las bases de poder y el bloque dominante se han instalado en los espacios de gobierno, pero también en la sociedad civil, y en los sectores empresariales y educativos que defienden y promueven un modo de desarrollo social.²⁰ En cierta forma, estos grupos empresariales son los promotores de planes y programas regionales que han sido rechazados por organizaciones sociales y comunidades. Y, como bases de poder, se encuentran los grupos y dirigentes afiliados al PRI, como sindicatos oficialistas, grupos de comerciantes formales e informales, transportistas, así como grupos de porros y golpeadores. El ejercicio del poder radica en el uso que hace de la violencia, no sólo por el

²⁰ Como la coalición gobernante, integrada por personajes de la política oaxaqueña, reconocidos por su trayectoria afín a las prácticas caciquiles y autoritarias, en alianza con empresarios de la Confederación Patronal de la República Mexicana, la Asociación Mexicana de Hoteles y Moteles en Oaxaca, la Cámara Nacional de la Industria Restaurantera y Alimentos Condimentados, el Consejo de Comerciantes del Centro Histórico, la Asociación de Empresarios del Estado de Oaxaca, la Industria de la Transformación, la Asociación Mexicana de la Industria de la Construcción, la Asociación Mexicana de Agencias de Viajes y la Alianza por el Transporte.

ejercicio efectivo a través de los cuerpos policiales, sino por el uso de grupos de sicarios y la confrontación del tejido social.²¹

La confrontación del tejido social se ha dibujado entre los sectores que conforman las bases del poder hegemónico y las bases del movimiento popular. Esta confrontación es mayor, porque se vive en aquellos nodos familiares e incluso de pertenencia comunal. Relaciones familiares cuya tensión se agudiza entre posiciones afines al magisterio y aquellas lealtades al sistema clientelar. Comunidades y municipios divididos por el trasfondo que implica asumirse de algún partido político. Colonias y barrios confrontados en razón de familias beneficiadas o excluidas del sistema corporativo-clientelar. Pero también se logra canalizar el descontento social de aquellos afectados por el movimiento social, a través del odio.

Para Dussel, es el Estado de excepción (*La Jornada*, octubre de 2006), con sus legalidades e ilegalidades, que acumula conflictos sin una válvula de escape ni positiva ni resolutive,²² y que auspicia la violencia de Estado con la represión a este cúmulo de conflictos irresueltos ante los que la base de organización comunitaria siempre es nucleamiento de sobrevivencia y resistencia.

²¹ De manera singular, en 2006 se accionaron estos mecanismos desde el desalojo violento por parte de policías municipales, y las detenciones y encarcelamiento de activistas y población civil con procedimientos irregulares. Se emplearon grupos de choque en la ciudad, sobre todo de porros, cuyo espacio de acción se ha privilegiado en la Universidad Autónoma Benito Juárez, y se contrataron grupos de sicarios para improvisar balaceras en los domicilios de activistas, las radiodifusoras y en las barricadas y grupos de in-filtrados entre el movimiento popular.

²² Hacia 2006, la tensión entre la población fue alentada por la acción de grupos de choque que atentaron en contra de la población, actos atribuidos al movimiento popular, cuya criminalización desde los medios de comunicación tenía efectos inmediatos. Por otro lado, la libre acción de grupos radicales, que a través de páginas *web* y la llamada Radio Ciudadana, inaugurada en contraposición a las radios del movimiento, denunciaban a dirigentes sociales, colonos, maestros, y difundían sus nombres y domicilios para llamar a su detención. A finales de octubre de 2006, las bases priistas anunciaron públicamente la ofensiva en contra de la APPO, lo que provocó nuevos enfrentamientos entre la población y los grupos de sicarios con el movimiento en las barricadas: en una de ellas, la de Santa María Coyotepec, se resguardaba la Casa de Gobierno, y en la de Santa Lucía del Camino, fue asesinado el periodista Bradley Ronald, hecho que permitió definir los términos de intervención de la PFP.

La herencia global de Pedro Páramo

El límite de este régimen autoritario se encuentra justo ahí, donde la acumulación de contradicciones encuentra un cauce violento que rebasa el respeto a las garantías individuales y, más aún, hace caso omiso de una reforma del Estado como medida estratégica en un tejido social fragmentado. Ahí la crisis del gobernadurismo autoritario resulta tan cuestionada como los fundamentos de la democracia moderna: las libertades de conciencia, pensamiento, expresión, cátedra e imprenta constituyen los fundamentos democráticos de la ciudadanía y son el vínculo de la asociación entre la filosofía y la praxis; por ello mismo, muestra las contradicciones de la democracia moderna (Flores, 2006:19).

En palabras de Cassigoli: “El mundo hacia el cual se caminó en el presente, más que por la política y la economía, se define por los modelos de modernidad, que reflejan justamente una cultura política” (Cassigoli, 2003:5). En Oaxaca, detrás de los personajes caciquiles, cúpulas empresariales, clase política e incluso grupos de choque, permanece un modelo bastante añejo, cuyo parentesco no puede negar la oligarquía. Junto con ella, el desarrollo del capitalismo en cada región boscosa, con manantiales o litorales, yacimientos minerales, manglares o fuertes corrientes de viento, confronta y destruye las solidaridades sociales.

La paradoja es que el desarrollo del capitalismo, y la fusión que encuentra en las formas del gobernadurismo autoritario, han condicionado el nacimiento de formas originarias de colaboración, intercambio, trueque y organización social. Ahí hay una vuelta a lo comunitario, cuyas redes, más allá de una coyuntura, se despliegan por la búsqueda de soluciones que escapen al mercado y, más allá del fetichismo de la democracia procedimental, se plantean las nuevas bases de una democracia de ciudadanías con nombres y apellidos. Este horizonte de posibilidades no ha venido en paquete, sino como resultado de las disputas hegemónicas entre represión, democracia y neoliberalismo (Modonesi, 2006).

Ahí donde la represión y la violencia es lo primero que sostiene a un sistema, el miedo y la represión es lo primero que se desactiva y, entonces, se abre un cambio epocal, ligado a un cambio civilizatorio con elementos distintos (*ibid.*), sin dejar de ser un curso, más que estructurado, espontáneo.

EL ESTALLIDO DE UN VOLCÁN

Mires afirma que las revoluciones son como el estallido de un volcán, del que nunca se sabe bien a bien dónde pararán sus restos (Mires, 1998). La revuelta de 2006 no resume todas las contradicciones ni direcciones que toman curso en la búsqueda de ciudadanías culturales, pues tampoco es un programa político con plataformas estructuradas. Más que nada, fue la espontaneidad y la ligera intuición colectiva la que tomó sus propios canales, por cierto nada homogéneos. Estas prácticas no inician en el momento de la movilización popular de los últimos dos años en Oaxaca, ni surgen con esa claridad frente al Estado. Más bien es en este movimiento donde quedan radiografiadas las formas potenciales de la organización política. Son prácticas culturales que, en el acontecer de la cotidianidad, se articulan con diferentes tradiciones, expectativas personales, colectivas, imaginarios y representaciones sociales elaboradas sin más finalidad que ser usadas para vivir. Sin embargo, en un momento son la materia prima con que los sujetos politizan su cotidianidad y otorgan sentido de vida a la organización popular.

Aquel crisol de experiencias e imaginario que se funde en la ciudad como un territorio, si bien no es el rural, no es el de la parcela, ni siquiera el de la habitación propia, no deja de ser un territorio en el cual los espacios públicos, los barrios, las calles, la imagen y el paisaje mismo han sido tatuados por sus habitantes, aquellos que llegaron en los primeros, los segundos flujos migratorios, aquellos que mantienen una vivienda de ciudad-comunidad, y aquellos que ya han nacido en la urbe.

La apertura de lo comunitario como modo de vida en los confines ciudadanos se ha mantenido en la intimidad de la casa y de las relaciones familiares, pero en los meses del movimiento ocupa su lugar público. Se posiciona con su propio lenguaje en las estaciones de radio, con sus propios bailes en la fiesta mayor, desde su fe y sus creencias.

La experiencia espacial compartida entre activistas, maestros, indígenas o estudiantes encuentra punto de reunión en el habitar, pues el lugar donde encuentra la casa no es uno solo, sino que hay una casa en la comunidad y otra en la ciudad, lo que permite un diálogo intenso de la ciudad y la comunidad en los barrios populares, pues en ellos es donde se recrea el modo de habitar y construir los lazos familiares en ese tránsito.

Las barricadas

El poder que se acumuló en las barricadas del movimiento popular fomentó lazos fuertes que se construyen en lo familiar y en una política familiar de solidaridades. Las barricadas fueron una especie de cercos para la autodefensa, instalados en la ciudad de Oaxaca después del día 22 de agosto. El propósito inmediato era levantar estas trincheras en el centro y zonas suburbanas para impedir el desplazamiento de grupos paramilitares. Durante tres meses, todas las noches, entre las 10 de la noche y las seis de la mañana, se instalaban las barricadas junto con una guardia de colonos en rededor de las fogatas.

Los lazos profundos del vínculo comunitario, permanentes en lo familiar, encontraban canal de explosión en la organización barrial. Las redes comunitarias no se disuelven en la estructura urbana, ni por la condición laboral; por el contrario, son la fuente de la identidad colectiva que hacen los sujetos urbanos del barrio. Alfonso Torres afirma:

El barrio popular se ha convertido para sus habitantes en mediación entre la vida privada de la casa y la vida pública de la ciudad, diluyendo sus límites; al poseer una escala peatonal, de encuentros, relaciones y comunicaciones cara a cara, la vida doméstica se prolonga a la cuadra, al vecindario, a través de la parabólica, en la radio de la tienda, en el supermercado, en las discusiones de la Asamblea comunal, en las negociaciones y confrontaciones con los funcionarios y en las jornadas de protestas (Torres, 2000:11).

Esta pertenencia dejaba huella simbólica en el uso e imagen de los espacios públicos, mientras los grupos empresariales y la cúpula gubernamental definían la remodelación del zócalo a costa de los ahuehuetes, ampliaban la carretera panorámica del Fortín a costa de la leyenda juarista o continuaban con la exclusividad de la fiesta de la Guelaguetza. La población urbana lo interpreta como una afrenta a través de la expropiación de herencias y conocimientos culturales impresos en la estructura vial y la infraestructura social de la ciudad.

La barricada se vuelve el punto de intersección de lo barrial, un punto de mediación entre la vida privada, la casa y la vida pública de la ciudad. A través del despliegue humano y de materiales para la defensa, la calle y la colonia se transforman

en un *nuestro*; lo público, incluyendo el alumbrado, las construcciones y las piedras son “nuestras”.²³ En ese espacio de mediación social, cada sujeto asume una tarea y participación que le otorgan identidad y sentido de pertenencia. Así, la reivindicación de las colonias alrededor de la barricada, tal como los barrios de la comunidad, se personalizan con un nombre que hace vigente un acto; de ahí *la Heroica Barricada de cinco señores* y la de *Viguera y Alicante*, que se vuelven *lugares* de la ciudad. Las barricadas más famosas por su capacidad organizativa y cantidad de participantes fueron las de Brenamiel, Calicanto y la colonia Alemán.

La barricada fue un compartir nocturno-matutino de personas que antes apenas se reconocían en una ciudad donde la individualidad y el desarraigo territorial miraban hacia atrás, el precedente de su origen familiar. Representó una solidaridad en medio de la soledad citadina, acompañamiento convocado alrededor del fogón, tal como la comensalidad de la familia en la comunidad, ahí donde se reúnen en un sorbo de café las voluntades, angustias y preocupaciones.

En ese acto se inauguró un deber colectivo al montar diariamente las barricadas entre las 10 de la noche y las seis de la mañana. La población se organizó contra la delincuencia, salieron a la calle y, una vez que retiraron a la policía estatal, comenzó el diálogo entre vecinos para montar vigilancia contra los asaltantes, una especie de policía popular.²⁴ Una tradición venida de la comunidad, donde los *topiles* representan el primer servicio que los sujetos cumplen en el escalafón de cargos.

Se instaura un nuevo orden en la ciudad, donde el gobierno, su legislación y autoridad carecían de relevancia en el funcionamiento de la vida cotidiana, según lo afirmaban sus congre-

²³ Cuando la Policía Federal Preventiva intentó entrar a Ciudad Universitaria para retirar Radio Universidad, la población logró replegar a la policía. Este enfrentamiento fue reconocido como *la batalla del 2 de noviembre*. Dentro de los registros que hacían los medios de comunicación, entrevistaban a las mujeres, sobre todo ancianas. Una de ellas afirmaba que el pueblo no tenía con qué defenderse, más que con sus armas: la dignidad y “esto”, decía tomando entre sus manos una piedra. Un reportero le preguntó que de dónde habían salido tantas piedras, y ella contestó: “De nuestras calles”, señalando un banqueta despostillada.

²⁴ Se emplearon diversos mecanismos en los campamentos, por ejemplo, cohetes o silbato como señal de alarma. En las comunidades indígenas de Oaxaca es un principio de ciudadanía mantener orden y seguridad, también es mandato de la asamblea en beneficio del pueblo y de la comunidad.

gados: “Aquí nadie extraña a la policía, los comercios se siguen abriendo, la gente va a trabajar, la única diferencia es que en las noches nos juntamos en nuestras respectivas barricadas” (profesor de la UPN, agosto de 2006).

Simbólicamente, también fue un cierre de filas o alianzas entre diferentes sectores populares que toman la ciudad. Se paraliza la vida nocturna de los particulares y se instaura un toque de queda para la defensa. En otro sentido, también implicó un cerco alrededor del poder de Estado: cercar el derecho de Estado de excepción. Justo en las barricadas se dio la confrontación más violenta iniciada por sicarios y asesinos a sueldo.

La mediación comunicativa

La lucha por los espacios radiofónicos y televisivos ha tomado fuerza durante la última década en Oaxaca respecto a la denominada “comunicación comunitaria”. La historia de este proceso, en primera instancia, buscó las mediaciones para la organización política, cuyos fines eran denunciar la represión y asesinato en diferentes regiones indígenas; y, en un segundo momento, como necesidad de ejercer derechos y libertades políticas a través de los medios audiovisuales y artísticos.²⁵

Un tope de este *boom* comunicativo en Oaxaca se inició con los repetidos desalojos de radios comunitarias en todo el estado.²⁶ Por ello, otro modo de cercar el derecho de Estado implicó el derecho sobre los medios de comunicación, especialmente la toma de estaciones de radio y el canal 9 de transmisión local. En este proceso, las experiencias latinoamericanas se hicieron presentes en la autogestión de los medios. Radio Universidad, Radio Cacerola y el Canal 9 fueron intentos por socializar los medios y hacer de la comunicación mediática un objeto social de lo popular (Barbero, 2001).

La llamada “marcha de las cacerolas”, fue convocada por las mujeres, que originalmente apoyaban en los comités de

²⁵ Por cierto, han sido fructíferos los reconocimientos internacionales a los productores de radio, video y artes plásticas

²⁶ Actualmente, Oaxaca es sede de gran parte de las experiencias de comunicación comunitaria en el país y en su contraparte. También es el estado con mayores ejercicios de desmantelamiento y equipos de comunicación confiscados. Después de los permisos que se otorgan a tres radios comunitarias en México, entre ellas Radio Mazatlán de Villa de Flores, y otra en la región Huave, durante el conflicto, fueron agredidas e incendiadas por grupos priistas.

limpieza, comida y seguridad, porque eran las que percibían la contrariedad de la realidad que se vivía en las calles y la realidad mediática difundida por el gobierno. En esta marcha demandaron un espacio de opinión en los medios oficiales, mismo que fue denegado, por lo que tomaron el canal 9, en el que comenzaron a transmitir. Las razones, formas y lenguas de expresión, rompían con el esquema oficial de la televisión local. En el noticiario televisivo de la noche dejó de escucharse la voz oficialista de la cúpula en el gobierno y, en su lugar, comenzó a informar una ardilla que hablaba sobre los megaproyectos en Oaxaca, o sobre la opinión internacional para destituir al gobernador del estado.

En las radiodifusoras privadas que se tomaron, se logró escuchar un sinfín de expresiones políticas, culturales, ideológicas. A decir de los habitantes, entre el 20 y 21 de agosto era peculiar encender los radios y, al mover la perilla para sintonizar cualquier cuadrante de AM y FM, la población llamaba desde las estaciones de radio para proponer, debatir con otro interlocutor-locutor. Después sirvieron como enlace entre una barricada y otra.²⁷

Otros medios fueron los grafitis, los mensajes con piedras en los cerros, carteles y mantas en los cruceros. De manera especial, la producción videográfica y de los artistas plásticos encontró modo de recorrer el mundo.

Para Barbero (2001), el valor de lo popular reside en la representatividad sociocultural que tienen las clases subalternas para materializar y expresar su modo de vivir. Los vendedores ambulantes, amas de casa y uno que otro transportista, llegaban a sintonizar las estaciones radiofónicas con los *hits* musicales convertidos en mensajes de lucha; la invención discográfica de corridos y consignas a ritmo de cumbia; después, los discos con los 20 éxitos de la barricada se vendían por 15 pesos.

²⁷ En contraposición, la cúpula caciquil contestó con la creación de espacios radiofónicos como Radio Ciudadana, cuya finalidad era polarizar y fragmentar el tejido social a partir de la denuncia y el enquistamiento del odio entre la población. En este momento no fue el miedo el principal componente de la violencia de Estado (Modonesi, 2006). Aun cuando la represión a través de asesinatos y secuestros selectivos se había activado, el movimiento logró romper ese cerco: fue la primera osadía cometida en contra del poder hegemónico. Sin embargo, el odio en el núcleo del tejido social fue el caldo de cultivo para la represión federal y la aceptación de la violencia de Estado sobre el movimiento popular.

A este movimiento llega Juárez con boina del Che Guevara y paliacate rojo, impreso en volantes, grafitis y playeras. Por otro lado, estaba la necesidad de conjurar los males sociales de la población e hizo catarsis colectiva en una consigna, donde se invocó al destino-justicia o lucha social para que a “Ulises Ruiz se lo chingue la diabetes, sí, señor” (consigna de la APPO, 2006).

La cultura y el mito

La política comunitaria reivindica la fiesta popular; los jóvenes tienen necesidad de voltear al pueblo de los padres para entender cómo se plasma ahí el sentido de la Guelaguetza (Martínez, 2004:340-345); una división del trabajo que en la fiesta o gozona involucra a niños, mujeres y ancianos como centros de unidad. En el movimiento popular se niega la Guelaguetza como reproducción comercial del folclor para turistas y funcionarios públicos, para dar cabida a bailes de conquista, representaciones teatrales y otros bailes populares que ponen en escena las críticas más subversivas de la realidad:

Los levantamientos armados, relativamente poco numerosos si consideramos la dureza de las condiciones de vida, no agotan los caminos de la inconformidad. Frente a ellos se despliegan una serie de fenómenos menos evidentes, pero no menos profundos, que van del nagualismo —la principal forma organizativa de resistencia india durante siglos— al teatro religioso y profano, la literatura popular y hasta la música y el baile (Albertani, 1988:9).

Las referencias míticas al imaginario social son referente de la organización social que emerge entre las limitaciones de las libertades políticas. Ahí la religiosidad encuentra modo de expresión popular y se vuelve esencial para los grupos subalternos (Portelli, 1977:39). En ese espacio, la concepción de mundo contenida en un acto de fe no es sino el detonante de una acción ético-política. La devoción a los santos se renueva en los ciclos agrícolas mesoamericanos y en los tiempos políticos:

Santo Niño APPO, ataviado con casco, escudo, paliacate amarrado a la cara, resortera en mano y una bazuca en la espalda. Desde este humilde hogar, te pido a ti, Niño APPO, que no permitas que esta lucha sea en vano, que la muerte de nuestros compañeros no quede impune, que nuestros compañeros presos sean

liberados y que los perseguidos y exiliados tengan la libertad de regresar a sus hogares” (*La Jornada*, 5 de febrero de 2007).

La feminización del movimiento social

En los últimos 20 años en Oaxaca, las mujeres indígenas, en especial, se han organizado como fuerza social que se ha dado a la tarea de reivindicar los derechos particulares en dos espacios: como autoderminación frente al Estado y en la reformulación de los sistemas normativos dentro de las comunidades y organizaciones. Estos procesos difícilmente se pueden cuantificar desde la perspectiva liberal, en la que las mujeres permanentemente ocupan mayores espacios públicos en proporción a los varones; por el contrario, la experiencia desde los propios contextos culturales señala otras formas de resistencia y transformación de aquellos elementos de la tradición que se consideran excluyentes y no forzosamente se disputan en los espacios públicos de representación (Hernández, 2003).

En el movimiento popular fueron protagonistas de la toma de los medios, cumplieron como dirección moral en las barricadas y, en ciertos momentos, favorecieron la mediación entre sectores y organizaciones sociales del movimiento. Esta ocupación gradual es la denominada “feminización de la política”.

La indignación de las mujeres por la represión las hace un sector potencialmente activo y sumamente sensible en el proceso de politización. La defensa de los hijos y los esposos es una asignación tradicional de las mujeres en lo colectivo, pero de manera peculiar en Oaxaca, pues implica ser las tejedoras de lazos de solidaridad y alianza entre las familias. Aun en los espacios privados que sostienen el orden y funcionamiento de la vida comunal desde lo familiar, asignan tareas y asumen responsabilidades. De algún modo, la política que se efectúa en lo familiar encuentra sus espacios de incubación en las organizaciones sociales y se vuelve referente de politización, justo porque encuentra identidad en aquellos lazos familiares que comparten el vínculo ciudad-comunidad

La Coordinadora de Mujeres Oaxaqueñas (Como), dentro del movimiento, trató de contener la fractura entre la dirección sindical del magisterio y las organizaciones sociales, pero una vez que esta fractura se dio, mantuvo la unidad en las bases a través de la barricada y los medios de comunicación: “Cuando los dirigentes del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Edu-

cación (SNTE) se estaban vendiendo, nuestro papel era hacerlos dialogar, que no se pelearan, como cuando una está lidiando con los hijos y el marido” (Como, octubre de 2006). Para Aída Hernández esto es un proceso crítico entre las mujeres, quienes encuentran por excelencia su poder de participación en la capacidad de lidiar que se adquiere vía la educación de los hijos, la familia y la comunidad (Hernández, 2003).

Ahí la reinención de un poder, que tradicionalmente ha sido relegado a lo familiar, en estos espacios se vuelve materia prima acumulada para elevar la capacidad de poder y mandato familiar a la decisión y representación pública de las organizaciones. Aunque representativamente el movimiento de la APPO no logró asimilar la paridad de representación por regiones respecto a los hombres, no se puede negar que el ejercicio de derechos de participación política de las mujeres en Oaxaca avanza en una trayectoria de contrapoder sobre su experiencia familiar y comunal de poder tradicional.

Las demandas políticas de ciudadanía

La constitución de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca se propuso representar a diversos sectores y promover su participación en un nuevo marco referencial de derechos de ciudadanías. La salida del gobernador, si bien era la consigna política, de ninguna manera era el fin último, sino el simbolismo de la caducidad de las estructuras verticales y las prácticas clientelares detrás de esa figura y, en contraparte, el poder comunal y la organización comunitaria.

Durante los meses del movimiento, los derechos políticos se ejercieron vía acciones directas, pero, en otros casos, apenas se alcanzaron a esbozar. La toma del canal de televisión local, junto con las radiodifusoras, evidenciaron la falta de derechos de opinión a través de medios radioeléctricos y prensa escrita; pero en los asuntos de derechos de soberanía, revocación de mandato y sus respectivas reformas al Estado, el movimiento sólo alcanzó a convocar espacios de debate.

En agosto se convocó al Foro Nacional “Construyendo la Democracia y la Gobernabilidad en Oaxaca”. La necesidad profunda buscaba la desaparición de los poderes para la instauración de un Congreso Constituyente con su junta de gobierno popular y, como ejes transversales del gobierno, la noción de

mandato y autoridad, cuya tarea inmediata sería traducirlo en una reforma integral de Estado que involucrara una reforma política, agraria, municipal, administrativa y con un programa económico.

En términos de participación ciudadana, se consideró la revocación del mandato y las figuras de referéndum y de plebiscito como prácticas cotidianas de decisión y opinión. Además, se consideró legalizar las prácticas de rendición de cuentas y transparencia como vértices del manejo y distribución de fondos de beneficio social. Por otra parte, se propusieron reformas en el plano electoral que, además del voto libre y secreto, consideraran la consulta y la iniciativa popular en la legislación; reconocieran la participación e intervención de los indígenas y las mujeres en instancias estatales y nacionales; la desaparición de diputaciones plurinominales y la ciudadanización de los procesos y las instituciones electorales.

En el plano de la organización federal, se propusieron reformas a la Ley Orgánica Municipal y el reconocimiento de ayuntamientos populares, así como de los Estatutos Comunales y Municipales y la desaparición de las Delegaciones de Gobierno regionales. Garantizar y renovar los derechos sociales de salud, seguridad laboral, transporte y educación con valores éticos comunitarios. Ampliar las matrículas escolares, promover las radios comunitarias, solucionar la conflictividad agraria en el estado, respeto a las direcciones de sindicatos y universidades, y ciudadanizar las instituciones de derechos humanos. Los derechos humanos debían figurar como un principio básico para la convivencia social: ante todo, pugnar por el respeto a la vida frente a los asesinatos como política de gobierno en el estado.

Como proyecto económico, se planteó la vinculación entre productores y consumidores a través de cooperativas y asociaciones de trabajadores tendientes al desarrollo regional sustentable en oposición a los megaproyectos; el reconocimiento y valoración jurídica, económica y fiscal del tequio, la reducción de sueldos de los funcionarios públicos e incentivar órganos ciudadanos de fiscalización y contraloría.

CONCLUSIONES

Lo comunitario en Oaxaca es un modo de organización social, utópico y simbólico que se capitaliza en un poder contrahege-

mónico. Es contrahegemónico justo porque disputa territorialidades, espacios, medios y simbolismos junto con las formas de gobierno y autoridad.

Algunos elementos constitutivos de este poder contrahegemónico se arraigan en la movilidad social que recrea un diálogo permanente entre los espacios urbanos y las comunidades. Pero, de algún modo, en esta coyuntura especial toma forma de protesta y se afirma en una variedad de acciones y simbolismos dentro de la urbe. Muy probablemente falta el análisis inverso, acerca del curso que se está dibujando desde el ámbito comunitario en las regiones y municipios de Oaxaca después del conflicto de 2006. Sin embargo, hay evidencias de ciudadanías culturales en gestación en un nuevo marco estatal y organizativo.

A través de este recorrido, que empieza 30 años atrás con la destitución de otro gobernador, el poblamiento periurbano de la ciudad, el asentamiento de organizaciones sociales, familias y sujetos con arraigo comunal en la ciudad, se identifican la cualidad y sentido de las demandas sociales en el movimiento de la APPO. Tales demandas vislumbran tendencias que los poderes contrahegemónicos van marcando, a veces como una necesidad explícita de transformación social, y otras, por su naturaleza cultural, e irrumpen en la cotidianidad hegemónica y, muy probablemente, con el tiempo volverán a aparecer con mayor arraigo.

Si el tránsito de la vida rural a la urbana ha ido diluyendo las fronteras de imposición a través de resistencias, negociación e invenciones en las prácticas de vida, tal como las costumbres rurales se actualizan en el solar de las casas o en las identidades barriales, por qué no habría de ocurrir lo mismo en el plano de la organización social, donde lo comunitario se vuelve acontecer cotidiano de una transformación cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTANI, C. (1988), *Las aventuras de lo imaginario. Notas en torno al mito y utopía en la historia de México*, México (mimeo.).
- BARBERO, M. J. (2001), *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, 6a. ed., México, G. Gilli.

- CARLSEN, L. (2001), "Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición", *Revista Chiapas*, 7.
- CASSIGOLI, R. (2003), "Ciudadanía cultural para la democracia", *Estudios Latinoamericanos*, México, Centro de Estudios de las Américas/Facultad de Ciencia Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- COORDINADORA DE MUJERES OAXAQUEÑAS (Como) (2006), Mensaje de texto a celular, octubre, Oaxaca de Juárez.
- DUSSEL, E. (2006), "Estado de derecho de excepción, de rebelión", *La Jornada*, 6 de noviembre.
- FLORES, J. (2006), *Sociedad, ciudadanía y derechos*, México, Departamento de Política y Cultura-Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (mimeo.).
- HERNÁNDEZ, A. (2003), "Re-pensar el multiculturalismo desde el género", *La Ventana, revista de estudios de género*, 18, Universidad de Guadalajara, pp. 7-39.
- HERNÁNDEZ, J. (2001), *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*, México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Miguel Ángel Porrúa.
- HERNÁNDEZ, S. (2005), "Autonomía indígena como proyecto político para la región Mixe, Oaxaca", tesis de licenciatura, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- La Jornada* (5 de febrero de 2007), México.
- MARTÍNEZ, J. (2004), "Comunalidad y desarrollo", en *Diálogos en la acción segunda etapa*, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, pp. 335-354.
- MARTÍNEZ, V. (1990), *Movimiento popular y política en Oaxaca: 1968-1986*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____ (2007), *Autoritarismo, movimiento popular y crisis política: Oaxaca 2006*, Oaxaca de Juárez, México, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/CAMPO/Educa.
- MIRES, F. (1998), *La revolución permanente en América Latina*, México, Siglo XXI.
- MODONESI, M. (2006), *Crisis hegemónica y movimientos antagonistas en América Latina. Una lectura gramsciana del cambio de época*, conferencia, México, Desarrollo Rural-Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 19 de mayo.

- MONTES, O. (2006), *Orígenes sociales, condiciones de vida y de trabajo de los maestros en zonas indígenas*, Oaxaca de Juárez, México (mimeo.).
- OSLENDER, U. (2002), "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de la resistencia", *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, VI (115) Universidad de Barcelona, 1 de junio, en <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>>.
- PEÑA DE LA, G. (1998), "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", seminario de homenaje a Claude Bataillon: Nouvelles territorialités en Amérique Latine et au Mexique: comment penser aujourd'hui l'ancrage de l'Etat-Nation, París, Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, 27-29 de mayo.
- PORTELLI, H. (1977), *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Laila Política, pp. 1-40.
- ROSEBERRY, W. (2002), "Hegemonía y lenguaje contencioso", en G. M. Joseph y D. Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era.
- SADER, E. (2003), *Hegemonía y contrahegemonía para otro mundo posible*, intervención en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, Brasil.
- SIRONEAU, J. P. (1986), "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico", *Casa del Tiempo*, 62, 64, 65, de abril, mayo y junio, México, pp. 31-42.
- SOUZA DE, B. (2003), "Entrevista realizada por el equipo periodístico Unimedios de la Universidad Nacional de Colombia", *UN Periódico*, marzo.
- TORRES, A. (2000), *Identidades barriales*, Venezuela, Universidad Pedagógica Nacional, Red Académica.



CIUDADANÍA Y DERECHOS SEXUALES
Y REPRODUCTIVOS DE MUJERES MAZAHUAS
QUE SE QUEDAN EN CONTEXTOS DE MIGRACIÓN

*Graciela Vélez Bautista**
*Ivonne Vizcarra Bordi***

RESUMEN

Este estudio muestra el vínculo entre migración, ciudadanía y derechos reproductivos. La investigación se centró en un estudio empírico en una población mazahua del Estado de México que registra un alto grado de migración masculina. El objetivo fue indagar cómo la ciudadanía femenina indígena se construye o no en el ejercicio de los derechos a la salud sexual y reproductiva de las “mujeres que se quedan”. Para ello se hizo una selección de mujeres mazahuas no representativa, pero que permitió realizar entrevistas a profundidad, así como entrevistas semiestructuradas al personal que presta sus servicios en los centros de salud comunitarios y ejecuta las políticas de salud reproductiva y planificación familiar.

INTRODUCCIÓN

Este documento es el planteamiento inicial de un estudio más profundo en el que se intenta mostrar la importancia del vínculo entre migración y ciudadanía, específicamente de las mujeres que “se quedan”, denominadas “viudas blancas”. Atiende a que, por las características de la identidad femenina tradicional, a muchas mujeres, en especial a las indígenas, se les ha caracterizado por su dependencia de sus parejas masculinas u hom-

* Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: <verbag4@yahoo.com.mx>.

** Profesora-investigadora de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: <ivbordi@yahoo.com.mx>.

bres cercanos a ellas, como el padre, el hermano el tío u otros. Esta dependencia, sin duda, tiene consecuencias poco satisfactorias en sus vidas, puesto que les impide tomar decisiones propias, es decir, tener autonomía para regir su existencia. Sobre todo, les obstaculiza el conocimiento de sus derechos ciudadanos y, por lo tanto, su ejercicio.

Tanto el conocimiento como el ejercicio de los derechos civiles, sociales, políticos, económicos y culturales, así como sexuales y reproductivos de las mujeres, construyen la ciudadanía. Si bien la ciudadanía está ligada al Estado liberal, democrático y representativo (cualquiera que sean sus nominaciones), en lo que respecta a los derechos de los pueblos indígenas y las mujeres, el aporte de los movimientos sociales reivindicativos y de los gobiernos socialistas de las últimas décadas ha permitido incorporar dos tipos de contenidos normativos: el de autonomía por parte de las poblaciones (indígenas y de mujeres), y el de responsabilidad social hacia los sectores vulnerables por parte de los estados. Particularmente en lo que se refiere a los derechos sexuales y reproductivos, y contrariamente al esfuerzo de la lucha de las mujeres por cuidar y tomar decisiones sobre su propio cuerpo,¹ el Estado ha intervenido de manera direccional y reduccionista al promover estos derechos a través de sus políticas de planificación familiar, cuidado materno-infantil y, recientemente, la prevención y tratamiento de enfermedades de transmisión sexual y degenerativa, como los cánceres mamario y cervicouterino.

El debate académico sobre la construcción de la ciudadanía de las mujeres indígenas es reciente y existen pocos trabajos en México. La mayoría se centra en el derecho a vivir sin violencia y sin discriminaciones (Sierra, 2004; Hernández y Sierra, 2005; González, 2009). Si bien nuestro trabajo es contribuir a este debate, el interés específico es dar seguimiento a las prácticas institucionales que limitan el pleno ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres indígenas que viven la situación de la migración internacional masculina.

¹ Lo que se conoce como “construcción de la ciudadanía de las mujeres” incluye el ejercicio de estos derechos a los que, además de la toma de decisiones autónomas de reproducción, se agrega el cómo vivir la sexualidad sin riesgos para su salud (Lamas, 2001; Szasz y Salas, 2008).

Dos prácticas llaman nuestra atención: la promoción de los métodos anticonceptivos y el examen del papanicolaou.² Ambas se encuentran en el esquema de salud del Programa Oportunidades (PO),³ y forman las acciones centrales de difusión de los derechos sexuales y reproductivos. Para darle seguimiento a estas acciones, nuestro estudio empírico se realizó en la comunidad San Francisco Tepeolulco del municipio de Temascalcingo, Estado de México, cuya población es predominantemente mazahua y registra un alto índice de migración masculina hacia Estados Unidos de América (EUA) y, en menor medida, a Canadá (bajo contrato temporal).⁴

La migración masculina de esta comunidad varía según cada uno de los ocho barrios. Hay algunos donde todos los hombres emigran a EUA y otros donde la preferencia se inscribe en alternar con Canadá, como ocurre en la comunidad de La Mesa. Pese a estas diferenciaciones, se puede decir que de cada 100 familias, 25 tienen un pariente masculino que trabaja de jardinero, lavaplatos o en la agricultura en EUA o Canadá.

² Esta prueba consiste en extraer una muestra de células, normalmente del cuello uterino, y examinarla en el laboratorio para determinar la presencia y extensión de células anormales. El procedimiento también se llama "citología exfoliativa" o prueba de células para el cáncer. Aunque esta prueba se conoce sobre todo como herramienta en el diagnóstico de cáncer cervical y condiciones precancerosas del cérvix y del útero, también se puede usar para identificar infecciones debidas a herpes y clamidia, así como para evaluar el desequilibrio entre estrógenos y progesterona.

³ En el marco del establecimiento de políticas para combatir la pobreza en el ámbito mundial, México puso en marcha un programa, en 1997, que atiende tres rubros estratégicos para el rompimiento del círculo de la pobreza: educación, salud y alimentación. Con el nombre de Progresá y con un método de focalización, se transfieren recursos monetarios directamente a las mujeres encargadas del hogar. En 2002, el programa tomó el nombre de Oportunidades y expandió su cobertura a cinco millones de hogares pobres; en 2008, el programa seguía vigente y se le incorporó el Seguro Popular para atender la salud a toda la población pobre.

⁴ Los primeros emigrantes a Canadá aprendieron a manejar los recursos institucionales para inscribirse en el Programa de Jornales Agrícolas, y poco a poco fueron creando redes de migración. De hecho, desde 1974 se firmó un acuerdo entre el gobierno canadiense y el mexicano mediante el cual se permitiría a un determinado número de trabajadores del campo tener la posibilidad de viajar a Canadá por un tiempo fijo para trabajar como jornaleros. Según datos oficiales publicados en la página oficial de la embajada canadiense en México (octubre, 2005), alrededor de 10 500 trabajadores mexicanos viajan cada año a Canadá para trabajar durante periodos que oscilan entre las seis semanas y los diez meses.

Es preciso mencionar que, recientemente, han comenzado a emigrar las mujeres casadas en busca o compañía de sus esposos y, en muchas ocasiones, emigra la familia completa. Otra característica de esta comunidad es la participación de las mujeres en el po. El patrón de registro indica que hay 1 100 beneficiarias del programa; prácticamente toda la comunidad.

El método empleado es meramente cualitativo. Se realizaron 15 entrevistas a profundidad a mujeres de diferentes edades que contaban con el po o Seguro Popular (política de salud-social del gobierno de Calderón) y que su esposo fuera o haya sido emigrante. Se trata de una muestra selectiva, no representativa, a través de la cual se rescatan los reclamos de sujeción de las mazahuas al ser “beneficiarias” de los programas asistenciales.⁵ Reclamos que bien pueden ser parte de un proceso de construcción ciudadana matizada por la influencia zapatista de principio de este siglo.

Este artículo se divide en dos secciones. La primera discute la definición de ciudadanía de las mujeres indígenas en el marco de los derechos legales y sociales reclamados en el movimiento zapatista, con énfasis en el papel del Estado sobre los derechos y salud sexual y reproductiva a través del po. En la segunda, se da seguimiento a dos acciones institucionales del po que son consideradas como responsabilidad social del Estado para promover los derechos sexuales y reproductivos: el uso de los métodos anticonceptivos y el examen del papanicolaou. Este seguimiento va acompañado del análisis de los datos cualitativos de las mujeres entrevistadas, de tal manera que se da prioridad a hacer visibles las reflexiones en torno a la construcción de su ciudadanía.

CIUDADANÍA DE LAS MUJERES

A partir de la década de 1980, el tema de la ciudadanía ha llegado a ocupar un lugar muy especial en los debates políticos y teóricos, puesto que permite replantear la posición de los individuos como miembros de un grupo social, incluidos sus derechos humanos.

⁵ Los reclamos fueron obtenidos a partir de la observación-participación y entrevistas realizadas en nuestro trabajo de investigación en el mes de febrero de 2006.

El caso específico de las mujeres como individuos y miembros de un grupo social, es decir, como ciudadanas, sigue siendo materia de análisis en América Latina y en distintas partes del mundo. Así lo muestran diferentes investigaciones, como las de Gutiérrez (2001), Amorós (2001) y Jelin (1996), que coinciden en afirmar que la ciudadanía plena de las mujeres es un proceso que requiere ser atendido tanto desde una perspectiva estructural como desde lo cultural y subjetivo.

La lucha de las mujeres por el derecho al sufragio sólo marca el inicio del camino hacia la plena ciudadanía (Fernández, 1999). En este sentido, los estudios de género dan cuenta de que los procesos identitarios siguen definiendo lo femenino como más acorde a las actividades privadas, familiares y domésticas, lo que incide en mantener a muchos sectores de mujeres alejados del mundo público, donde se construye la ciudadanía, entendida como “la expresión que sintetiza el conjunto de principios, valores, actitudes y modos de conducta a través de los cuales los individuos se reconocen adscritos a un conjunto geográfico-social y, como tales, son sujetos de derechos políticos y civiles” (Conde e Infante, 2002:112).

El concepto de ciudadanía se inscribió en el pensamiento político moderno como ideal universal, presuponiendo un estado de perfección social en el que los ideales de libertad e igualdad no sólo se reconocerían como principios de valor universal, sino como líneas directrices del papel social definido para cada sujeto, con base en el orden social.

Sin embargo, a fines del siglo xx, cuando los derechos de ciudadanía se ampliaron formalmente, algunos grupos sociales manifestaron su inconformidad por no ser tratados como iguales, sino como ciudadanos de segunda debido a su diferencia de clase, raza, etnia, religión y género, como es el caso de las mujeres que pueden encontrarse en cualquiera o en varias de las categorías mencionadas y que, por ello, son objeto de una doble discriminación y hasta exclusión.

Por otra parte, reflexionar sobre la ciudadanía de las mujeres significa replantear su posición en la sociedad y redimensionar sus libertades, puesto que su existencia pasa por diversos procesos de restricción. Para ellas, la elección autónoma ha significado luchas, protestas y subversión. Tomar decisiones con autonomía y ser dueñas de su cuerpo es aún, para muchas, una meta por alcanzar, principalmente porque el derecho negado a interrumpir un embarazo continúa siendo un ámbito de elec-

ción limitada. En este orden de representaciones de la autonomía de sí mismas, Hierro afirma: “Si la mujer no es dueña de su cuerpo, ¿de qué es dueña?” (Hierro, 2000:69).

Ciertamente, la heterogeneidad de la población en México no permite que la construcción de la ciudadanía de las mujeres tenga el mismo significado para todas las clases sociales, los pueblos indígenas, las generaciones, las religiones, las regiones, ni para las situaciones específicas de las mujeres según sus condiciones de vida (madre soltera, abandono, viudez o viudas blancas). Mientras unas pocas ya se apropiaron de sus cuerpos, muchas otras desconocen ese derecho fundamental.

*Derechos ciudadanos de
“las mujeres que se quedan” por migración
masculina*

Ante el fenómeno migratorio, se ha considerado al varón como sujeto de migración, y la mayoría de los estudios se han construido a su alrededor. Otros han empezado a dar importancia a la migración femenina (Poggio, 2000), pero muy pocos se ocupan de niños con abuelos(as) y las parejas que se quedan de los migrantes. Sin embargo, estas últimas deben enfrentar diversos problemas para los que están muy poco preparadas. Nuestros estudios recientes en el Estado de México documentan que estas mujeres tienen menores niveles de escolaridad que los varones, generalmente padecen violencia y viven en sistemas familiares patriarcales, signados por la autoridad de los varones adultos del grupo. En este sistema se decide el destino de las mujeres, que reproduce cargas de trabajo adicionales, violencia y desigualdad (Loza *et al.*, 2007; Arzate y Vizcarra, 2007).

Por lo tanto, cabe preguntar: ¿cuál es la situación de las mujeres que se quedan respecto a sus derechos ciudadanos?, ¿conocen estos derechos?, ¿los ejercen?, ¿cómo, dónde y cuándo? Estos aspectos, generalmente, suelen omitirse en las discusiones sobre migración y desarrollo. Resulta indispensable realizar estudios que permitan conocer las demandas y expectativas de las mujeres cuyas parejas decidieron emigrar y provocaron el fenómeno denominado “viudez blanca”. En tales casos, las mujeres, en su mayoría, se quedan en el lugar de origen, pero bajo la tutela del suegro, hermano, cuñado u otro hombre de confianza, quien muchas veces controla las remesas que llegan del extranjero y se encargan de vigilar la sexualidad de ellas.

Cuando ésta es su condición, son tratadas como menores de edad y explotadas por sus propios parientes, quienes sustituyen el poder de su pareja, y ellas deben asumir actitudes de obediencia y sumisión a riesgo de perder el suministro económico para su familia.

Poggio (2000:31) describe lo siguiente: “Cuando los maridos se fueron, ellas quedaron con toda la responsabilidad de mantenerse y de mantener a sus hijos. Muchas no pudieron hacerlo y tuvieron que recurrir a los familiares para hacer frente a estas nuevas responsabilidades”. Desde esta perspectiva, las mujeres que padecen la migración de sus parejas quedan prácticamente en estado de indefensión, no sólo por la desprotección legal, sino porque desconocen sus derechos, sin que existan políticas que apoyen su precariedad económica, social, emocional y moral. Es también cierto que se registran casos de mujeres que, al prescindir cotidianamente de su pareja, revaloran su vida: trabajan por su cuenta, adquieren autonomía y se constituyen en dirigentes del hogar; ellas conforman el menor número en este caso. La situación de las mujeres que se quedan resulta preocupante desde distintos ámbitos disciplinarios: sociológico, económico, psicológico y político, todos de igual importancia porque se entretajan en la cotidianidad. Sin embargo, por esta misma complejidad, cada uno merece un estudio particular.

Esta investigación se funda en un enfoque sociopolítico, directamente relacionado con la ciudadanía de las mujeres y los derechos y obligaciones que involucra, considerando como caso específico los derechos reproductivos de las que se quedan. Se parte de la premisa de que entre ciudadanía y derechos hay un vínculo inextricable, en tanto que la ciudadanía como tal contempla emplear y ejercer los derechos, así como cumplir con las obligaciones que una determinada sociedad establece para sus miembros. Entre los derechos ciudadanos de las mujeres se encuentran: los políticos, civiles, sociales, culturales y de salud. Entre estos últimos se ubican los derechos sexuales y reproductivos que, según Jelin (1996), se refieren a los derechos a regular su propia sexualidad y capacidad reproductiva, así como a exigir que los hombres asuman responsabilidad por las consecuencias del ejercicio de su propia sexualidad. Significado que coincide con el consensuado en la Plataforma de Acción de Beijing:

Los derechos humanos de las mujeres incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a la sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, y decidir libremente sobre esas cuestiones sin verse sujetas a la coerción, discriminación o violencia. Las relaciones igualitarias entre la mujer y el hombre respecto de las relaciones sexuales y la reproducción, incluido el respeto a la integridad de la persona, exigen el respeto y el consentimiento recíproco y la voluntad de asumir conjuntamente la responsabilidad de las consecuencias del comportamiento sexual (Unifem, 2004: párrafo 96).

Sin embargo, el desconocimiento casi generalizado de estos derechos hace que las mujeres no los ejerzan, es decir, no saben que tienen derecho a decidir sobre su propio cuerpo. A pesar de las transformaciones sociales, en algunos ámbitos prevalece la idea del cuerpo femenino como objeto sexual, y como un vientre reproductor que se puede manipular y someter desde el Estado, la religión y la familia. Jelin (1996) explica que para la masculinidad hegemónica existe una necesidad de control del cuerpo de la mujer que proviene de la simultaneidad de la propiedad privada y la transmisión hereditaria de la propiedad. Asimismo, la condición del cuerpo femenino se encuentra determinada por diversos elementos. En el caso mexicano, especialmente indígena, “las mujeres se encuentran controladas sexualmente por las fuerzas culturales que las destinan a la procreación a través de la supresión del impulso sexual femenino y de su capacidad orgásmica. Todo esto, en nombre de la monogamia y al servicio de una civilización centrada en el hombre” (Hierro, 2000:19).

Sin duda, las pruebas de lo anterior se presentan a través de cifras que indican que una de las causas principales de morbilidad femenina es el cáncer cérvicouterino, provocado por el virus del papiloma humano, o el creciente número de mujeres casadas infectadas por el VIH, o bien la muerte de mujeres por abortos clandestinos. Esta problemática afecta a mujeres de diferentes estratos sociales, pero sin duda uno de los principales es el que conforman las mujeres que se quedan generalmente en poblaciones apartadas y poco informadas, donde ellas forman parte de las propiedades masculinas, especialmente en lo que a su cuerpo se refiere.

*Derechos ciudadanos y procesos de ciudadanía
de las mujeres indígenas*

Un tema poco abordado, tanto por las ciencias sociales como por los estudios de género, son los cambios en los procesos de identidad femenina que produce la migración transnacional y el intervencionismo institucional en las comunidades indígenas en México. Ciertamente, a partir del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994, la visibilidad de las mujeres indígenas retomó nuevos rumbos en los estudios antropológicos y de género, fue un ejemplo de ello la organización y formulación de demandas específicas de las mujeres indígenas surgidas en el movimiento zapatista. Esta expresión feminista “encuentra un espacio entre las preocupaciones de los estudiosos sobre temas de la mujer y la política en general” (Barrera, 2002:320). Si bien la migración internacional no es un fenómeno novedoso en los estudios rurales, sí lo es para los estudios sobre las mujeres indígenas y las políticas públicas. Algunos trabajos han abordado las nuevas formas de organización política de comunidades indígenas en contextos de migración, y destaca el papel de las mujeres (Sánchez, 2003; Ruiz, 2003), pero poco se ha realizado respecto al cambio en las dinámicas domésticas y comunitarias de los pueblos indígenas, ante la falta de hombres y frente a los compromisos adquiridos con los programas gubernamentales de corte asistencial y compensatorios de la última década, que han coincidido con el aumento del flujo migratorio transnacional indígena y con el reclamo de los derechos de las mujeres centrados en justicia, equidad y respeto a sus necesidades y diferencias.

El reclamo femenino de los pueblos indígenas en México sugiere una lectura desde la *ciudadanización*, la cual trasciende los derechos civiles (derechos y obligaciones constitucionales) al estructurarse en un proceso de reconocimiento de *pertenencia a comunidades iguales* ante el Estado (Barquet, 2002). Al mismo tiempo, en la *ciudadanización* se reconocen las diversas formas de pertenecer a una comunidad. Es decir, la ciudadanía social pretende ser la categoría que adquieren los sujetos para relacionarse con el Estado a través de políticas públicas, y reclamar activa y conscientemente *el derecho a los derechos* (Jelin 1997, en Barquet, 2002), construidos con base en las demandas específicas de cada comunidad (clase, etnia y raza) y dentro de ellas, para garantizar que las diferencias de sus miembros en

cuanto a género y edad, no se traduzcan en desigualdades sociales, sino en reclamos de reconocimiento social (Young, 1990). Esto implica que las políticas públicas garanticen la participación activa de los y las ciudadanas para ejercer los derechos y obligaciones en un ámbito institucionalizado de justicia.

La *ciudadanización* es un proceso social y político que requirió de la construcción de un sujeto moderno, llamado ciudadano, para integrarse al proceso de representación de los Estados-nación modernos del siglo XIX. Pero para que las mujeres llegaran a ser estos sujetos modernos dotados de derechos y obligaciones con el Estado, tuvieron que realizar un largo recorrido histórico, no sólo por su condición marcada por la diferencia sexual, sino, como lo apunta Fraisse (2003), porque los sujetos modernos ciudadanos fueron construidos a la hechura de valores universales, en los que la construcción de la igualdad es una tarea perpetua que invisibiliza las diferencias.

Las diferencias genéricas entre clases, etnias y razas dentro de los procesos de ciudadanización son aún más marcadas en los contextos donde se promueve una igualación de derechos a través de la individuación (derecho al voto y a ser votadas), sin poner atención a las demandas específicas de las mujeres desiguales que pertenecen a comunidades que buscan una relación de iguales ante el Estado, pero que reclaman el respeto a sus diferencias entre sí (Bernal, 2000).

El movimiento indígena zapatista responde de cierta manera a estos reclamos. Marcó una alternativa de construcción social de una nueva ciudadanía, la cual manifestaba, precisamente, colocar la injusticia social como una enemiga a vencer y la libertad como la única vía para lograrla. Para las mujeres indígenas esta lucha representó la oportunidad de tener una visibilidad política no sólo en la declaración de la Ley Revolucionaria de las Mujeres en el seno del conflicto en la Selva Lacandona de 1994,⁶ sino en la participación activa de las mujeres indígenas en el movimiento, al acceder a puestos de decisión en diferentes niveles de gobierno del EZLN y otros movimientos de mujeres que comenzaron a cobrar fuerza a partir de las mesas de trabajo de diálogo, negociación y Acuerdos de

⁶ Rojas (1994), Lovera y Palomo (1997) abundan sobre los derechos que reclaman las mujeres indígenas, puestos de manifiesto en la Ley Revolucionaria de las Mujeres elaborada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

San Andrés, firmados en 1996.⁷ A partir de éstos, Alberti (2001) señala que se reconoce la necesidad de difundir la equidad o paridad genérica (igualdad entre hombres y mujeres dentro de las comunidades), pero, al mismo tiempo, se reivindica el respeto a los valores simbólicos y productivos que construyen la identidad de las mujeres indígenas, pese a que éstos han constituido una base importante de su subordinación en las decisiones políticas de sus comunidades y en la desigualdad de los derechos entre ambos.

Entre los derechos más reclamados están el de la salud con atención digna, el derecho a decidir el número de hijos con una sexualidad segura, el respeto a los usos y costumbres de sus pueblos que no discriminen a las mujeres ni las sometan a procesos de humillación y subordinación, como es el maltrato. Asimismo, demandan el derecho a conservar sus lenguas, a ser representantes de sus pueblos (aunque no se discute la representación de las mujeres en los puestos políticos), y el derecho a la igualdad en términos de acceso y control de los recursos (tierra, agua, créditos), la educación, la alimentación y la infraestructura, y a obtener buenos empleos; todos ellos fueron reclamados con la intención de no perder sus identidades (diferencias), pero, sobre todo, como el medio para alcanzar la justicia, la libertad y la autonomía (Rovira, 1997).

Los derechos de las mujeres indígenas se redefinieron con base en el eje transversal del movimiento zapatista: la autonomía, tema que cruzó todas las temáticas de trabajo de San Andrés. En este hilar, la autonomía centraba su entender en cuatro dimensiones que construirían la ciudadanía femenina indígena: *a*) económica, al acceder con equidad a los recursos productivos (medios de producción) y el usufructo de la tierra; *b*) política, en cuanto a la oportunidad de obtener cargos públicos en la comunidad y de representación ante otros niveles de gobierno, así como la libertad para participar en organizaciones productivas y de desarrollo; *c*) física, es decir, libertad de decidir sobre sus cuerpos y sus movimientos (desplazamientos libres), y *d*) sociocultural, basada en el respeto a los usos y costumbres que no atenten contra la dignidad e integridad de las mujeres y sus derechos (Alberti, 2001).

⁷ Para abundar sobre la participación de las indígenas de Chiapas como protagonistas en el EZLN y en la Primera Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas en 1994, véase Rovira (1997).

Esta autonomía, sin embargo, no ha sido considerada como principio fundamental en la Ley de Desarrollo de los Pueblos Indígenas aprobada por la Cámara Legislativa de 2003, la que, supuestamente, retomó las reivindicaciones de hombres y mujeres indígenas. Indudablemente, las modificaciones a la Constitución Mexicana para incluir los derechos de los pueblos indígenas en 1998 fueron un paso importante hacia la construcción de una nueva relación del Estado con los nuevos ciudadanos, pero tanto para la Ley como para las reformas a la Constitución, la autonomía aparece sólo como una forma de operar sin sujeción a los usos y costumbres de los pueblos indígenas, siempre y cuando se encuentren dentro del marco normativo de la propia Constitución.

*Política social de la antipobreza
y la participación ciudadana femenina*

Como respuesta a estas demandas femeninas, el gobierno mexicano puso en marcha una política social en que las mujeres indígenas no sólo fuesen parte de su población objetivo, sino sujetos. Esta política, si bien no reconocía directamente las demandas específicas de las mujeres indígenas, sí trazaba un camino directo para asistirles por su condición de marginalidad, al definirles como las más pobres entre los pobres (Vizcarra, 2002a). Primero el Programa Nacional de Solidaridad, (Pronasol, 1988-1996); luego desde una perspectiva de focalización, las mujeres pobres indígenas se sometieron a un nuevo esquema de visibilidad institucional enmarcada por una política social de combate a la pobreza de corte asistencial, el po, en la que ya no se pone atención a sus reclamos, sino que éstos se asumen en la búsqueda de “igualdad de oportunidades” y convierten las acciones políticas en discriminaciones positivas.

La intervención institucional paternalista en México por más de setenta años ha hecho que los programas gubernamentales, diseñados para aliviar la pobreza, sean sólo una forma de asistir y no de producir una capacidad de respuesta para la superación de la pobreza por la propia población que la padece. Pese a que el pasado gobierno de Fox (2000-2006), llamado “del cambio”, insistió en que reorientaría su política social hacia el enfoque subsidiario y borraría el asistencialismo, lo que observamos es que la difusión de prácticas discursivas sobre el

alivio de la pobreza mexicana, basado en el acceso a oportunidades, obedece más a una lógica de expansión de los capitales globales que a las propias demandas de los pueblos indígenas.

La política social con este corte asistencial ha producido subjetivamente, entre la población beneficiaria, un mal llamado “padecimiento de la pobreza” (Vizcarra, 2002b). El estirar la mano para recibir beneficios directos del Estado, y la prolongación de esta relación entre Estado y beneficiarios a través de programas ha ocasionado que las oportunidades reales de desarrollo humano sustentables sean cada vez más difíciles, precisamente por la dependencia que se creó entre las instituciones proveedoras de “seguridad” y la población objetivo: “mujeres pobres”, minimizando cada vez más la autonomía como principio fundamental para obtener capacidades humanas y transformar sus vidas.

Ahora bien, al incluir la perspectiva de género en las políticas de antipobreza para atender las demandas de las mujeres indígenas, lo que se ha generado es sumergirlas en su condición de pobreza y desesperanza para alcanzar los ejes conductores de la equidad de género a través del empoderamiento.⁸ Desde las aspiraciones de la postura de Género en el Desarrollo (GED) (Instraw, 1999), una política social debiera no sólo generar condiciones para la igualdad de oportunidades en términos de justicia social en cuanto a acceso y control de los recursos, sino procurar que estas oportunidades se logren con *autonomía, sororidad, autorreconocimiento y autoconciencia* para las mujeres (Vizcarra 2005).

Sin embargo, la política social antipobreza diseñada e instrumentada en México desvía este propósito al identificar a las mujeres pobres con su papel sustantivo de reproducción y satisfacción de necesidades de la familia, pues supone que el cuidado de ésta es exclusivo de las mujeres, y su trabajo doméstico es tan flexible que les queda tiempo libre para comprometerse con los programas diseñados para ellas y contribuir, en consecuencia, al desarrollo de sus familias y comunidades. En otras palabras, la “igualdad de oportunidades” difundida a

⁸ El empoderamiento es concebido como un proceso de concientización de género. Sin embargo, las creencias institucionales, es decir, del Estado a través de sus políticas sociales, lo conciben como el motor del bienestar de las familias y las comunidades y, por lo tanto, se cree que es el mejor mecanismo para promover la reducción de la pobreza. Para un mejor entendimiento sobre el debate del concepto léase Batliwala (1997).

través de la política social se ha traducido, para los reclamos de las mujeres indígenas, no sólo en una amenaza directa a sus deseos de justicia y libertad, sino que añadieron un derecho más a su reclamo: el derecho al tiempo.

Se sabe que el po ha tenido como principio de gobernabilidad, corresponsabilizar a las mujeres de la efectividad y eficiencia del programa, a través de condicionamientos que someten a las mujeres a una constante vigilancia institucional. Entre las restricciones para acceder a las transferencias directas, las mujeres beneficiarias deben inscribir a los niños y niñas a la escuela, llevar a su familia a la unidad de salud a las consultas y asistir a 25 pláticas (los miércoles) sobre diferentes temas de enfermedades, el embarazo, prevención, salud, alimentación-nutrición, manejo de basura, etc. (véase el cuadro 1) y utilizar el apoyo económico para mejorar la alimentación de su familia y para que sus hijos e hijas no se ausenten de la escuela. En cuanto a la salud, las mujeres están obligadas a seguir un esquema de prevención de enfermedades, llevar a sus hijos a una revisión general, completar la cartilla de vacunación de sus hijos e hijas; practicarse una vez al año el papanicolaou y llevar algún método anticonceptivo.

Aunado a la obligación de las mujeres de participar en acciones forzosas para acceder a los recursos de estos programas, hay otro aspecto importante que no se ha tomado en cuenta en su instrumentación y ejecución: la migración internacional masculina. Cada vez son más las mujeres con hijos menores que se quedan solas en el campo mexicano porque sus esposos, padres, hijos mayores, y algunas mujeres jóvenes, dejan el país para ir a buscar mejores oportunidades de trabajo a Estados Unidos y Canadá, lo cual implica que las mujeres reordenen sus tiempos para hacer frente a nuevas responsabilidades sociales en el hogar, en la comunidad, con las instituciones gubernamentales y otras organizaciones. En suma, las mujeres indígenas beneficiarias del po administran su tiempo productivo y reproductivo en función de los compromisos adquiridos con el programa, y no sólo por ser beneficiarias, sino porque, además, adquieren otras responsabilidades no asalariadas al aceptar ser promotoras o vocales.

Ahora bien, puesto que ellas y sus hijos menores no pueden dejar sus comunidades para buscar otras opciones de subsistencia o ingresos, y mientras llegan las primeras remesas libres —antes habrá que pagar las deudas contraídas para fi-

CUADRO 1
TEMAS DE COMUNICACIÓN EDUCATIVA Y PROMOCIÓN DE SALUD

1. Suplemento alimenticio	19. Parasitosis
2. Alimentación y salud	20. Infecciones respiratorias agudas
3. Saneamiento básico	21. Tuberculosis pulmonar
4. Participación social	22. Hipertensión y diabetes
5. Adolescencia y sexualidad*	23. Prevención de accidentes
6. Planificación familiar*	24. Manejo inicial de lesiones
7. Maternidad sin riesgo	25. Salud bucal
8. Embarazo	26. Padecimientos transmitidos por vectores
9. Alimentación durante el embarazo y la lactancia	27. Prevención de las adicciones*
10. Parto y puerperio	28. Infecciones de transmisión sexual*
11. El recién nacido	29. VIH/sida*
12. Lactancia materna	30. Género y salud*
13. Cáncer de mama y cervicouterino	31. Violencia intrafamiliar*
14. El menor de un año	32. Climaterio y menopausia
15. El mayor de un año	33. Acciones básicas en caso de desastres
16. Vacunas	34. Atención al adulto mayor
17. Diarreas	35. Discapacidad
18. Vida suero oral	

* Estos siete temas son obligatorios para los becarios de educación media superior.

FUENTE: Reglas de Operación del Programa Oportunidades, 2003.

nanciar el viaje del emigrante—, varios meses su único ingreso proviene del Programa Oportunidades.

No, pos la verdad, no sé en qué parte se va mi esposo, solamente él sabe en qué parte, dónde trabaja y dónde vive. Y pos hay veces que sí se va mucho tiempo y hay veces que no, para qué se queda [...] porque todos sabemos que aquí en México no se gana mucho, lo que se gana aquí de comerciante hay veces que sí se vende y hay veces que no, y uno busca para tener un poquito, pos no tenemos tierra. Como yo no trabajo y mis hijos estudian, pos el dinero no alcanza, y el Progesa (PO) pos si apenas para el pasaje [...] Cuando ya está aquí mi esposo, pos el dinero no rinde, se acaba pronto, así le hace de comerciante otra vez y se va por ahí a vender (Sra. Romelia de 47 años, casada, con seis hijos. Entrevista del 5 de febrero de 2006).

DERECHOS REPRODUCTIVOS Y PROGRAMA OPORTUNIDADES

Uno de los dispositivos claves de control de la población del PO es, sin duda, incitar a las mujeres pobres a usar métodos anticonceptivos, pero el Progesa temía promover indirectamente el crecimiento demográfico de las poblaciones beneficiarias del programa, ya que, entre más hijos(as) inscritos(as) a la escuela, mayor es el monto del apoyo gubernamental. Para evitarlo, se instrumentó un Paquete Básico de Servicios de Salud, el cual incluye acciones de prevención para controlar la reproducción. Institucionalmente, y en el marco del combate a la pobreza, el tema del control natal se incluyó en la difusión de las prácticas discursivas sobre la promoción de los derechos sexuales y reproductivos a través de estos paquetes, conciliando de esta manera las políticas poblacionales con las sociales. A pesar de que el paquete incluye la difusión de los derechos de las mujeres sobre su salud sexual y reproductiva, en nuestro caso de estudio sólo se logró observar dos acciones de las diez que se identifican con estos derechos:⁹ el uso de anticonceptivos y el examen del papanicolaou.

⁹ Dentro de los 35 servicios que ofrece el paquete en el PO (véase el cuadro 1), sólo 10 son temas de salud reproductiva.

Métodos anticonceptivos

Un estudio reciente en San Francisco Tepeolulco (SFT) muestra el uso que las mujeres mazahuas le dan a los métodos anticonceptivos que están incorporados al paquete básico del PO (Sánchez, 2007). Se observa que, para convencerlas de usarlos, se introduce el tema en una plática obligatoria en el centro de salud de la comunidad, en la que se supone que los anticonceptivos son un ejercicio de los derechos a la salud reproductiva y sexual. Entre las observaciones del proceso de comunicación de esta plática, se encontró que (Sánchez, 2007:79-80):

El lenguaje empleado en las pláticas es más técnico, y aunque los métodos se ejemplifican con carteles, muchas mujeres analfabetas dicen no entender claramente. Tampoco se atreven a preguntar para resolver sus dudas, pues ellas dicen que cuando les responde el personal encargado de las pláticas, lo hacen en tono de regaño, sobre todo reclamando su falta de atención, la cual es inevitable porque las mujeres son acompañadas por sus hijos e hijas, la mayoría menores de cinco años, por lo que se distraen fácilmente para atenderlos(as). Por otro lado, el analfabetismo y el bajo nivel escolar entre las mujeres beneficiadas del PO son sin duda otro obstáculo para alcanzar el conocimiento de las prácticas anticonceptivas.

En estas condiciones, y aunada la obligatoriedad de la asistencia a las pláticas, el conocimiento acerca de sus cuerpos no se da por convicción. En este sentido, las mujeres perciben que se les impone el uso de los métodos anticonceptivos y hay cierta resistencia a lo indicado por el PO, al considerarlo como una imposición de un agente externo, y se presume una invasión a su intimidad y a su sexualidad. Además, en su opinión, los temas de salud reproductiva no se deberían tratar en espacios públicos; son conversaciones que se hablan en pareja, principalmente en casa, y solos o con una mujer pariente o amiga cercana.

Las enfermeras de la clínica de salud comentaron que, cuando proporcionan pastillas o condones en la clínica de salud, no saben si la gente les da el uso adecuado, pues muchas veces sólo hacen acto de presencia para recogerlos y que el personal de salud anote su asistencia en las fichas correspondientes. Cuando llegan a casa, los tiran. Las enfermeras creen que sí se están cuidando, pero se dan cuenta de su error cuando la mujer

ya está embarazada. No se puede hacer nada al respecto; ya está hecho. Encontramos otra forma en que las mujeres hacen trampa: cuando acuden al centro de salud y les dicen que se tomen las pastillas en ese instante, sólo simulan que se la toman, pero en realidad la ponen debajo de la lengua y, en un descuido del personal médico, se la sacan y la guardan en su ropa para tirarla al salir, o simplemente se salen inmediatamente y escupen la pastilla en la calle.

Los mecanismos de resistencia por parte de las mujeres también se explican por la desconfianza hacia los programas de gobierno,¹⁰ pues existe la sospecha respecto a los fines que pretenden: “¿Y ahora qué quiere el gobierno?”, es decir, se juntan la desconfianza institucional y la “terquedad” de las mujeres indígenas.

Sin lugar a dudas, lo anterior influye mucho en la forma en que se dan las pláticas, pues en ocasiones lo único que reciben las mujeres son regaños de las enfermeras y, en lugar de animarlas e invitarlas a usar métodos anticonceptivos en beneficio de su propia salud, las ponen a la defensiva. El rechazo es total, sobre todo cuando ya practican regularmente su sexualidad. Desde este punto de vista, el uso de métodos anticonceptivos por obligación institucional puede desembocar en dos situaciones: por un lado, la fuerza en contra de la voluntad propia las somete a un proceso de limitación en sus libertades; por otro, el mito sobre las consecuencias de sus usos cobra fuerza como mecanismo de resistencia.

Estas formas de resistencia que reproducen las mujeres evidencian la poca capacidad del PO para arrojar resultados reales en torno a la salud reproductiva con perspectiva de género y, en particular, en el uso eficiente y consciente de los anticonceptivos. Cuando se habla de resultados fidedignos (confiables), nos referimos a las cifras que da, produce y defiende el gobierno en cuanto a la disminución de la natalidad, pues los resultados están influidos por las condicionantes del programa. Es decir, que sí existe menor número de hijos por hogar en términos relativos, debido a la obligatoriedad del PO. Sin embargo, no existe, en cuestiones de empoderamiento femenino, una conciencia y reconocimiento real de su salud reproductiva.

¹⁰ Sin embargo, no hacia las enfermeras, pues, a pesar de todo, existe buena relación con las mujeres, ya que están conscientes de que las primeras sólo realizan su trabajo.

De acuerdo con las encuestas y entrevistas, detectamos que los hombres de la comunidad cuentan con libertad para decidir sobre el uso de métodos anticonceptivos, no sólo sobre sus cuerpos, sino también sobre sus mujeres. Este aspecto cultural no ha sido considerado en el PO, pues se cree que la mujer, por ser la responsable del programa, es quien toma la decisión de las indicaciones que se le dan en el centro de salud. Sin embargo, se olvidan de que en ese tipo de comunidades todavía existe una sociedad patriarcal y, como consecuencia, hay resistencia a los requerimientos institucionales. El problema se presenta cuando todas estas libertades individuales se suman y se convierten así en colectivas y, por ende, en una masificación del problema. El conflicto se agrava cuando las mujeres han desarrollado ese grado de conciencia y continúan reproduciendo los modelos tradicionales del sometimiento a los hombres. Tal vez faltan pocos ingredientes para que las transformaciones ocurran, pero mientras el Estado no modifique sus estrategias, las mujeres y sus cuerpos serán objeto de nuevas sumisiones. Ante esto, las resistencias sociales se expresan de la misma forma en que han subsistido en el sistema patriarcal. Obedecer a regañadientes, pero una vez que se dan la vuelta (hombres y agentes del gobierno), ellas legitiman formas de rebeldía sin poner en peligro el régimen. Al hacerles creer que asumen los deseos del otro, imponen su desobediencia en los mitos.

Entre las respuestas que encontró Sánchez (2007:84) sobre por qué las mazahuas beneficiadas del PO no usan métodos anticonceptivos son:

- “Mi vecina dice que hace daño.”
- “No quiero nada extraño en mi cuerpo.”
- “He oído que dicen que hace mucho daño, porque provoca dolores de cabeza o aumento de peso.”
- “Se dice por ahí que son cosas malas y los niños salen mal (malformados); Dios te castiga.”

Las respuestas son un tanto variadas, aunque no distantes entre sí, pues todas tienen relación con el rechazo de los métodos, provocado por los mitos que reconstruyen sobre sus usos, miedos, relaciones o consecuencias graves sobre su cuerpo y su hijo, convirtiéndose esto en una acción social, pero sobre todo de carácter moral, del bien y del mal.

El examen del papanicolaou

Para ejercer el derecho a la salud sexual y reproductiva, es importante acceder a servicios preventivos de las enfermedades que tienen relación estrecha con las prácticas sexuales de las mujeres. El examen del papanicolaou es uno de los pocos servicios de salud que se dan de manera gratuita en todas las instituciones de salud pública, ya que si las mujeres con vida sexual activa realizan esta prueba al menos una vez a al año, es posible detectar oportunamente el cáncer cervicouterino.

El examen es obligatorio para todas las mujeres en edad reproductiva que estén inscritas en el po, aunque no lleven una vida sexual activa. Con ello, se supone que, al detectar esta grave enfermedad femenina degenerativa en sus primeros estadios,¹¹ las mujeres podrían ser atendidas en clínicas especializadas estatales.

Aunque sea un derecho femenino, no se debería obligar a las mujeres a ejercerlo; sin embargo, para muchas mexicanas el examen presenta incomodidades morales y físicas, pues la prueba es intrauterina y casi siempre practicada por médicos varones, pero aun cuando sean mujeres, los inconvenientes persisten si no se conoce al médico(a) o no se le tiene confianza, por lo que se genera un clima hostil para las beneficiarias. De hecho, en las comunidades indígenas y rurales, los médicos practicantes que hacen su servicio social son quienes realizan estos exámenes. Si bien la falta de experiencia de los y las practicantes, aunada a la elevada rotación en las clínicas rurales, no ayudan a mejorar las condiciones para que las mujeres se examinen constantemente, ante la obligatoriedad del po van tomando conciencia de la importancia que representa el papanicolaou para evitar enfermedades como el cáncer cervicouterino.

la primera vez que me dicen que si hago lo del ese papanicolaou, ni te dicen de qué se trata, y que de repente me dice la enfermera: quítese el faldón y el calzón y acuéstese. Casi me muero de la vergüenza. Luego que me regaña que por cochina, pues qué... luego que viene el ese joven que doctor y que me mete una cosa fea y feo, qué feo. Y así todas formadas, como vacas pasamos...

¹¹ El cáncer cervicouterino puede ser mortal si no se trata a tiempo, y la única manera de determinar la presencia de esta devastadora enfermedad, sus síntomas o señales de algún riesgo es a través de la prueba del papanicolaou.

Pues ya qué, que pus es pa' que no nos enfermemos a muerte... eso te dicen... (Gloria, 35 años, entrevistada en enero de 2007).

Sin embargo, las contradicciones de la política de salud, empatada ésta con las políticas sociales asistencialistas, resaltan en los procesos de la ejecución misma. Según el médico del centro de salud, en la comunidad de SFT el proceso de recolecta de pruebas de papanicolaou no es nada confiable, ya que pasa por varias etapas antes de llegar a los laboratorios del Instituto de Salud del Estado de México (ISEM). Lo mismo sucede cuando los resultados deberían llegar a las mujeres que se someten a las pruebas. Esta aparente discrepancia institucional entre las prácticas y los discursos, los observan en el campo de salud preventiva, tal como se describe a continuación:

- Las mujeres beneficiarias del PO se citan en grupos de 20 para realizar el examen del papanicolaou un día a la semana. Tomando en cuenta que son 540 beneficiarias las que se atienden en SFT, los problemas logísticos para lograr la prueba en grupos son principalmente de dos tipos: biológico y cultural. El primero está relacionado con el periodo menstrual de cada mujer, así como con el estado de gravidez o no. El segundo se relaciona con los días festivos cívico-religiosos. Una semana antes y otra después de las fiestas, las mujeres aumentan sus cargas de trabajo para cumplir con sus compromisos comunitarios (Vizcarra, 2002). “Durante esas fechas es imposible hacerlas venir para sus exámenes y lo comprendemos, pero también es cuando más riesgo tienen de embarazarse porque algunos (esposos) regresan para festejar” (palabras de la enfermera, febrero 2006).
- El centro de salud de la comunidad va guardando las muestras en un refrigerador, las cuales son identificadas con el nombre de la beneficiaria, fecha, edad, primer día de la última menstruación y matrícula del registro en el PO (holograma).
- Una vez que se logran reunir al menos 100 muestras o más en una semana, el médico del centro (quien tiene auto particular) las lleva a la clínica del ISEM de la cabecera municipal de Temascalcingo.
- El mismo procedimiento es realizado en el municipio, donde se reúnen las muestras de todos los centros del mu-

nicipio. Las muestras son llevadas una semana después a la delegación regional del ISEM, donde se espera que otros municipios reúnan las muestras.

- Pasan 21 días para que las muestras lleguen al ISEM de la región Atlacomulco. Desafortunadamente, en ese hospital no hay suficientes recursos para examinar las muestras en laboratorio, así que envían las muestras de toda la región a la ciudad de Toluca, donde se ubica el hospital general del ISEM Adolfo López Mateos, donde se realizan los exámenes. Ya han pasado 25 días a partir de que se tomaron las muestras, y pasará otra semana más para analizarlas. Los resultados nunca regresan, a menos que se haya detectado positivo o presencia del virus del papiloma humano (VPH).

No se sabe si se realizan todos los exámenes, tampoco si existe certeza en los resultados. De ahí que es fácil sospechar que existe una amplia manipulación de los datos cuando se publican en los informes gubernamentales en los tres niveles (municipal, estatal y federal). Con este proceder, y según información del centro de salud de la comunidad, hasta la fecha no se ha detectado ningún caso de cáncer cervicouterino entre las beneficiarias del PO, lo cual no significa que no haya mujeres que ya tengan cáncer.

CONSIDERACIONES FINALES

Las mesas de negociación sobre mujeres indígenas llevadas a cabo en los Acuerdos de San Andrés, Chiapas, por los zapatistas, en 1996, generaron, más que un compromiso político por parte del Estado, una lucha que compartiría con la sociedad civil nacional, ya fuera porque simpatizaban con las características de la propia lucha indígena, o bien, porque la visibilidad de las mujeres indígenas exigió un aprendizaje ciudadano para escucharlas en diferentes foros.

Las condiciones de las mujeres indígenas cambian muy lentamente, sobre todo para mejorar y lograr una cultura basada en la equidad de género. En los discursos, papeles y el imaginario mexicano de los años noventa, su situación pasó de ser marginal a protagonista en la lucha por el reconocimiento de las culturas indígenas. Pero nuestros estudios revelan que

la protesta indígena femenina se canalizó a una nueva marginalización, al convertirlas en el foco-objetivo de la política social y aparentar un proceso de ciudadanía exigido por el zapatismo.

Ante los reclamos de justicia y equidad para los pueblos indígenas, las mujeres no han podido liberarse de la subordinación de género, al ser parte de la población objetivo de los programas sociales antipobreza. El Estado mexicano ha traducido las demandas femeninas indígenas en necesidades estratégicas para el desarrollo social de las familias, ignorando que el elemento relacional de la categoría de género se basa en una distribución desigual de los poderes. El diseño, la instrumentación y la ejecución de los programas asistenciales no consideran los costos sociales de la toma de decisiones de las mujeres, lo cual implica un proceso de marginalización de la ciudadanía en su vida cotidiana, sobre sus cuerpos y su sexualidad.

Si bien el uso de métodos anticonceptivos aumentó significativamente en la comunidad de estudio, no se debió a la difusión del conocimiento de la reproducción como derecho a decidir sobre el propio cuerpo y del ejercicio de la sexualidad independiente de la reproducción. Es decir, no se debió a un manejo consciente de las mujeres sobre el derecho a decidir sobre su cuerpo, sino más bien a la obligatoriedad del po. Muestra de lo anterior es que ellas se someten al control natal a pesar de que sus esposos no están; sin embargo, cuando ellos vuelven, los métodos parecen no tener efecto anticonceptivo, pues quedan embarazadas.

Por un lado, el po no considera los condicionamientos culturales, machistas y sexistas, que tiñen las relaciones entre hombres y mujeres, por lo que el diseño de sus “acciones afirmativas” no potencian a las mujeres para devolverles la posibilidad de decidir sobre sus cuerpos (Lamas, 2001), de aquí la lucha por la ciudadanía femenina. Por otro lado, los mitos alrededor del uso de los métodos anticonceptivos funcionan como mecanismo de defensa para seguir reproduciendo el *statu quo* de la sujeción de los cuerpos femeninos.

Ahora bien, si el empoderamiento se refiere a conocer los propios derechos y decidir libre e informadamente sobre la propia salud reproductiva, es claro que si se lograra, el Estado no tendría por qué condicionar a las mujeres para proporcionarles el servicio, el cual forma parte de un derecho. Sin embargo, el Estado, al no cumplir con su responsabilidad y obligación

absoluta de cuidar el manejo y control de las muestras, vigilar que se proceda correctamente a los exámenes de laboratorio y entregar los resultados de la prueba de papanicolaou a cada una de las mujeres beneficiadas del po, no sólo viola el derecho de las mujeres, sino que trastoca la confianza institucional que las mujeres pudieran tener.

En este caso particular, las mazahuas no solamente tienen que vencer las situaciones de incomodidad, desconfianza, inseguridad, y sentir que su intimidad es transgredida para practicarse la prueba, sino que, a pesar de ello y dada la obligatoriedad del po, han cobrado conciencia de la importancia de dicho examen para tener acceso a la información que concierne al estado de su salud sexual y reproductiva. Desafortunadamente, el proceso de ejecución del examen realizado por las instituciones de salud parece indicar que, al final de cuentas, forma parte de las prácticas represivas sobre los cuerpos sexuales/femeninos (Tong, 1997). Se puede concluir que la violación a los derechos sexuales y reproductivos por parte del Estado perpetúa la transgresión de la constitución de una ciudadanía femenina indígena, cuando ella se somete al rigor condicionado de las políticas sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTI, P. (2001), "Metodologías de trabajo con mujeres indígenas desde la perspectiva de género", en L. García (coord.), *El desarrollo rural: un camino desde las mujeres. Género, poder, ciudadanía y sustentabilidad*, México, Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales/Mujeres para el Diálogo/Equipo de Mujeres en Acción Solidaria, pp. 21-32.
- AMORÓS, C. (2001), *Feminismo. Igualdad y diferencia*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARZATE, J. e I. VIZCARRA (2007), "De la migración masculina transnacional: violencia estructural y género en comunidades campesinas del Estado de México", *Migraciones y Desarrollo*, 9, pp. 95-112.
- BARQUET, M. (2002), "Sobre el género y las políticas públicas: actores y contexto", en E. Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes*

- desde diversas disciplinas*, México, El Colegio de México, pp. 345-372.
- BARRERA, D. (2002), "Hacia la visibilidad: mujeres y política en México", en E. Urrutia (coord.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*, México, El Colegio de México, pp. 313-344.
- BATLIWALA, S. (1997), "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", en M. León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Colombia, T. M., pp. 187-211.
- BERNAL, R. E. (2000), "Los sentimientos de injusticia y desigualdad en mujeres con participación social en los sectores populares", en D. Barrera (coord.), *Mujeres, ciudadanía y poder*, México, El Colegio de México, pp. 95-158.
- CONDE, E. y L. INFANTE (2002), "Identidad política y ciudadanía: los puentes de una democracia por realizar", en G. Gutiérrez, *Democracia y luchas de género. La construcción de un nuevo campo teórico y político*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
- FRAISSE, G. (2003), *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*, Valencia, Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer (col. Feminismos, 77).
- FERNÁNDEZ, A. M. (1999), *Mujeres en la élite política: testimonio y cifras*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- FONDO DE DESARROLLO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA MUJER (Unifem) (2004), *Pathway to Gender Equality*, CEDAW, Beijing and the MDG, Unifem/Ministro de Cooperación Económica y Desarrollo, Alemania/Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.
- GONZÁLEZ, S. (2009), "Violencia contra las mujeres, derechos y ciudadanía en contextos rurales e indígenas de México", *Convergencia*, 16 (50), pp. 165-186.
- GUTIÉRREZ, G. (2001), "El ejercicio de la ciudadanía de las mujeres y su contribución a la democracia", *Debate Feminista*, abril 12 (23).
- HERNÁNDEZ, R. A. y M. T. SIERRA (2005), "Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía", en M. Sánchez (coord.), *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México, UNIFEM/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.

- HIERRO, G. (2000), *Gracias a la vida*, México, Comunicación e Información de la Mujer.
- INTERNATIONAL RESEARCH AND TRAINING INSTITUTE FOR ADVANCEMENT OF WOMEN (Instraw) (1999), *Conceptos de género en la planificación del desarrollo. Enfoque básico*, México, Colegio de México.
- JELIN, E. (1996), *Construir la democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Venezuela, Nueva Sociedad.
- (1997), “Los derechos y la cultura de género”, en E. Hola y A. M. Portugal (eds.), *La ciudadanía a debate*, Santiago de Chile, Isis Internacional/Centro de Estudios de la Mujer.
- LAMAS, M. (2001), “Movimiento feminista y discurso político: los derechos sexuales y reproductivos en la construcción de una ciudadanía moderna”, en J. G. Figueroa y C. Stern (comps.), *Encuentros y desencuentros en la salud reproductiva. Políticas públicas, marcos normativos y actores sociales*, México, El Colegio de México.
- LOVERA, S. y N. PALOMO (coords.) (1997), *Las alzas*, México, Comunicación e Información de la Mujer/Convergencia Socialista/Agrupación Política Nacional.
- LOZA, M., I. VIZCARRA y B. LUTZ (2007), “Jefaturas de hogar: el desafío femenino ante la migración transnacional masculina en el sur del Estado de México”, *Migraciones Internacionales*, 4 (2), pp. 33-60.
- POGGIO, S. (2000), “Migración y cambio en las relaciones de género: salvadoreñas en las áreas metropolitanas de Washington y Baltimore”, en S. Poggio y O. Woo, *Migración femenina hacia Estados Unidos*, México, Edamex.
- ROJAS, R. (1994), *Chiapas, ¿y las mujeres?*, México, La Carrera Feminista, Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer.
- ROVIRA, G. (1997), *Mujeres de maíz*, México, Era.
- RUIZ, E. E. (2003), “El MULTI como una instancia política y social para control y reproducción de la cultura en un contexto de migración. El caso de las mujeres triquis”, *México Indígena*, 2 (6), pp. 32-38.
- SÁNCHEZ, M. M. (2007), “Usos de métodos anticonceptivos de las mujeres mazahuas inscritas al Programa Oportunidades bajo un contexto de migración”, tesis en Sociología, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

- SÁNCHEZ, M. J. (2003), "Migración indígena y nuevas formas de organización política", *México Indígena*, 2 (6), pp. 39-44.
- SIERRA, M. T. (2004), "Derecho indígena y mujeres: viejas costumbres, nuevos derechos", en S. E. Pérez-Gil y P. Ravelo (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Cámara de Diputados/Miguel Ángel Porrúa.
- SZASZ, I. y G. Salas (2008), *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*, México, El Colegio de México.
- TONG, R. (1997), *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications*, Colorado, Boulder & Westview Press.
- VIZCARRA, I. (2002a), *Entre el taco mazahua y el mundo: la comida de las relaciones de poder, resistencia e identidades*, México, Gobierno del Estado de México/Universidad Autónoma del Estado de México.
- _____ (2002b), "Social Welfare in the 1990s in Mexico: The Case of 'Marginal' Families in the Mazahua Region", *Anthropologica*, 44, pp. 209-221.
- _____ (2005), "A manera de introducción: hacia la formulación de una economía política feminista", en I. Vizcarra (coord.), *Género y poder: diferentes experiencias, mismas preocupaciones*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 1-13.
- YOUNG, I. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.



EMPODERAMIENTO Y PARTICIPACIÓN
DE LAS MUJERES EN LOS PROCESOS DE TOMA
DE DECISIONES EN LA PASTILLA,
CADEREYTA, QUERÉTARO

*Elsa Angélica Contreras Contreras**

RESUMEN

El empoderamiento está vinculado directamente con el desarrollo humano y es parte integral de los procesos sociales. El presente trabajo analiza la participación de las mujeres de La Pastilla, Cadereyta, Querétaro, en la toma de decisiones en el grupo doméstico y en los espacios públicos para identificar si influye en su empoderamiento. Los resultados indican que recientemente, debido a la ausencia de los hombres, las mujeres se encargan del grupo doméstico y los recursos productivos, por lo que han adquirido nuevas responsabilidades al enfrentar decisiones en los espacios públicos que antes no estaban permitidos socialmente para ellas.

INTRODUCCIÓN

Las actividades de las mujeres se han identificado con el espacio privado, donde se desarrolla la vida doméstica y el trabajo no es remunerado, por lo que logra poco o nulo reconocimiento. En las comunidades indígenas las mujeres son marginadas por la cultura patriarcal. Se les dificulta doblemente participar en espacios más dinámicos y plurales, fuera del ámbito doméstico, en el cual las actividades, comportamientos y significados se orientan hacia la reproducción biológica y social de la

* Asistente de investigación en el Programa de Socioeconomía, Instituto Nacional de Investigaciones Forestales Agrícolas y Pecuarias (INIFAP). Correo electrónico: <elsangeli@hotmail.com>.

familia, y además les imponen pesadas cargas de trabajo que incluyen labores en el campo y producción de artesanías.

La migración de hombres del medio rural hacia las ciudades más importantes del país o a Estados Unidos, además del interés de los tres órdenes de gobierno por incluir a la mujer en los programas como parte del desarrollo rural, ha traído consigo una nueva dinámica de organización en los grupos domésticos y en las comunidades rurales del país, y esto ha influido para que sea más frecuente el número de hogares donde la mujer se hace responsable de tomar las decisiones sobre asuntos en los que anteriormente no era ni siquiera consultada. Lo mismo ha ocurrido en los espacios públicos. Actualmente no es extraño que sean las mujeres las que asistan a las reuniones y asambleas comunales, a las que antes no eran convocadas.

En un estudio realizado por Harm (2004) en Mazatepec, una comunidad en Morelos, se señala que aún bajo una fuerte dependencia del recibimiento de remesas, la mujer ha conseguido empoderarse paulatinamente, lo que no era posible mientras el esposo vivía en casa. Es cierto que, para negociar, la mujer hace uso de su papel tradicional, pero también que su poder evoluciona y se amplía, ya que se ve involucrada en áreas vitales, como el manejo de las remesas, el mando sobre la educación de los hijos, así como el sostenimiento de las relaciones familiares y comunitarias. En este último sentido las mujeres encarnan y conservan las tradiciones (culturales y religiosas), tanto en la esfera privada como en la pública.

Las mujeres de La Pastilla recolectan leña, pastorean el ganado, acarrean el agua, participan como promotoras del Programa Oportunidades, trabajan el huerto familiar, recolectan hierbas medicinales, participan en todos los comités de la comunidad y en el taller de productos de belleza y medicinales, colaboran en las faenas de limpieza de la comunidad, se incorporan al Programa de Empleo Temporal —cuando se puede—, además de realizar todas las labores domésticas, como lavar, hacer de comer, moler el nixtamal, hacer las tortillas, cuidar a los niños y arreglar la casa. Si bien es cierto que todavía en muchos aspectos la cultura patriarcal limita la participación de la mujer para opinar, proponer y decidir, queda claro que recientemente, debido al fenómeno de la migración, los papeles se están modificando, en muchos casos a favor de la mujer, pero estas transformaciones son lentas, lo mismo que el proceso del empoderamiento.

El presente trabajo es un análisis sobre cómo la ausencia de los hombres ha modificado los procesos de toma de decisiones del grupo doméstico y en los espacios públicos de la comunidad, y cómo esto ha repercutido en el empoderamiento de las mujeres.

METODOLOGÍA

Para el cumplimiento de los objetivos, el presente trabajo se desarrolló en cuatro etapas:

En la primera, la revisión de la literatura se realizó en forma paralela al acercamiento a las personas de la comunidad, así se dio una estrecha relación entre la revisión teórica y la actividad práctica.

En la segunda etapa, el diseño de la investigación se pensó con la finalidad de que los conocimientos generados se sumaran al proceso de desarrollo sustentable de la región. Se definieron las variables e indicadores que guiarían el trabajo. Se pasó de lo abstracto a lo concreto y de lo general a lo particular al traducir variables complejas y teóricas en indicadores susceptibles de ser medidos a través de herramientas participativas.

La tercera etapa consistió en la selección del método y las técnicas que se emplearían; se abordó tomando en cuenta los planteamientos básicos de la investigación-acción que permiten desarrollar un análisis participativo, en el que los actores implicados se convierten en los protagonistas del proceso de construcción del conocimiento de la realidad sobre el objeto de estudio, de la detección de problemas y necesidades y de la elaboración de propuestas y soluciones.

La investigación-acción busca la explicación de los procesos sociales a partir de la realidad concreta y de los que mejor conocen esta realidad, es decir, los que la están viviendo. Debido a las particularidades del estudio, la investigación se basó, principalmente, en la observación participativa que, según Geilfus (1997), involucra la interacción social entre el investigador y los informantes. Esto nos permitió adentrarnos en las tareas cotidianas de las mujeres, conocer más de cerca sus actitudes y conductas ante determinadas circunstancias y en distintas actividades. Una ventaja de esta técnica es que permite al investigador desenvolverse con naturalidad dentro del

grupo e integrarse de lleno a las actividades que realizan sus componentes.

Con la observación participante se obtuvieron datos acerca de la introducción de las mujeres en los espacios públicos y en los procesos de organización comunitaria. Para nosotros era importante conocer de qué manera las mujeres se desenvuelven fuera del ámbito doméstico, cómo se organizan, cómo interaccionan con otros hombres, y cuál es su papel en la toma de decisiones. De igual manera, esta técnica nos permitió corroborar la información obtenida en las entrevistas sobre la toma de decisiones en el grupo doméstico, ya que para medir los indicadores en este espacio fue necesario aplicar entrevistas semiestructuradas.

Según Sierra (1998), la entrevista es una conversación verbal entre dos o más personas que se produce con un fin determinado: obtener datos sobre un tema definido. En tanto que la técnica de entrevista semiestructurada busca evitar algunos de los efectos negativos de los cuestionarios formales, como temas cerrados (no hay posibilidad de explorar otros temas), falta de diálogo, falta de adecuación a las percepciones de las personas. Con las entrevistas se obtuvieron datos acerca de la toma de decisiones en cuanto al dinero, educación de los hijos, recursos naturales, así como sobre fecundidad, movilidad y uso del tiempo de las mujeres. Esto nos permitió conocer cómo se dan las relaciones de género dentro del grupo doméstico y comprender si la ausencia del hombre ha modificado la toma de decisiones y las consecuencias en las relaciones y en el proceso de empoderamiento de ellas. Se realizaron 30 entrevistas a mujeres que han participado en proyectos del Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias.

Por último, en la cuarta etapa se hizo el análisis e interpretación de la información obtenida. Para ello se relacionaron las variables e indicadores con los datos de campo. El análisis de la información y las discusiones sobre el tema dieron como resultado las conclusiones y recomendaciones pertinentes.

lluvias, sin embargo, se presentan de forma torrencial distribuidas en periodos muy cortos. Debido al tipo de suelo y a la escasez de lluvia, la actividad agrícola es nula o se practica en muy pequeña escala. Si llegan a sembrar algo, lo hacen en su traspatio, y lo que cosechan sólo les alcanza para autoconsumo. En cuanto al clima, la temperatura media anual es de 14° a 16° C, generalmente hace mucho calor durante el día. Se llega hasta los 40° C, pero las noches son más frescas. La peor época del año en la comunidad es de enero a junio; son los meses más secos, ya que no llueve nada y, por lo mismo, el agua entubada es escasa y llega a faltar hasta cuatro meses.

Datos sociodemográficos

La Pastilla es una comunidad habitada por mujeres y hombres indígenas otomíes; actualmente la constituyen 209 habitantes, 103 hombres y 106 mujeres, según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2000); sin embargo, de acuerdo con las encuestas realizadas, la población es de 113 habitantes. La diferencia se debe a que los familiares que por razones de trabajo no se encuentran en la comunidad, no son considerados por la familia. Según estos datos, existe una mayor población de niños, seguida por mujeres adultas.

Los datos del INEGI reportaron que 20 por ciento de la población es analfabeta: 9.5 por ciento hombres y 10.4 por ciento mujeres. El nivel escolar alcanzado por los adultos es bajo: 20.5 por ciento de los hombres no cuenta con ningún nivel escolar; 23.5 por ciento tiene primaria terminada; 50 por ciento, primaria incompleta; sólo 5.9 por ciento, secundaria terminada. Respecto a las mujeres, 60 por ciento no tiene escolaridad; 12.5 por ciento cuenta con primaria terminada; 25.5 por ciento, con primaria incompleta, y 2.5 por ciento con secundaria incompleta (Medina, 2006).

MARCO CONCEPTUAL

Participación

Las nociones de *participación* y *participativo* aparecieron por primera vez entre los conceptos básicos del desarrollo a finales de la década de 1950, durante la cual se comienza a replantear

esta idea. Los organismos internacionales se percatan de que gran parte del fracaso de los proyectos de desarrollo se debió a que las poblaciones afectadas fueron marginadas de todos los procesos relacionados con su diseño, formulación e implementación. Fue por eso que se empezó a abogar por el fin de las estrategias de acción de “arriba hacia abajo” y por la inclusión de la participación y los métodos participativos de interacción como una dimensión esencial del desarrollo (Arnstein, 1996).

Para Fals-Borda, Rahman y otros teóricos de la investigación y acción participativa, el objetivo es lograr poder, un tipo especial de poder: el poder del pueblo, que pertenece a las clases y grupos oprimidos y explotados, a sus organizaciones y a la defensa de sus justos intereses para posibilitarles avanzar hacia el desarrollo. Un autor que retoma esa idea es Geilfus (1997), para quien la participación no es un estado fijo, sino un proceso mediante el cual la gente puede ganar más o menos grados de participación en el desarrollo. Para él la participación es semejante a una escalera que permite pasar gradualmente de una pasividad casi completa hasta el autodesarrollo; en el primer escalón las personas participan sólo con la información y no se involucran en los proyectos; en el segundo, los grupos organizados toman iniciativas sin esperar intervenciones externas. Arnstein (1996) es otro autor que comparte la idea de la escalera, en la que cada peldaño representa el grado de participación de los ciudadanos. Existen ocho niveles, y cada uno corresponde al alcance del poder ciudadano.

En los escalones uno y dos no hay participación, han sido inventados como sustitutos de una participación genuina; en el tres y el cuatro se progresa hacia niveles “simbólicos”, donde las personas participan moderadamente porque, en realidad, carecen del poder pleno para asegurar que sus puntos de vista sean tomados en cuenta. Cuando la participación está restringida a estos niveles, no hay seguimiento y, por consiguiente, no hay seguridad de cambiar el *statu quo*. El escalón cinco es simplemente un nivel más alto de participación simbólica (Arnstein, 1996).

El peldaño seis es el de asociación, en éste el poder es redistribuido a través de la negociación entre los ciudadanos y los poderosos. Acuerdan compartir la planeación y la responsabilidad en la toma de decisiones a través de estructuras como políticas conjuntas, comités de planificación y otros mecanismos para resolver problemas. En los escalones siete y ocho, los

ciudadanos sin poder obtienen la mayoría de los escaños en la toma de decisiones o poder administrativo completo.

El concepto de participación está ligado a otros, como autogestión y empoderamiento, que tienen en común que el individuo, en determinado momento del proceso, sea capaz de llegar al autodesarrollo, que es el último peldaño de la escalera. Lo interesante de este concepto es que no toda participación implica empoderamiento, es decir, en el primer escalón, en el cual los individuos sólo participan con información, no hay ningún tipo de poder, ya que lo hacen sólo por obligación, todavía no se logra que tengan conciencia de sus intereses y prácticas de organización. Conforme se avanza en el proceso, se logra que tengan presencia activa y real y, de este modo, avanzar hasta llegar al punto en que son capaces de transformar su realidad vía la autogestión o empoderamiento.

La participación que conlleva empoderamiento es aquella que implica responsabilidades y planeación en la toma de decisiones, como bien señalan Arnstein (1996) y Geilfus (1997). No en todos los peldaños del proceso hay participación real, sino niveles simbólicos donde las personas participan moderadamente porque, en realidad, carecen del “poder pleno” para asegurar que sus puntos de vista sean tomados en cuenta.

Empoderamiento

Se parte de que empoderamiento es cambiar el referente masculino sin excluir al hombre. Se observa una nueva postura en que las mujeres construyen un modelo de poder compartido, nuevas formas de convivencia. Entre los factores que facilitan a una mujer empoderarse está el control sobre el trabajo, el dinero, los conocimientos, la información y las ideas (Batliwala, 1997). Una mujer empoderada puede decidir sobre su trabajo y qué hacer con sus ingresos, acceder a los conocimientos y a la información. Para llegar a eso, ha pasado por un trabajo previo, que bien puede ser la reflexión, la toma de decisiones o la acción.

Ciertamente, hay distintas corrientes sobre el empoderamiento; sin embargo, para los fines de este trabajo, el concepto y modelo a seguir es el de Jo Rowlands (1997), que surge a raíz de su experiencia con dos organizaciones de mujeres en Honduras. Se eligió porque nos permite detectar qué cambios se están dando en las mujeres y qué factores son los que inci-

den positiva o negativamente en su proceso de transformación, y esto, como promotores sociales, nos ayudará a modificar o eliminar aquellos elementos negativos y a seguir con los positivos. Jo Rowlands (1997) propone un modelo de tres dimensiones para el análisis del empoderamiento:

Personal: donde el núcleo de esta dimensión es la confianza, la autoestima, el sentido para generar cambios, la dignidad; el empoderamiento se manifiesta en cambios tales como el incremento de las habilidades para formular ideas, expresarse, participar, influir en nuevos espacios, aprender, analizar, organizar el tiempo personal, obtener y controlar los recursos e interactuar fuera del hogar.

Relaciones cercanas: aquí el empoderamiento se manifiesta en la capacidad de transformar las relaciones para poder influir, negociar y tomar decisiones dentro de éstas. El núcleo de esta dimensión es la habilidad de negociación, de comunicación, para obtener apoyo y para defender derechos. Los cambios que se producen a través del empoderamiento son el incremento del control sobre las circunstancias personales (ingreso, fecundidad, libertad en movilidad, libertad en el uso del tiempo), el incremento en el respeto personal y de otros, y el aumento en la toma de decisiones propias.

Colectiva: cuando los individuos trabajan conjuntamente para lograr un impacto más amplio del que podrían haber alcanzado cada uno de ellos por separado. El núcleo de esta dimensión es la identidad del grupo, el sentido de la capacidad colectiva para producir cambios, la dignidad grupal, la autoorganización y la autogestión (Rowlands, 1997).

Las distintas definiciones del concepto tienen a la comprensión como cuestión común, es decir, si uno comprende su situación, habrá más posibilidades de que actúe para intervenir respecto a ella. Las definiciones de empoderamiento que se emplean en educación, en asesoramiento y en trabajo social son muy similares al concepto de Freire de *concientización*, que se centra en individuos que se convierten en “sujetos” de sus propias vidas y desarrollan una “conciencia crítica”; es decir, la comprensión de sus circunstancias y del entorno social que los conduce a la acción (Martínez, 2000).

PARTICIPACIÓN EN LA TOMA DE DECISIONES

En el grupo doméstico

En cuanto a la participación de las mujeres en la toma de decisiones, en el grupo doméstico se encontró que han ganado espacios, pues la mujer asume el papel de jefa de familia cuando el esposo está ausente. Es ella quien decide qué se hace con el dinero, con los recursos productivos, como las cabras, la parcela, el traspatio, etc.; también decide sobre la educación de los hijos, sobre el uso de la tierra, entre otras cosas. En este sentido, surge la pregunta acerca de si el hecho de tomar decisiones en ausencia del esposo es indicio de empoderamiento.

Según el concepto de empoderamiento y participación, ambos implican cierto grado de control y conciencia de la situación que se vive. Se encontró que las mujeres de La Pastilla han asumido el papel de jefas de familia conscientes de que conlleva responsabilidades y obligaciones que no tenían, es por eso que sí consideramos como un indicio del empoderamiento esta toma de decisiones, porque las hace reflexionar sobre la situación de su grupo doméstico y, al hacerlo, buscan los medios para mejorar. Aunque coincidimos con la teoría cuando menciona que es un empoderamiento temporal y limitado, ya que el avance se reduce cuando el esposo regresa. El avance de las mujeres de La Pastilla está dado en el sentido de que ahora con más frecuencia son consultadas, y cada vez más, por sus esposos, lo que anteriormente nunca ocurría.

En los espacios públicos

Los espacios públicos donde las mujeres de La Pastilla se desenvuelven son: la iglesia, la escuela a la que asisten ellas —los fines de semana y aparte la de sus hijos—, asambleas comunales, comités, taller de elaboración de champú y, ocasionalmente, en algún proyecto productivo.

Los espacios de decisión en la comunidad abarcan diferentes ámbitos, entre ellos lo relacionado con las cuestiones religiosas que tienen que ver con las fiestas patronales, la fiesta del 3 de mayo y las peregrinaciones; decisiones de la escuela, que están más vinculadas con los hijos, pero que de igual manera atañen a la comunidad; decisiones respecto a la solicitud de apoyos que repercuten en la comunidad, como alumbramiento.

do y agua. Para tomar una resolución se convoca a asamblea. Una vez que se encuentra la mayoría, se plantea el problema o el asunto a tratar y se somete a votación. Las decisiones son tomadas por consenso, y tanto hombres como mujeres tienen derecho a votar y a expresar sus opiniones.

Se forman los comités para facilitar la organización; las personas que lo conforman son los encargados de dar seguimiento al asunto. Hay comités que sólo funcionan por un tiempo, es decir, mientras se concluye el trabajo. Tal sería el caso de los que se formaron para el proyecto del INIFAP, o como el que se encargó de supervisar el trabajo de reparación del camino. Por el contrario, hay otros que duran más tiempo, como sería el caso del comité de la iglesia, del comité de Oportunidades y los de la escuela, que son anuales.

Las mujeres de La Pastilla comienzan a acceder a puestos de poder importantes, como sería el caso de la subdelegación —recientemente el cargo lo ocupó, por primera vez, una mujer—. Esto no quiere decir que las cosas sean fáciles, pues todavía existen usos y costumbres que limitan su participación, pero es evidente que las mujeres se están abriendo paso a pesar de la presencia de estos elementos culturales. Han logrado avances en el proceso; en algunos casos ya no esperan la intervención externa y toman la iniciativa. Su participación en los espacios públicos se encuentra en dos peldaños, participación funcional e interactiva (Geilfus, 1997), y la idea de los promotores del desarrollo rural es que logren la autogestión.

Las mujeres han transitado de la esfera doméstica a los espacios públicos. Ya ocupan cargos en los comités de la comunidad, y su trabajo ha sido de vital importancia. Por su gestión se han conseguido apoyos para la comunidad. Cada una, desde el comité al que pertenece, ha conseguido algo, ya sea el camión que llega hasta la comunidad, el doctor que da consultas mensuales, despensas del DIF cada mes, computadora para la escuela, construcción de un cuarto para los maestros, construcción del molino comunal, nopales para sembrar en sus traspatios como opción de alimentación, etc. Esto resulta relevante porque demuestra que las mujeres de La Pastilla tienen capacidad de gestión, que saben comunicarse con otras personas y que no se han quedado como espectadoras del desarrollo de su comunidad: comienzan a ser las protagonistas. Esto es importante para su empoderamiento, porque son mujeres que han adquirido cierto grado de autonomía y de poder

de decisión, gracias al acceso al mundo público y la movilidad que éste implica.

En La Pastilla el trabajo de las mujeres en espacios públicos no es valorado, ya que en lugar de ser apoyadas para que participen más en puestos importantes, son criticadas, lo mismo por los hombres que por algunas mujeres. En entrevista, la subdelegada de la comunidad señaló que, después de que fue elegida, recibió muchas críticas por parte de las mismas mujeres que decían: “Mejor se debería poner a atender su casa, en lugar de andar de *argüendera*”,¹ y los hombres: “Ahora resulta que una mujer nos va venir a mandar”. Comentó que en un principio fue difícil: “Por más que me esforzaba en hacer las cosas bien, siempre le encontraban un pero a mi trabajo, y eso sí lo pone a una triste, porque no valoran todo el sacrificio que una hace”.

Como bien señala Morales (2004), en la mayoría de las comunidades indígenas, como es el caso de La Pastilla, el sistema de usos y costumbres resta importancia a la labor de las mujeres, minimiza su actividad en la sociedad, las limita fundamentalmente al papel de reproductoras y las asocia a las labores sin prestigio y dentro del hogar. Por esto su participación resulta relevante, pues va contra la tradición imperante de reservar todos los puestos de la esfera pública a los hombres.

EMPODERAMIENTO

Para realizar el análisis acerca del empoderamiento de las mujeres, se tomaron en cuenta indicadores que muestran si, realmente, su participación en la toma de decisiones, en el espacio privado y público, ha fomentado su desarrollo en las tres dimensiones, personal, colectiva y en las relaciones cercanas.

En la dimensión personal

Para analizar el empoderamiento en la dimensión personal, se tomaron en cuenta los siguientes indicadores: trabajo remunerado y no remunerado; participación en algún comité, grupo u organización; cursos dentro o fuera de la comunidad. Estos

¹ Término que se utiliza para describir a las personas que tienen la característica de opinar sobre asuntos que no son de su incumbencia.

indicadores forman parte de los factores impulsores del empoderamiento, como realizar actividades fuera del hogar, integrarse a un grupo y participar en sus actividades y desarrollar habilidades y conocimientos (Rowlands, 1997).

Se encontró que en esta dimensión los factores que han posibilitado avances en el proceso son: integrarse a un grupo, ya que descubren que tienen capacidad para desempeñarse en otras actividades que no sean las domésticas; adquirir conocimientos a través de la capacitación les ayuda a reforzar su confianza y se ve reflejado en su comportamiento ante otras personas, en su manera de trabajar y organizarse; asistir a cursos les da la posibilidad de aprender cosas nuevas y relacionarse con otras personas.

Estos factores se han hecho evidentes en las mujeres de La Pastilla: todas han asistido a cursos y han adquirido conocimientos, pertenecen a los distintos comités, así como al taller de elaboración de champú y productos medicinales, lo que les da la oportunidad de convivir y compartir experiencias con otras mujeres. Se encontró que el factor determinante para el avance en este proceso ha sido la acción comunitaria a través de los distintos proyectos operados por el INIFAP en la comunidad. Este tipo de organización colectiva les ha permitido mejorar la habilidad para relacionarse con otras personas, mejorar su comunicación y, al mismo tiempo, saber negociar sus decisiones; esto se manifiesta en el incremento de su autoestima, elemento fundamental del empoderamiento personal.

En la dimensión de las relaciones cercanas

La dimensión de las relaciones cercanas es, quizás, el área más difícil para los cambios. Las mujeres logran más en la dimensión personal y en la dimensión colectiva, pero los avances en esta dimensión se ven limitados, la mayoría de las veces, por el conflicto y la oposición de las personas que las rodean. Esto se debe, probablemente, a que en el espacio de lo privado, específicamente la familia, es donde existe mayor presión social para que dicha institución permanezca intacta y que sólo sea susceptible a cambios que respondan a la ideología dominante (Hidalgo, 2002).

Los indicadores que se tomaron en cuenta para el análisis fueron: conocimiento, tiempo libre, movilidad, fecundidad, trabajo doméstico. Estos revelarían el grado de negociación que

tienen con su esposo, hijos y personas cercanas, para entender si existe o no avance en el empoderamiento en este sentido.

El hecho de que las mujeres puedan decidir sobre asuntos relacionados con la fecundidad y la sexualidad, habla de un avance en el proceso de empoderamiento, reflejado en el incremento del control de las circunstancias personales. En este sentido, se encontró que las mujeres ya no desean tener más hijos, debido a que consideran que la situación económica está muy difícil y el dinero no les alcanza. Coincidieron en que la decisión fue tomada por los dos; sólo una señora comentó que en un principio su marido no aceptaba esto porque estaba muy influido por su mamá, que le decía que hay que tener los hijos que “Dios mande”.

Las mujeres han logrado un mayor control sobre la fecundidad. Muchos de estos cambios se deben a dos factores principalmente: su asistencia a las pláticas que imparte el doctor, ya que realmente las condiciones económicas ya no son las más convenientes para tener tantos hijos.

Otro punto por evaluar en esta dimensión fue el tiempo libre y las actividades que realizan. Se encontró que les queda muy poco, pues tienen jornadas de trabajo muy pesadas. Se levantan a las seis de la mañana, van al molino, preparan el desayuno para los hijos, los arreglan para ir a la escuela, los llevan a la escuela, regresan y hacen el quehacer de la casa, hacen tortillas, preparan la comida; las que tienen cabras, las llevan a pastorear y regresan en la tarde; bañan a sus hijos, les dan de cenar y, en la tardecita, si tienen tiempo, ven un rato la televisión mientras zurcen la ropa o bordan sus servilletas.

No realizan ninguna actividad recreativa como tal, pero el hecho de salir de sus casas a reuniones de comité o a la escuela, ya es una distracción porque, aunque sea por un momento, dejan de lado el trabajo doméstico y se ocupan de otras cosas. De las mujeres entrevistadas todas manifestaron que les gusta ir a las reuniones, porque ahí se encuentran con sus amigas. Para algunas de ellas, los fines de semana que sus esposos están en casa los ocupan para ir a Vizarrón a comprar el mandado y aprovechan para dar un paseo por el pueblo.

En cuanto al trabajo doméstico, se encontró que es uno de los puntos más difíciles de negociar dentro del grupo doméstico, y la participación de los hombres en esta actividad mostraría transformaciones importantes en las relaciones genéricas. En este punto las mujeres manifestaron haber logrado compartir

el trabajo doméstico con los hombres y niños, aunque no de forma equitativa, pues ellas siguen siendo las principales responsables. Tal es el caso de la subdelegada de la comunidad que, entre tantas reuniones y cursos, en ocasiones no tiene tiempo de cocinar y su esposo le ayuda cuando ella no puede; recibe mucho apoyo de parte de su esposo y de sus hijos, tiene sólo dos niñas pequeñas y un muchacho, y entre todos sacan adelante el trabajo doméstico. Por el contrario, una de las señoras mencionó que cuando está su esposo en la casa, ella no puede hacer nada de trabajo del hogar debido a que él está construyendo la casa de su hermano, que vive en Estados Unidos, y quiere que ella le ayude en la obra. En este caso, particularmente, podemos observar que ella no ha logrado negociar que, así como ella le ayuda en la construcción de la casa, él también le ayude con el trabajo doméstico.

Dentro de la comunidad es común que las mujeres ayuden a sus esposos en la construcción de su casa o la de algún pariente. Hacen mezcla, suben cubetas, juntan piedra, etc., pero pocas han conseguido involucrar al marido en el trabajo de la casa.

Un aspecto que tiene que ver con las decisiones personales es la movilidad. En este sentido, las mujeres dijeron que no le piden permiso a su esposo para salir de sus casas. En esto influye que los esposos no se encuentran en casa toda la semana, por lo cual no tienen ningún problema para salir a las juntas y reuniones. Un factor importante para detectar cambios en este punto es cómo las mujeres, poco a poco, han aprendido a negociar con sus parejas, o con otras autoridades de la comunidad.

Después de analizar los resultados, se comprendió que el empoderamiento no es un proceso homogéneo: depende del contexto, de las circunstancias personales y de las vivencias de cada mujer. Un ejemplo puede ser la movilidad o uso del tiempo libre. Quizá para alguna salir de su casa no representó nunca un factor de conflicto, pero para otras tomar la decisión de salir y realizar actividades en el espacio público implicó todo un reto por los obstáculos, conflictos y negociaciones que este simple hecho significó.

En general, se puede decir que sí ha habido cambios en la actitud de las mujeres; aunque pequeños, son muy significativos para el proceso de toma de decisiones y para su empoderamiento. El que las mujeres empiecen a decidir cuestiones como la fecundidad, si quieren o no salir de su casa, decidir sobre su cuerpo, su tiempo libre, nos da un claro indicio de que

comienzan a cambiar y hacerse conscientes de que su posición dentro de la estructura del hogar y de la comunidad puede ser distinta.

En la dimensión colectiva

En el caso de La Pastilla, es en esta dimensión en la que se percibe mayor avance de las mujeres. Esto se pudo detectar durante el tiempo que se trabajó con ellas, a través de los cambios que han logrado como grupo. Por ejemplo, la capacidad colectiva para producir cambios, la autoorganización y la gestión. Entre los factores que posibilitan este proceso encontramos los siguientes: ampliación en el acceso a los recursos, incremento en el sentimiento de poder hacer cosas al estar organizadas, logran más.

La acción comunitaria, como se mencionó, ha influido para avanzar en las tres dimensiones, ya que les ha permitido contar con recursos y ha aumentado la sensación de que organizadas, logran más.

El mayor acceso a recursos es la manifestación de la capacidad colectiva para producir cambios, pues lo obtenido es producto de las diligencias hechas, es decir, de la actuación grupal. Las acciones realizadas pueden ir desde las gestiones con el gobierno municipal o con organizaciones, hasta su participación en proyectos que generen ingresos. Se puede decir, en general, que todas han incrementado su acceso a recursos y esto se ha logrado gracias a que han sabido organizarse para trabajar juntas. El apoyo de la subdelegada ha sido un factor determinante para que se dieran cuenta de que juntas, más que solas, logran mayores beneficios. Un elemento que favorece su participación y empoderamiento es el trabajo en equipo, ya que lleva a las mujeres a reforzar el sentido de que es posible hacer cambios como producto de una acción colectiva.

Otro punto en el que se notan avances entre las mujeres es en la habilidad adquirida para relacionarse con otras personas. Mejorar su comunicación es un cambio que refuerza su autoestima, participar en diferentes comités les da la oportunidad de conocer a más personas, de intercambiar ideas con ellas, y esto, efectivamente, ha reforzado su confianza. Por ejemplo, en el comité de la escuela son ellas las que organizan los festivales junto con las maestras, se ponen de acuerdo entre todas sobre qué sería lo más conveniente hacer.

Los procesos de socialización de las mujeres en el ámbito privado promueven una desvalorización de lo femenino frente a lo masculino, mina la confianza que tienen en sí mismas y ocasiona que tengan baja autoestima, mientras que formar parte de un grupo y participar en él y realizar actividades fuera del hogar tiene el efecto contrario, les ayuda a elevar su autoestima y a generarles confianza (Hidalgo, 2002).

Formar parte de un grupo, por ejemplo el de la escuela, el del molino o del taller de productos, representa para ellas la oportunidad de tener un espacio propio donde convivir y platicar con otras mujeres. Dedicar tiempo para sí en un lugar donde intercambian experiencias y donde conversan sobre sí mismas, se convierte en un factor que impulsa su desarrollo y crecimiento personal.

CONCLUSIONES

El objetivo general del presente trabajo ha sido analizar la participación de las mujeres en el proceso de toma de decisiones en el grupo doméstico y en los espacios públicos, e identificar si ello influye en el proceso de empoderamiento.

Se encontró que las mujeres participan más en la educación de los hijos y en el manejo de los recursos y que, por el contrario, se ven limitadas respecto al manejo y uso del dinero, debido a que el ingreso mayor proviene de su pareja. Las mujeres, en este sentido, tienen poco margen de decisión: sólo en lo que tiene que ver con las necesidades básicas de la familia, como alimentación, escuela, vestido, transporte, etc. Un punto que es importante mencionar, y que está relacionado con el grupo doméstico, es que, en relación con las circunstancias personales, como fecundidad, movilidad y uso del tiempo libre, se percibió un mayor avance, pues las mujeres ya deciden sobre asuntos como, por ejemplo, cuántos hijos quieren tener, la forma en que se cuidan, si ya no quieren tener más hijos, si participan en los comités, etc. Aunque esto sólo se presentó con las mujeres casadas de entre 20 y 40 años, se considera un avance, porque antes no tenían la posibilidad de opinar sobre estos temas. Esto se comprobó en las entrevistas realizadas a mujeres mayores de 50 años.

En lo que respecta a los espacios públicos, podemos concluir que la participación de las mujeres es más evidente, al

grado de que actualmente la autoridad de la comunidad es una mujer, pese a todos los obstáculos que tiene que enfrentar por el sistema social tan cerrado que aún prevalece, donde el único espacio aceptable para la mujer es el privado.

El trabajo de las mujeres y su participación es notoria. Están presentes en la mayoría de los comités de la comunidad, lo mismo reparan el camino que se hacen cargo del molino comunal. Su participación está redefiniendo su papel y posición en este contexto, en un proceso gradual que está dando lugar a un cambio en la manera en que se vinculan los hombres y las mujeres del sector rural.

Sobre la relación entre el proceso de toma de decisiones y el empoderamiento, en la interpretación del poder también se incluye el acceso a procesos intangibles de toma de decisiones, ya que uno remite al otro. En la medida en que las mujeres empiecen a incidir en las decisiones familiares, de la comunidad y de su persona, se encontrarán en proceso de empoderamiento. Esto conllevará como resultado el alcanzar su desarrollo humano dentro de la comunidad, en su familia y en sí mismas.

El acceso a la toma de decisiones tiene repercusiones en su desarrollo y en la posición de las mujeres en las negociaciones dentro del grupo doméstico, a pesar de las limitaciones impuestas por la pobreza y los sistemas genéricos tradicionales que, en muchos aspectos, aún las perjudican. Es cierto que las relaciones de poder en las zonas rurales de México se están redefiniendo, pero aún hay factores que limitan la participación de las mujeres en la toma de decisiones, tanto en el grupo doméstico como en los espacios privados. No es fácil quitar de raíz años de subordinación avalada por la cultura patriarcal imperante hasta nuestros días. Así pues, resultaba importante analizar si en La Pastilla había elementos que pudieran limitar su participación y cuáles eran. Los tres que se encontraron, principalmente, fueron: dependencia económica, críticas y alto índice de analfabetismo.

El que las mujeres no tengan ingresos propios y sea el marido el que controle este recurso las coloca en desventaja en cuanto a participación en las decisiones. Aunque la independencia económica no implica autonomía, es una de las condiciones (Coria, 1991). Cuando las mujeres reciben dinero como ganancia de la venta de los productos que elaboran en el taller, tienen más posibilidades de tener cierto grado de de-

cisión sobre su uso, a pesar de que, finalmente, ese dinero lo destinan a cubrir las necesidades del grupo doméstico.

Uno de los mecanismos de control que tiene la sociedad para asegurar que las mujeres no se salgan de su papel y cumplan con el estereotipo de lo que es ser una buena mujer, es la crítica (Hidalgo, 2002). Para algunas este factor puede hacerlas desistir de ingresar a los comités o de participar en algún proyecto. En la comunidad La Pastilla esto es muy común. Le ocurrió a la actual subdelegada, quien recibió fuertes críticas de parte de hombres y mujeres por su trabajo, aunque a la señora las críticas no le afectaron al grado de renunciar a su cargo.

La mayoría de las mujeres que participaron en el presente trabajo, y que pertenecen a una zona rural e indígena, no saben leer ni escribir. Esto no es general, pero de alguna manera influye. Así lo manifestó un sector de las mujeres en la entrevista. Además, comentaron que esto se convierte en una limitante para su participación en algún cargo en los comités. Así como se encontraron elementos que restringen su participación, se observaron algunos que la favorecen: organización de trabajos que les generen beneficios, trabajo en equipo y el reconocimiento del trabajo realizado.

Un factor determinante para que las mujeres participen es que sea productiva, es decir, que obtenga algún beneficio ya sea económico o en especie. Debido a la pobreza en la que viven, colaboran lo mismo en el desazolve de hoyas de agua que asistiendo a reuniones y actividades del DIF, reforestando un área comunal o sembrando nopales en su traspatio.

Otro elemento que favorece su participación es el trabajo en equipo. Éste tiene un fuerte impacto, ya que lleva a las mujeres a reforzar la creencia de que se pueden hacer cambios como producto de una acción colectiva. Este elemento se observó durante el desarrollo del proyecto Desazolve y rehabilitación de canales y hoyas para la captación y conservación de agua de lluvia. Manifestaron estar contentas al trabajar juntas, pues es más fácil organizarse para sacar un trabajo unidas, porque sienten la confianza de que las cosas son posibles si están organizadas. Contar con el reconocimiento del trabajo realizado las motiva a seguir adelante y a identificarse como una comunidad organizada y trabajadora.

Se concluye, por lo tanto, que las mujeres de La Pastilla se encuentran en proceso de empoderamiento, inducido por su reciente participación en la esfera pública y en los procesos de

toma de decisiones, pero, tal como señala la teoría, no se puede hablar de un proceso homogéneo debido a que no existe un punto que indique el inicio y el final de éste, y es vivido de forma diferente por cada mujer; depende de elementos como la identidad, la historia personal y el contexto familiar. En el caso de las mujeres de La Pastilla el avance es importante si tomamos en cuenta que son mujeres indígenas, de escasos recursos y analfabetas.

Vale la pena señalar, debido a la confusión que existe, que el empoderamiento de las mujeres no implica un desempoderamiento de los hombres, como bien señala Batliwala (1997). Los hombres en condiciones de pobreza son tan impotentes como las mujeres, en términos del acceso y control sobre los recursos. Lo único que implica el empoderamiento de las mujeres es una redefinición de las relaciones de poder entre hombres y mujeres para que éstas sean más equitativas y ambos tengan las mismas oportunidades de acceso a las decisiones y manejo de los recursos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNSTEIN, S. (1996), "La escalera de la participación ciudadana", *American Institute of Planning Journal*, 35 (4).
- BATLIWALA, S. (1997), "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", en M. León (ed.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Bogotá, Tercer Mundo.
- CORIA, C. (1991), *El dinero en la pareja, algunas desnudeces sobre el poder*, Barcelona, Paidós.
- GEILFUS, F. (1997), *80 herramientas para el desarrollo participativo: diagnóstico, planificación, monitoreo y evaluación*, México, Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura/Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.
- HARM, S. (2004), "La danza de las remesas. Migración y género en sistemas familiares en el estado de Morelos", en B. Suárez y E. Zapata (coords.), *Remesas: milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. II, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.

- HIDALGO, N. (2002), *Género, empoderamiento y microfinanzas*, México, Instituto Nacional de las Mujeres.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI) (2000), Censo de población y vivienda, México, INEGI.
- MARTÍNEZ, B. (2000), *Género, empoderamiento y sustentabilidad, Una experiencia de microempresa artesanal de mujeres indígenas*, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.
- MEDINA, R. E. (2006), “Diagnóstico para la formulación de un proyecto de desarrollo rural sustentable con metodología participativa, en el semiárido de Querétaro, México. Caso de la comunidad La Pastilla, tesis de maestría, Universidad de Costa Rica.
- MORALES, J. (2004), “Mujeres mixtecas al volante: un análisis transnacional de movilidad, trabajo y empoderamiento”, en B. Suárez y E. Zapata (coords.), *Remesas: milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. I, México, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza.
- ROWLANDS, J. (1997), “Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo”, en M. León (comp.), *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Colombia, Tercer Mundo.
- SIERRA, F. (1998), “Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social”, en J. Galindo (coord.), *Técnicas de investigación en sociedades, cultura y comunicación*, México, Consejo Nacional para Cultura y las Artes.



LA LEY DEL GALLO: MASCULINIDAD
Y VIOLENCIA DE GÉNERO EN EL TAMAULIPAS
POSREVOLUCIONARIO

*Oscar Misael Hernández**

RESUMEN

Derivado de un estudio antropológico, en este trabajo se explora la construcción de la masculinidad y su articulación con expresiones de violencia de género entre hombres y mujeres que vivieron en comunidades rurales de Tamaulipas durante el periodo posrevolucionario. Se parte de la noción de “la ley del gallo” como una metáfora que legitima la dominación y violencia masculinas, la subordinación de las mujeres en el matrimonio y la familia, a la vez que dicha metáfora es legitimada por instituciones como el Estado. Además de las formas de violencia de género que se dieron entre hombres y mujeres que tenían una relación marital, se analiza la participación de otros hombres y mujeres de diferentes posiciones sociales y parentales en ésta, así como las formas cotidianas de resistencia de las mujeres al valerse de alianzas familiares, el desprestigio comunitario y confrontaciones domésticas para mitigar la dominación y violencia masculina y para negociar espacios y relaciones de género.

INTRODUCCIÓN

“¿Y usted está casada?”, le pregunté a Ema, una mujer que nació en 1925 en una comunidad rural del suroeste de Tamaulipas y que, desde 1984, vivía en una colonia popular de Ciudad Victoria, la capital de la entidad. “Sí, y por las tres leyes”, me respondió. Yo me encontraba realizando una encuesta sobre

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Correo electrónico: <mhernandez@uat.edu.mx>.

la estructura y organización familiares, así que me interesaba conocer el estado civil de Ema, pero su respuesta me consternó, ya que, al menos en México y otros países, el matrimonio heterosexual sólo es legitimado por las leyes civiles, religiosas o ambas.

En 2004 le pregunté a Ema cuál era la tercera ley y, sonriendo, expresó: "Pues ya ve que es por la iglesia, por el civil, y yo ¡hasta por la ley del gallo!" Volví a preguntarle a qué se refería con eso y me dijo: "¡Pues la de mi viejo!, ¿no ve que, como los gallos, quieren tenerla a una en su corral, mandándola y pisándola cuando se les da la gana?" La respuesta de Ema sobre la ley del gallo dio pie a que explorara la masculinidad y las diferentes formas de violencia de género entre hombres y mujeres que vivieron en comunidades rurales del Tamaulipas posrevolucionario.

Como metáfora, la ley del gallo es útil para explorar este tema a través de las experiencias y discursos tanto de hombres como de mujeres. ¿Qué significaba ser y actuar como un hombre en la familia y el matrimonio?, ¿cuáles eran las formas cotidianas de violencia de género que emergían en el matrimonio?, ¿se limitaban a la sujeción de las mujeres en el hogar por los hombres para subordinarlas y controlar su trabajo, cuerpo y sexualidad? A final de cuentas, ¿hasta dónde llegaba la ley del gallo? Éstas son algunas de las preguntas que trataré de responder a lo largo de este trabajo.

Por un lado, parto de la idea de que no podemos entender la ley del gallo sin antes apropiarnos de un concepto relacional de la masculinidad. Aquí coincido con Kimmel (1998), quien afirma que la masculinidad es una construcción social e histórica que varía de una cultura a otra y se transforma a lo largo de la vida de los hombres. Al mismo tiempo, Kimmel señala que la masculinidad "se construye simultáneamente en dos campos interconectados de relaciones de poder: las relaciones de los hombres con las mujeres (desigualdad de género) y las relaciones de los hombres con otros hombres (desigualdades que se basan en factores tales como raza, etnicidad, sexualidad, edad, etc.)" (Kimmel, 1998:208).

En México, son pocos los trabajos que se han apropiado de un concepto similar (por ejemplo, Gutmann, 2000 y Ramírez, 2003), específicamente al abordar cómo se construye la masculinidad en relación con la violencia entre hombres y mujeres que forman una unión matrimonial. Sin embargo, poco se ha

analizado de qué formas el ser y actuar como un hombre en el matrimonio se matiza en expresiones de violencia que no sólo incluyen a la pareja, sino también a otros hombres que forman parte de la familia o de la comunidad.

Por otro lado, también considero que la ley del gallo debe analizarse desde una perspectiva de violencia de género. Si bien existen diferentes tipificaciones de la violencia y se considera que ésta “es una construcción sociocultural y un asunto relacional que se da entre sujetos” (Ramírez, 2002: 23), aquí parto de los planteamientos de Joan W. Scott sobre el género, quien lo define como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de significar relaciones de poder” (Scott, 1988:42).

Desde este posicionamiento, concibo la violencia de género como relaciones de poder entre hombres y mujeres, y entre hombres; relaciones que para el caso específico de estudio se caracterizaron por discursos y prácticas —construidas tanto por instituciones como por actores sociales— que legitimaban la dominación masculina y se expresaban mediante diversas formas de subordinación, agresión y opresión femenina en comunidades rurales tamaulipecas, donde la autoridad y el prestigio de los hombres era enaltecido.

Estos prolegómenos teóricos fueron útiles para realizar este trabajo, el cual retoma los resultados de un estudio antropológico más amplio sobre la construcción de masculinidades en Tamaulipas (Hernández, 2007). Concretamente, la investigación se realizó con hombres y mujeres que residen en una colonia popular que hoy en día es la más poblada de la capital tamaulipeca; ahí confluyeron familias de comunidades rurales de diversos municipios que participaron en un movimiento urbano-popular, a fines de la década de 1970, en el que demandaban terrenos a autoridades estatales y municipales.

Para realizar este trabajo recurro a datos estadísticos oficiales sobre el estado civil de la población tamaulipeca en las décadas de 1930 y 1940, respectivamente, así como al análisis de dos leyes aprobadas por el Congreso del Estado de Tamaulipas: la primera sobre las relaciones familiares (1923), misma que legitimó la autoridad y prestigio de los hombres en la familia como maridos, y la segunda referente a un impuesto a los hombres célibes (1937), la cual no sólo cuestionó la hombría, sino también legitimó a la familia heterosexual.

Por otro lado, exploro las experiencias de vida de seis mujeres y cuatro hombres de dicha colonia que nacieron en comunidades rurales de Tamaulipas entre 1912 y 1942. Ellos y ellas fueron contactados entre los años 2003 y 2006 mediante la técnica conocida como “bola de nieve”, la cual permite conocer a un informante por medio de otro y así sucesivamente. Para conocer sus experiencias de vida se utilizó un guión de entrevista que indagó en sus trayectorias individuales y familiares en los ámbitos del trabajo, la sexualidad, la conyugalidad y la procreación.

Finalmente, retomo los resultados de una encuesta que apliqué a principios del año 2006 en una muestra aleatoria simple de hogares de la colonia popular, en la cual indagué la estructura y organización familiares entre hombres y mujeres, de diferentes generaciones, casados o en unión libre. Particularmente, expongo los datos de una submuestra de 18 hombres y 22 mujeres de entre 60 y 80 años de edad, de origen rural, entre quienes se exploró a los que mantenían y tomaban decisiones en la familia.

LEGITIMANDO LA LEY DEL GALLO

En agosto de 1923, el Congreso del Estado de Tamaulipas aprobó y decretó la Ley sobre Relaciones Familiares, la cual estuvo en vigor hasta noviembre de 1940. Dicha ley, originalmente llamada Ley sobre Relaciones Familiares para el Distrito Federal y Territorios, fue promulgada en México por Venustiano Carranza en 1917, y constituyó entonces un régimen jurídico moderno en materia de relaciones familiares (Zorrilla, 1980).

La ley decretada en Tamaulipas se centró en el matrimonio, y lo definía como “un contrato civil entre un solo hombre y una sola mujer que se unen en vínculo disoluble para perpetuar su especie y ayudarse a llevar el peso de la vida” (Ley sobre Relaciones Familiares, 1923, cap. II, art. 13). Claramente, el objetivo de la ley era regular y controlar las uniones conyugales a través de jueces civiles representantes del Estado, lo que se logró en décadas posteriores al aumentar el número de matrimonios civiles.

Por ejemplo, entre 1930 y 1940, en Tamaulipas las uniones libres se incrementaron apenas 18.1 por ciento, mientras que los matrimonios religiosos decrecieron 27.6 por ciento en los

mismos años intercensales. Por el contrario, los matrimonios civiles aumentaron en 42.9 por ciento, y aquéllos tanto civiles como religiosos, en 72.2 por ciento (cuadro 1). Además de la regulación y control que ejerció el Estado mediante esa ley sobre la familia y el matrimonio, también legitimó a los hombres como maridos: cuando hombres y mujeres de comunidades rurales “decidían” contraer matrimonio civil, los jueces eran los primeros en plantear a los hombres que, en adelante, ellos serían los representantes y encargados de la familia, mientras que los padres de las contrayentes indicaban a sus hijas que “debían cumplir” como esposas y, posteriormente, como madres.

CUADRO 1
TIPOS DE UNIONES CONYUGALES EN TAMAULIPAS,
1930 Y 1940

	1930	1940	Crecimiento intercensal (%)
Unión libre	29 926	35 354	18.1
Matrimonio religioso	9 863	7 143	-27.6
Matrimonio civil	48 422	69 192	42.9
Matrimonio civil y religioso	28 634	49 322	72.2

FUENTE: *Estados Unidos Mexicanos. Cien años de censos de población*, Aguascalientes, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1996.

En un capítulo referente a derechos y obligaciones en el matrimonio, la ley estipuló que: 1) la mujer debía vivir con el marido, salvo cuando éste se ausentara del país; 2) el marido debía fungir como el principal proveedor económico de la familia, excepto si éste no podía trabajar o si la mujer tenía bienes propios, trabajaba o ejercía alguna profesión; 3) la mujer estaba obligada a atender los asuntos domésticos y, 4) la mujer necesitaba la autorización del marido para trabajar o ejercer una profesión (Ley sobre Relaciones Familiares, 1923, cap. IV, arts. 41-45).

Posiblemente muy pocos hombres y mujeres de Tamaulipas conocían los derechos y obligaciones matrimoniales que esti-

pulaba la ley, principalmente aquellos que vivían en comunidades rurales, pues en éstas los matrimonios eran mayormente religiosos y en menor medida civiles, a diferencia de las zonas urbanas, donde en su mayoría los matrimonios eran civiles, o religiosos y civiles. De cualquier manera, en los matrimonios las mujeres estaban sujetas a la autoridad de los hombres y restringidas al ámbito privado, mientras que ellos se movían en el ámbito público.

Para mujeres como Genoveva, quien nació en 1937 en un ejido, fue robada por su marido a los 15 años y un año después obligada a casarse por la iglesia y lo civil por los padres de ambos, su obligación como esposa, además de realizar las tareas domésticas y criar a sus hijos e hijas, era permanecer a lado de su marido y seguirlo a cualquier lugar que él decidiera. Incluso, ella reconocía que la única obligación de su marido era proveer: “Él no ayudaba en la casa porque andaba trabajando para darnos de comer” (entrevistada en 2006).

Por otro lado, para hombres como Lisandro, que nació en 1924, también en un ejido, y se casó sólo por lo civil, las obligaciones de su esposa estaban en el ámbito de lo privado, de la casa, mientras que las de él correspondían a lo público, al trabajo, y lo legitimaban como la autoridad familiar: “Lo que era de la casa o de la escuela, pues la mamá, yo no, yo estaba a disposición de mi trabajo, pero cualquier cosa que pasaba en la casa yo estaba al pendiente, me decían” (entrevistado en 2006).

Visto así, por encima del (des)conocimiento de los derechos y obligaciones maritales de hombres y de mujeres que estipulaba la Ley sobre Relaciones Familiares al contraer matrimonio, en la vida cotidiana había una clara división sexual del trabajo y de la autoridad familiar entre hombres y mujeres, aun cuando en la misma ley se argumentaba que “el marido y la mujer tendrán en el hogar autoridad y consideraciones iguales” (Ley sobre Relaciones Familiares, 1923, cap. IV, art. 43).

Sin embargo, al menos para el Estado, no sólo el matrimonio era una institución familiar importante que podía regular política y jurídicamente; también lo era la (hetero)sexualidad masculina y la maternidad para fomentar la procreación. Después de entrar en vigor la Ley sobre Relaciones Familiares, en 1937, el Congreso del Estado de Tamaulipas aprobó y decretó una ley de impuesto al celibato que, si bien fue derogada cuatro meses después, estipulaba que los solteros mayores de 25 años, los divorciados y los viudos sin familia debían pagar al gobierno un

impuesto proporcional a sus ingresos mensuales (Ley de Impuesto al Celibato, 1937).

Para Marte R. Gómez, quien entonces era gobernador de Tamaulipas y propuso dicha ley al Congreso del Estado, el objetivo principal era incrementar la población, pues en su opinión había pocos habitantes en la entidad (estimados en 385 000 a fines de 1937) para un vasto territorio. Al mismo tiempo, Gómez articuló otro discurso que “justificaba” la ley de impuesto al celibato masculino, pues en su opinión:

el que no tenga cargas de familia, soporte una reducción de salarios con el propósito de atender más eficazmente la Beneficencia Pública, y muy específicamente las salas de maternidad, a las que deben concurrir, cada vez en mayor número, las madres que no están en condiciones de procurarse, para sus alumbramientos, los cuidados médicos que les son indispensables (Proyecto de ley de impuesto al celibato, 1937).

Claramente, la finalidad política de la ley era recaudar impuestos regulando el celibato entre los hombres, pues para Gómez la familia —y por consiguiente el matrimonio— era una institución importante en la sociedad y los hombres sus representantes, al grado de afirmar que el estado de Tamaulipas era “el gran padre de familia, y cuestionar a los hombres que no habían “querido o podido constituir su propio hogar” (Proyecto de ley de impuesto al celibato, 1937).

Como ha afirmado Ramos Escandón (2004: 93): “Para hacer efectivo el cumplimiento de las normas de conducta, de la “moral social” de una comunidad, el instrumento usado es la legislación. Al menos en el Tamaulipas posrevolucionario, las leyes descritas (sobre las relaciones familiares y de impuesto al celibato) no sólo establecieron normas que regularon el matrimonio y presionaron a hombres y mujeres a formar familias de procreación, sino que también legitimaron la autoridad masculina en el matrimonio y las familias, reforzando jerarquías sociales y relaciones de violencia de género.

MUJER CASADA, MUJER “AMOLADA”

Una tarde de 2003, le comenté a Genoveva, la mujer que nació en un ejido en 1937, que me gustaría saber cómo fue su vida de

joven y expresó: “¡Ay, oiga!, ¿y para qué quiere saber de mi vida si no tiene importancia?” Después de insistirle, me dijo que su vida había sido muy triste. “Imagínese —respondió—, me casé a la fuerza, me robaron cuando era muchacha.” Le pregunté cómo fue eso y volvió a decir: “¡Pues nomás porque a mi esposo le dio la gana y me robó!” “Pero después se casó, ¿no?”, volví a preguntarle. “Sí, ya qué hacía, si ya me había amolado.”

Una primera interpretación del testimonio de Genoveva sugiere que el hecho de que las mujeres fueran robadas por los hombres representaba “un abuso de poder” (D’Aubeterre, 2000:280-281) al no mediar su consentimiento. Otra se orienta a que perdían su virginidad y, en adelante, otros hombres no se interesarían en ellas para casarse, por ser ésta valorada o de alta estima social, incluso en comunidades campesinas contemporáneas (Amuchástegui, 2001:358 y Córdova, 2003:146). A esto se sumaba que las mujeres, en adelante, estarían sujetas no sólo a la autoridad de sus maridos, sino también de sus suegros y suegras.

En comunidades rurales del Tamaulipas posrevolucionario, al establecerse una relación marital, hombres y mujeres formaban un sistema de residencia patrilocal (Harris, 2003:435). Al igual que en otras comunidades rurales de México (González, 2003:284), los hombres llevaban a las mujeres a la casa de sus padres, donde el suegro detentaba la autoridad y las mujeres —ya fuera la esposa, las hijas o las nueras— estaban bajo su tutela, pues además de ser el propietario de los medios de producción campesina, él representaba a la familia en la comunidad.

Sin embargo, como nueras, las mujeres no sólo estaban bajo la tutela del suegro, sino también a cargo de las suegras, quienes disponían de su mano de obra en tareas domésticas y en la crianza de animales de traspatio. Al mismo tiempo, como esposas, las mujeres estaban sujetas a la autoridad de los hombres, pues como sus maridos eran quienes las mantenían —aun cuando ellos mismos estaban bajo la autoridad del padre—, ejercían su autoridad mandando y tomando las decisiones maritales.

En la encuesta que apliqué (entre febrero y mayo de 2006) en la colonia popular donde llevé a cabo este estudio, por ejemplo, una submuestra de 22 mujeres y 18 hombres (casados, de entre 60 y 80 años de edad, procedentes de comunidades rurales de la entidad), a la pregunta de quiénes mantenían a sus respectivas familias, 30 por ciento respondieron que el marido

y 20 por ciento, que el marido y un hijo o una hija; por el contrario, sólo 7.5 por ciento dijeron que la esposa y 2.5 por ciento, que la esposa y un hijo varón (véase el cuadro 2).

Por otro lado, también les pregunté quiénes mandaban en la familia, y 40 por ciento respondieron que el marido; 5 por ciento, que el marido y un hijo o una hija; 20 por ciento, que la esposa y 7.5 por ciento, que la esposa y un hijo varón; mientras que, sorprendentemente, un 15 por ciento de los encuestados dijeron que en sus respectivas familias mandaban ambos padres (véase el cuadro 3). Si bien se preguntó quiénes mantenían y mandaban en la actualidad y no al contraerse la relación marital, los resultados dan una idea del predominio de la autoridad masculina en las familias, ya sea como padresposos o hijos.

CUADRO 2
QUIÉNES MANTIENEN A LA FAMILIA
SEGÚN HOMBRES Y MUJERES ENCUESTADOS,
DE 60 A 80 AÑOS DE EDAD (%)

<i>Pariente</i>	<i>Porcentaje</i>
El marido	30.0
Un hijo	17.5
El marido y un hijo	12.5
Una hija	10.0
La esposa	7.5
El marido y una hija	7.5
Un hijo y una hija	5.0
Ambos padres	2.5
Otra persona	2.5
La esposa y un hijo	2.5
Ambos padres y un hijo	2.5
Total	100

FUENTE: resultados de una submuestra de la encuesta aplicada por el autor (febrero-mayo de 2006).

CUADRO 3
QUIÉNES MANDAN EN LA FAMILIA
SEGÚN HOMBRES Y MUJERES ENCUESTADOS,
DE 60 A 80 AÑOS DE EDAD (%)

<i>Pariente</i>	<i>Porcentaje</i>
El marido	40.0
Un hijo	20.0
El marido y un hijo	15.0
Una hija	7.5
La esposa	5.0
El marido y una hija	2.5
Un hijo y una hija	2.5
Ambos padres	2.5
La esposa y un hijo	2.5
Ambos padres y un hijo	2.5
Total	100

FUENTE: resultados de una submuestra de la encuesta aplicada por el autor (febrero-mayo de 2006).

Por otro lado, de los datos de la encuesta llama la atención que fueron mayormente las mujeres quienes respondieron que eran los hombres como maridos o hijos quienes mantenían y mandaban en la familia, y no así los hombres que las mujeres, ya fuera como esposas o hijas, aun cuando la encuesta se aplicó en los hogares sin que hubiera presencia de la pareja o de otros miembros de la familia que influyeran en la respuesta.

El predominio masculino —ya fuera que los hombres funjieran como proveedores económicos o ejercieran la autoridad al mandar— entre familias y matrimonios campesinos del Tamaulipas posrevolucionario es similar a los casos que estudiaron antropólogos como Lewis (1961) en comunidades rurales de Morelos en los años cuarenta, Foster (2000) en Michoacán en la misma década, y psicólogos sociales como Fromm y Mac-coby (1973), también en Morelos, en los años cincuenta.

Para algunos hombres que nacieron en las primeras décadas del siglo xx, la autoridad masculina era incuestionable. Eulogio,

quien nació en 1920 en una ranchería y contrajo matrimonio a los 20 años, explicaba de la siguiente forma la autoridad de los hombres en el matrimonio y, además, las jerarquías sexuales: “Pues, hombre, el esposo es el que manda en la familia, porque él procura que no falte lo necesario en la comida, en la ropa. Es una obligación de uno, porque uno puede andar como quiera y la mujer no” (entrevistado en 2004). Otros hombres de la generación de Eulogio compartían su argumento relacionando el proveer económicamente con detentar la autoridad.

En el marco de un sistema patrilocal en un contexto rural-campesino, las jerarquías familiares y conyugales eran notorias, pues había una clara división sexual del trabajo y de la autoridad, de tal manera que las mujeres permanecían restringidas al ámbito de lo privado (la casa, las tareas del hogar y la crianza y educación de los hijos o hijas), mientras que los hombres se dedicaban al ámbito de lo público (el trabajo en el campo y la representación comunitaria de la familia). Además, tales jerarquías y autoridad masculina dieron pie a diferentes formas de violencia de los hombres hacia las mujeres, como enseguida mostraré.

“HOMBRÍA” Y VIOLENCIA: UN CASO

La historia de Felipe e Hilda es un buen ejemplo para explorar cómo la hombría se articulaba con diversas formas de violencia de género en los matrimonios y familias tamaulipecos pos-revolucionarios; los conflictos y negociaciones entre hombres y mujeres, y entre hombres de diferentes posiciones sociales y distintos vínculos de parentesco. Ambos nacieron a mediados de la década de 1930 en un ejido del centro de Tamaulipas. A los 19 años Felipe se robó a Hilda, quien era un año menor que él. Posteriormente, sus padres los casaron por la iglesia y lo civil. Al recordar los primeros años de su relación marital con Felipe, Hilda comenta: “Yo lo que me apura, es que yo de nueva, bueno, casi de 24 o 25 años, él me veía como una cualquiera, me pegaba y me dejaba tirada” (entrevistados en 2006).

Los conflictos maritales entre Felipe e Hilda comenzaron desde que él la llevó a vivir a la casa de su familia. Tanto para los padres como para los hermanos de él, Hilda no “merecía” a Felipe, pues pensaban que “él estaba de verse” o guapo, mientras que ella “estaba de la patada” o fea: además de la aparien-

cia física de Hilda, cuestionaban que ella no era “blanca” como Felipe y ellos (pues era morena); un prejuicio social basado en la corporalidad y el color de la piel.

Como resultado, los cuñados de Hilda le decían a Felipe que la habían visto platicando con algún hombre (lo cual era falso), aludiendo a que mientras él trabajaba ella lo engañaba. Ante esto, Felipe regresaba a la casa y comenzaba a golpearla, insistiendo en que le dijera el nombre del amante. Incluso Felipe llegó a quejarse con su suegro, quien le respondía que si comprobaba que ella lo engañaba, mejor la dejara. Dos narraciones de Hilda ilustran casos de violencia marital en los que, además de Felipe y ella, participaban hombres de diferentes posiciones sociales y parentales.

La primera versa sobre una ocasión en que Felipe encontró un supuesto recado escrito por Hilda para otro hombre. Felipe se quejó con su padre y éste con su consuegro. Los tres fueron con el delegado ejidal para que él juzgara. El padre de Hilda propuso ir a la ciudad capital para que peritos resolvieran si se trataba de la letra de su hija. De ser así, él mismo le “daría calle” para que “llene con los pelados”; de lo contrario, aclaró, “el que lo haya hecho lo va a pagar”. El delegado, el consuegro y Felipe respondieron que mejor dejaban las cosas así. Tiempo después se supo que quien escribió el recado fue un hermano de Felipe.

La segunda narración de Hilda se refiere a cuando fue por agua a un pozo del ejido. Mientras llenaba su cubeta, a unos metros se encontraba un hombre y se le quedó mirando. Felipe estaba cerca, así que se dio cuenta, se aproximó a Hilda, la jaló del cabello y la llevó a unos naranjales cercanos. Ahí empezó a golpearla y le cortó parte del cabello. La cuestionó sobre quién era su amante, pero Hilda repuso que nadie. Él la amenazó con matarla y le puso una cuchilla en el cuello. Un tío de Felipe que pasaba por el lugar se dio cuenta e intervino: le dijo a su sobrino que no debía tratar a Hilda de esa manera, porque si ella se quejaba con sus padres, él podría ir a la cárcel.

Por varias semanas Felipe no dejó que Hilda fuera a la casa de sus padres, temiendo que se quejara y lo enviaran a la cárcel. Incluso le impidió que saliera sola de la casa, y de hacerlo, iba acompañada por su suegra o uno de sus cuñados menores. Según Hilda, ella tenía miedo de confesarle a su padre que Felipe la golpeaba, pues temía que lo matara, ya que su padre frecuentemente andaba ebrio y era agresivo. Hilda comenta

al respecto: “Una por estar con el hombre, a la obediencia del hombre, le dije: No, acá, a mí no me golpea” (entrevistada en 2006).

Por tal razón, tomar la decisión de dejar a Felipe era impensable. Además, porque cierta ocasión en que Hilda dejó entrever a su madre que quería dejar a Felipe y regresar a su casa, ella le dijo: “Aquí no te vas a venir, porque ya cometiste el error de juntarte con él. Al rato te largas para Victoria y allá te hallas otro que te va a dar no sé qué de comer. Eso quiso, ¡aguántese!; quiso carreta, ¡arrástre!” Sin embargo, la violencia marital continuó, al grado de que Hilda finalmente se quejó con su padre y éste mandó llamar a su yerno. Según Hilda, su padre le dijo a Felipe: “Mire, Felipe, de hombre a hombre vamos a platicar. Yo sé que usted a mi hija me la tiene de la patada, pero como es mi única hija, lo que a ella le vaya a pasar... sobre usted, porque usted es el que la tiene y sobre usted, ni a su hermano ni a nadie, usted me va a responder por ella si le pasa algo”.

Si bien por un tiempo Felipe dejó de sospechar que Hilda lo engañaba y de golpearla, los casos de violencia hacia ella continuaron, tanto por parte de Felipe como de su familia. Después de varios abortos por problemas físicos, los suegros y cuñados criticaban a Hilda como una mujer que, por engañar a Felipe, no podía tener hijos. Hilda narra que, incluso cuando tuvo a su primera y única hija, Felipe le decía: “Esa muchacha no es mía, sabrá Dios de qué pelado será” (entrevistado en 2006). Y, conforme su hija creció, ni la abuela paterna la aceptó como nieta.

INFIDELIDAD, HONOR Y VIOLENCIA

Como pudimos observar, uno de los principales disparadores de la violencia física en parejas como la de Felipe e Hilda fueron las sospechas, por parte del hombre, de infidelidad femenina, sin considerar las otras formas de violencia verbal y simbólica que ejercieron diferentes miembros tanto de la familia política (los suegros y cuñados de Hilda) como la de procreación (la madre de Hilda, por ejemplo). El honor masculino (además de los celos), en este caso, estaba íntimamente relacionado con la violencia.

Hace casi tres décadas, el antropólogo Pitt-Rivers (1979:44) planteó que “el honor de un hombre y el de una mujer entrañan modos de conducta diferentes”, y enseguida matizó que las

mujeres pierden su honor cuando su pureza sexual es manchada, no así un hombre. Además, señaló:

Un marido debe emplear su hombría sobre todo en la defensa del honor de su esposa, del que depende el suyo propio. En consecuencia, el adulterio de ella representa no sólo una violación de los derechos de él, sino también la demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber. Ha traicionado los valores de la familia, al acarrear el deshonor de todos los grupos sociales que están implicados recíprocamente en su honor: su familia y su comunidad (Pitt-Rivers, 1979:49).

Los temas de infidelidad femenina y el honor masculino eran recurrentes en los testimonios de algunos hombres y mujeres adultos que conocí durante mi trabajo de campo. La infidelidad, especialmente de parte de las mujeres, adquiría un matiz de vergüenza y desprestigio para los varones, lo que en su opinión los deshonoraba y, por consiguiente, justificaba el ejercicio de la violencia contra las mujeres supuestamente infieles.

Sin embargo, cuando se trataba de la infidelidad masculina, los varones normalmente argumentaban diferencias culturales que los legitimaban para actuar de esa forma, y no así a las mujeres. Para Pablo, un hombre que nació en 1912 en un pueblo del suroeste de Tamaulipas, y quien se casó más de una vez, esto se debía a que los hombres “pueden tener más de una mujer, aunque estén casados, porque el hombre es libre, y la mujer tiene que cuidarse mucho” (entrevistado en 2004).

La noción del “hombre libre”, en comparación con la mujer, alude a la autoridad política y cultural de los hombres para tomar decisiones tanto personales como familiares, y coloca a las mujeres en posición inferior y subordinada a la dominación masculina, tanto de sus movimientos físicos como sexuales. Las mujeres, por lo tanto, no eran libres, y de ejercer su derecho a serlo eran etiquetadas por la comunidad como “mujeres de calle”, además de agredidas por los hombres, e incluso amenazadas de muerte.

Las encrucijadas de infidelidad, honor y violencia marital comúnmente salían a relucir en el club Amor Eterno: un grupo de hombres y mujeres de sesenta años y más que se reunían para convivir y platicar en la colonia popular donde realicé mi estudio y con quienes interactué entre los años 2004 y 2006. Un día, María, una abuela que nació en 1930 en una ex hacien-

da de Tamaulipas, comentó que uno de los miembros varones falleció por problemas de cirrosis. Los demás lo lamentaron, pero María agregó que en vida esta persona solía golpear y arrastrar a su esposa porque pensaba que lo engañaba.

Al escucharla Ventura, otra abuela que nació en 1940 en un ejido, expresó: “¡Si hubiera sabido, lo hubiera agarrado de las greñas!” (entrevistada en 2005). Entre los miembros del club se encontraban Felipe y dos hombres más, quienes al escuchar los comentarios de María y de Ventura, no opinaron al respecto. Sentados en sus sillas solamente las escucharon y miraron de un lado a otro. Como la plática se centró en los casos de hombres que golpean a las mujeres porque piensan que los engañan, minutos después Felipe narró una historia tratando de justificar la violencia de los hombres contra las mujeres infieles:

No están para creerme, pero había un señor que su señora le ponía los cuernos, pero él no se daba cuenta. Una ocasión un pelado sorprendió a la mujer con el otro y le dijo que la acusaría con el marido. La señora no le creyó y le dijo que le dijera, al fin que su marido confiaba en ella. El pelado fue al potrero con el marido y le dijo. Días después el marido, ya con desconfianza, le dijo a la señora que le arreglara una ropa porque se iba a Victoria a una comisión, que regresaba hasta otro día. La señora le arregló la ropa y él se fue, pero no a Victoria, sino a su potrero. Allí esperó hasta la media noche y regresó a su casa. Tocó por la parte de atrás de su casa y, desde dentro, la mujer preguntó: ¿quién es?, el marido solamente le dijo: “Pues ya sabes quién”. Ella, pensando que era su amante, le dijo: “pues vente por la puerta del frente, al cabo que Isidro no está, se fue a la ciudad”. El marido entró a su casa y la mujer se sorprendió de verlo, pero más de haber confesado su infidelidad. El marido la bofeteó y la pateó en todo el cuerpo hasta que la mató. Después la cargó y la echó en la noria de la casa. Al otro día supo quién era el amante, lo buscó y lo mató de un escopetazo (entrevistado en 2005).

En la narrativa de Felipe encontramos varios discursos. Primero, no solamente los hombres cometían actos de infidelidad, sino también algunas mujeres. ¿Cómo podemos interpretar este caso de infidelidad femenina y violencia para “limpiar” el honor masculino? Si bien para los hombres iniciarse sexualmente con una mujer legitimaba su heterosexualidad y marcaba su iniciación “como hombres”, para aquellos que tenían

relaciones sexuales con más de una mujer simbolizaba que eran “muy hombres”. Pero en el caso de las mujeres, sus movimientos físicos y despliegues sexuales eran vigilados, cuestionados y sancionados.

Segundo, si bien la infidelidad femenina sorprendía a algunos hombres, otros se tomaban el derecho de acusarlas con sus maridos. *A priori* se pensaría que se trataba de un tipo de solidaridad masculina en el que los hombres entre sí protegían su honor como hombres. No está claro en la anécdota de Felipe si el delator era un amigo íntimo del hombre “deshonrado”, pero, de ser así, las alianzas camaraderiles entre varones salían a relucir como una forma de cuidar los derechos sexuales de otros sin un aparente interés.

Tercero, de enterarse los hombres que las mujeres les eran infieles, empezaban a vigilarlas para encontrarlas *in fraganti* o, en otros casos, las descargas de ira y violencia no se hacían esperar. En este caso, solían golpearlas hasta matarlas para así “limpiar” su honor ante la familia y la comunidad. Y, finalmente, el honor masculino no quedaba limpio hasta que realizaban una *vendetta* contra los varones que habían mantenido relaciones sexuales con “sus” mujeres.

Pero, ¿cómo reaccionaban las mujeres cuando no eran ellas, sino los hombres quienes incurrían en actos de infidelidad? Regresemos al caso de Hilda y Felipe. Ella narra que en cierta ocasión enfermó y se fue a la casa de sus padres. Un día después envió a su pequeña hija de siete años a la casa, para que le pidiera dinero a su padre. Cuando la hija llegó lo encontró en compañía de un amigo y ambos con mujeres en la cama. La hija se regresó llorando y le platicó a su madre. Hilda le respondió: “Déjalo, hija, son cosas de hombres... pues no sé, le digo. Entonces le dije a ella: ‘Tú no te enojas, déjalo que haga lo que a él le dé la gana’. Y hoy (mi hija) me dice: ‘¡Ay, amá!, de veras de plano tú, ¿qué no te dio coraje?’ Le digo: ‘¿Qué gano, mi amor?, ¿qué gano con enojarme?’” (entrevistada en 2006).

Como podemos observar, el argumento de Hilda es que la infidelidad masculina es “cosa de hombres”, no de mujeres; a la vez, hace notar a su hija que su padre hace “lo que le da la gana” y no vale la pena enojarse o confrontarlo porque, en términos comparativos, ella saldría perdiendo. En suma, el honor masculino era defendido por los varones, quienes se adjudicaban los derechos sexuales sobre las mujeres, fueran sus esposas o no, planteando que los hombres son “libres” de hacer lo

que deseen con los cuerpos femeninos, incluyendo la violencia cuando supuestamente veían mancillado su honor.

CONFRONTANDO LA LEY DEL GALLO

Días después volví con Ema, la señora que encuesté. Le pregunté nuevamente sobre la ley del gallo que enunció. Me platicó que su marido era de esos señores “chapados a la antigua”, que cuando recién se casó era muy mandón con ella y con sus hijos: “Ya ve que hay muchos que son machistas —expresó—, pero ahora ya de viejo se le ha quitado” (entrevistada en 2004).

“Entonces, ¿ya no es como era antes?”, le pregunté. “Pues a veces anda ahí de corajudo, pero ya no es como antes, ya está viejillo, pero también porque yo me ponía machilla”. “¿No que sólo los hombres son machos?”, la interrumpí. “No, también las mujeres, y yo me le ponía al tú por tú, y como que entraba en razón”. Aquí podemos apreciar que, en el discurso de Ema, “los gallos” —o los hombres— son confrontados y cuestionados por las mujeres cuando los mecanismos de violencia y opresión llegan a cierto límite, pero, ¿cómo confrontaban y resistían las mujeres la violencia?

A mediados de la década de los setenta, Nelson (1974) y Rogers (1975) abrieron el debate sobre el ejercicio del poder masculino y femenino tanto en lo público como lo privado. Si bien estos trabajos han sido cuestionados, sus planteamientos nos llevan a repensar los supuestos límites de lo público —para los hombres— y lo privado —para las mujeres—, y además nos invitan a explorar cómo las mujeres ejercen poder sobre los hombres al influir y negociar en la vida cotidiana.

Una interpretación del discurso de Ema sobre “ponerse machilla” permite reflexionar sobre las estrategias de las mujeres ante la violencia. En primer lugar, las mujeres no adoptaban una posición tan subordinada o sumisa como se pensaría. En algunos casos de violencia física masculina, las mujeres confrontaban a sus maridos con hombres que ocupaban posiciones diferentes en la jerarquía social pública que podían hacer frente a las descargas violentas de los hombres y negociar con ellos o, en otros casos, sancionarlos.

Tal es el caso de los suegros, quienes si bien también eran de la opinión de que sus hijas ya formaban parte de otra familia y, por lo tanto, estaban sujetas a la autoridad de sus esposos, me-

diaban en conflictos domésticos cuando las mujeres se quejaban de alguna agresión y daban muestra del maltrato físico: un ejemplo es el de Hilda y su padre. Los suegros varones solían citar a los yernos y hacerles ver que no “les habían dado” a sus hijas para maltratarlas, sino para que formaran una familia y las respetaran.

Sin embargo, en el marco de sistemas patrilocales en las comunidades rurales, comúnmente las mujeres estaban fuera de la protección de sus padres o hermanos, los únicos que podían defenderlas en caso de violencia marital, situación que permitía que sus maridos ejercieran su autoridad y actos de violencia contra ellas. No obstante, las mujeres desplegaban formas cotidianas de resistencia contra esa violencia, por ejemplo, al realizar las tareas domésticas, haciendo pública la agresión de los maridos o utilizando a sus propios hijos e hijas para mitigar la violencia de los hombres.

Enma comentaba que si bien su marido nunca la golpeó, comúnmente reñía con ella y le cuestionaba que andaba fuera de la casa y desatendía “sus” obligaciones familiares y le ordenaba que le tuviera la comida a tiempo. Ante eso, ella “se ponía machilla” echándole en cara que, a diferencia de él que sólo se iba a trabajar y regresaba a la casa a comer y descansar, ella era la responsable de hacer todas las tareas domésticas, además de criar a sus hijos e hijas, o bien, no le hablaba por días, hacía la comida a deshoras y lo dejaba comer solo.

Por otro lado, Genoveva, en las ocasiones en que su marido llegó a golpearla porque supuestamente desatendía “sus” obligaciones familiares como esposa y madre, comenzó a difundir entre hombres y mujeres de su ejido que su marido era un hombre que la golpeaba, además de que no cumplía cabalmente como proveedor económico de la familia por andar paseando y viendo a otras mujeres. Si bien su estrategia no mitigó del todo la violencia marital, su marido fue objeto de escarnio público y se le cuestionó como hombre de respeto y proveedor familiar.

Finalmente Rosa, una mujer que nació en 1942 en un ejido del centro de Tamaulipas y se casó a los 20 años, narra que debido a la embriaguez de su marido él comenzó a golpearla. Cuando su hijo varón y dos hijas llegaron a ser adolescentes, temió que su marido abusara física o sexualmente de él y ellas, así que comenzó a decirles que su padre la agredía y que se cuidaran. Por consiguiente, el hijo varón confrontó a su padre

advirtiéndole que si continuaba golpeando a su madre, se las vería con él, lo demandarían o lo abandonarían.

Por supuesto, las formas cotidianas de resistencia de las mujeres a la violencia de los hombres fueron parte de un proceso lento. Conforme descubrieron alianzas parentales que podían utilizar y mecanismos de negociación en el ámbito familiar y comunitario, empezaron a redefinir espacios y relaciones de género. Sin embargo, como he hecho notar, los hombres y la violencia estaban legitimados por el Estado, así como por una cultura regional que enaltecía el prestigio y la autoridad masculina y minimizaba la femenina.

CONCLUSIONES

A finales de la década de los ochenta, en América Latina emergió el campo de estudio sobre la masculinidad, el cual se centró en los hombres como actores inmersos en el género y productores de éste (Viveros, 2003). Aunque al inicio predominó el interés por indagar la llamada "crisis de la identidad masculina", posteriormente se propuso analizar la dominación masculina y las formas que ésta adquiriría (Vendrell, 2002).

En este trabajo adopté esta última propuesta. Al explorar cómo se construía la masculinidad en comunidades rurales del Tamaulipas posrevolucionario, fue posible identificar que ésta se tejía a través de relaciones de poder matizadas por expresiones de violencia, no sólo entre hombres y mujeres que tenían una relación marital, sino también entre hombres, al cuestionarse la insubordinación e infidelidad femenina.

Claramente, la construcción de la masculinidad o, más específicamente, la dominación masculina, no sólo se dio por parte de hombres y mujeres que vivían en comunidades rurales, sino también por instituciones, como el Estado, que mediante leyes regularon el matrimonio y legitimaron la dominación de los hombres como maridos, al mismo tiempo que exaltaron la familia heterosexual y la procreación masculina.

Desde esta perspectiva, es posible comprender las formas cotidianas de dominación masculina: ya fuera a través del robo de mujeres, de su sujeción a sistemas patrilocales y de sometimiento a jerarquías matrimoniales y familiares. Por otro lado, se entiende que tal dominación haya tenido expresiones de violencia de género al cuestionarse la fidelidad femenina y

sancionarse con agresiones verbales y corporales que las denigraban.

Lo anterior evidencia que, para este contexto y periodo, ser y actuar como hombre significaba ejercer poder y violencia contra las mujeres, específicamente hacia las esposas bajo el supuesto de hacer valer la autoridad masculina, por un lado, y resguardar el honor masculino, por otro. Sin embargo, como hice notar, la dominación y violencia masculina era cuestionada y confrontada por las mujeres, quienes se valían de alianzas familiares y comunitarias para mitigarla.

Como hace unas décadas se planteó, las mujeres despliegan formas cotidianas de poder y resistencia a la dominación masculina (Rogers, 1975). No obstante los discursos femeninos sobre su confrontación a la autoridad y violencia masculina, fueron notorias las desigualdades de género al imponer los hombres lo que Foucault (2000:141) denomina “coerción ininterrumpida” sobre las actividades de las mujeres: su trabajo, su cuerpo y sus despliegues sexuales.

Por supuesto, en el marco de acelerados procesos de cambio social, las formas de dominación masculina y violencia de género entre hombres y mujeres de comunidades rurales tamaulipecas se transformaron, principalmente al emigrar las familias a contextos urbanos como la ciudad capital, al quedar los hombres desempleados y gestarse el trabajo femenino remunerado (Hernández, 2007). Si bien se redefinieron espacios y relaciones de género, surgieron nuevas disputas y negociaciones maritales.

BIBLIOGRAFÍA

- AMUCHÁSTEGUI, A. (2001), *Virginidad e iniciación sexual en México. Experiencias y significados*, México, Edamex/Population Council.
- CÓRDOVA, R. (2003), *Los peligros del cuerpo. Género y sexualidad en el centro de Veracruz*, México, Plaza y Valdés/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- D'AUBETERRE, M. E. (2000), *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, México, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- FOUCAULT, M. (2000), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- FOSTER, G. (2000), *Los hijos del imperio. La gente de Tzintzuntzan*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- FROMM, E. y M. MACCOBY (1973), *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano. Estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ, S. (2003), "Las relaciones intergeneracionales y de género en la transición de una economía campesina a una economía diversificada", en H. Fowler-Salamini y M. K. Vaughan (eds.), *Mujeres del campo mexicano, 1850-1990*, México, El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- GUTMANN, M. C. (2000), *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: ni macho ni mandilón*, México, El Colegio de México.
- HARRIS, M. (2003), *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza.
- HERNÁNDEZ, O. M. (2007), "La producción de hombres ordinarios. Procesos históricos y construcción de las masculinidades en Tamaulipas", tesis de doctorado, Zamora, México, El Colegio de Michoacán.
- INSTITUTO NACIONAL de ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA e INFORMÁTICA (INEGI) (1996), *Estados Unidos Mexicanos. Cien años de censos de población*, Aguascalientes, México, INEGI.
- KIMMEL, M. S. (1998), "El desarrollo (de género) del subdesarrollo (de género): la producción simultánea de masculinidades hegemónicas y dependientes en Europa y Estados Unidos", en T. Valdés y J. Olavarría (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*, Santiago de Chile, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- LEWIS, O. (1961), *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LEY DE IMPUESTO AL CELIBATO (1937), Ciudad Victoria, *Periódico Oficial*, núm. 99, Tamaulipas, México, 11 de diciembre.
- LEY SOBRE RELACIONES FAMILIARES (1923), Ciudad Victoria, *Periódico Oficial*, núm. 72, Tamaulipas, México, 8 de septiembre.
- NELSON, C. (1974), "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World", *American Ethnologist*, 1 (3).
- PITT-RIVERS, J. (1979), *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Crítica.

- PROYECTO DE LEY DE IMPUESTO AL CELIBATO (1937), Oficio núm. 102-17874 de la Secretaría General de Gobierno para los Diputados del Congreso del Estado, 23 de noviembre, Ciudad Victoria, México.
- RAMÍREZ, J. C. (2003), "Masculinidad y violencia doméstica", tesis de doctorado, Guadalajara, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RAMÍREZ, M. A. (2002), *Hombres violentos. Un estudio antropológico de la violencia masculina*, México, Instituto Jalisciense de las Mujeres/Plaza y Valdés.
- RAMOS, C. (2004), "Legislación y representación de género en la nación mexicana: la mujer y la familia en el discurso y la ley, 1870-1890", en S. E. Pérez-Gil y P. Ravelo (coords.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Miguel Ángel Porrúa.
- ROGERS, S. C. (1975), "Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: a Model of Female/Male Interaction in Peasant Society", *American Ethnologist*, 2 (4).
- SCOTT, J. W. (1988), *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press.
- VENDRELL, J. (2002), "La masculinidad en cuestión: reflexiones desde la antropología", *Nueva Antropología*, 18 (61).
- VIVEROS, M. (2003), "Contemporary Latin American Perspectives on Masculinity", en M. C. Gutmann, *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham/Londres, Duke University Press.
- ZORRILLA, J. F. (1980), *Estudio de la legislación en Tamaulipas*. Ciudad Victoria, México, Universidad Autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas.

De autonomías, patrimonios y ciudadanías.
Etnia y género en el campo del siglo xxi
se terminó de imprimir en mayo de 2011
en Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.,
Calle 2 núm. 21, San Pedro de los Pinos,
México, D.F. +52 (55) 5515-1657
www.solareditores.com
300 ejemplares