AUTONOMÍA Y COMUNALIDAD INDIA

ENFOQUES Y PROPUESTAS DESDE OAXACA

Benjamín Maldonado Alvarado

Movimiento Pedagógico
Plan Piloto CMPIO

CONACULTA · INAH

Secretaría de Asuntos Indígenas

CEDI

Benjamín Maldonado Alvarado

AUTONOMÍA Y COMUNALIDAD INDIA

ENFOQUES Y PROPUESTAS DESDE OAXACA

Centro INAH Oaxaca

Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado

Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca

Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales

Oaxaca, 2002

Edición al cuidado del autor

Primera edición

Oaxaca, 2002

Centro INAH Oaxaca
Pino Suárez 715, Centro
Oaxaca 68000

Secretaría de Asuntos Indígenas
del gobierno del estado
Constitución esq. Libres, Centro
Oaxaca 68000

Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, A.C.
Paraíso 123, Col. Del Bosque Sur
Oaxaca 68100

Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales
Azucenas 610, Col. Reforma
Oaxaca 68050

Índice

Introducción 4

I. Hacia la autonomía india: de la comunidad a la articulación del pueblo como sujeto colectivo 8

II. La contención de la autonomía: 20 años de despojo político y organización india 16

III. Civilizar ahora al congreso: Diputados por usos y costumbres 43

IV. Alianzas parentales, dones y comunidad en la movilización etnopolítica 47

V. Autonomismo autoritario 66

VI. La comunalidad como una perspectiva antropológica india 72

VII. Comunalidad sin comunidad: lo indio en la ciudad de Oaxaca 80

VIII. La urbanización como proceso de colonización de lo real y lo imaginario 92

IX. Regenerar la vida en el campo 107

Conclusión 120

Bibliografía 123

INTRODUCCIÓN

La autonomía india es una práctica que va más allá del ejercicio local del poder –es decir de la autonomía aceptada por el gobierno e incluso legislada electoralmente--, pero que se ha concentrado en la comunidad y ahora requiere transitar del ámbito comunitario al ámbito del grupo etnolingüístico, es decir al conjunto de comunidades que comparten cultura, articulándose estos grupos como pueblos. Esta perspectiva está siendo impulsada cada vez por más intelectuales y organizaciones indias.

Para ubicar las demandas autonómicas de los pueblos indios de Oaxaca en una dimensión adecuada, es conveniente recurrir a la evidencia etnográfica: todos los estudios y monografías muestran detallada y profusamente, aunque sin decirlo de manera textual, que los indios son personas acostumbradas a la participación política. Su vida comunitaria es precisamente una experiencia de ejercicio del poder mediante la participación en la asamblea como órgano político superior, y a través del cumplimiento de cargos y servicios a lo largo de su vida, trabajando por la comunidad durante más de diez años en promedio.

Este ejercicio político de todos se da a través del trabajo, el don más generosamente intercambiado por los indios, y se trata de un don gratuito, incluso costoso; su carácter obligatorio es un elemento fundamental en los intentos de construcción de la igualdad entre los comuneros. El medio que hace viable la participación de todos en el poder es la lengua, compartida en la comunidad y con otras comunidades, sobre todo por su carácter oral que permite a cualquiera estar en condiciones de comprender y discutir los asuntos que se tratan.

La misma evidencia etnográfica muestra reiteradamente a los indios como seres comunales, que ejercen el poder de manera colectiva en un territorio comunal a través de la donación básicamente de trabajo y que disfruta comunalmente de su ser colectivo en las numerosas fiestas, que son también el momento en que se refuerzan la pertenencia, la identidad y la etnicidad. Sin embargo, la antropología no ha considerado este carácter como sistema y fueron antropólogos indios los primeros que propusieron en Oaxaca a la comunalidad como la especificidad de sus culturas.

La comunalidad no debe hacer pensar en la comunidad india como un espacio edénico que no es. La comunalidad está basada en la coerción comunitaria porque la estructura de la comunidad es una estructura coercitiva. Esta coerción, que es la base de las obligaciones comunes y de su cumplimiento (cargos, trabajo, reciprocidad), es un mecanismo que adquiere diversas formas, una de ellas la envidia. Pero se trata de una coerción colectiva, asumida por todos como necesaria, porque a través de ella se crea un comun denominador entre personas desiguales. Las comunidades indias están formadas por familias de diversos estatus y lo que hace iguales a personas de todos los estatus es la obligación de cumplir con las normas comunitarias, y su incumplimiento tiene sanciones, que van desde el desprestigio hasta las multas, la cárcel o la pérdida

de derechos. Por ser colectiva, esta coerción es interna y funciona como un mecanismo estructural de la comunidad y por tanto de la comunalidad.

Todo el conjunto de datos etnográficos documenta que los pueblos indios tienen las condiciones necesarias para vivir en autonomía: una profundidad histórica, una cultura compartida, un territorio propio, un ejercicio del poder colectivo en ese territorio, una estructura sociopolítica de comunidad, una lengua común, la vocación de ser comunidad a través de la donación de trabajo y una red de relaciones intercomunitarias que crea regiones en las que se vivieron importantes experiencias autogestivas (Carmagnani, 1988). Sin embargo, reclaman autonomía porque no viven bajo ese régimen. De esto se desprende que en la relación Estado mexicano – pueblos indios hay un despojo de la autonomía india, a la que se le contiene a través de estructuras del sistema político gubernamental; también se desprende que las experiencias autonómicas del pasado colonial han sido prácticamente borradas del imaginario indio.

Este es el marco general en el que se inscriben las perspectivas y propuestas aquí incluidas. Ellas nacieron y se fueron formando al calor de largas horas de plática y discusión en los últimos diez años tanto en foros, talleres y asambleas como en otros ámbitos: con destacados académicos, como Miguel Bartolomé, Alicia Barabas, Gustavo Esteva, Lorenzo Aubague, Nemesio Rodríguez y Pedro Lewin; con intelectuales indios, como Marcos y Fausto Sandoval, Adelfo Regino, Alvaro Vásquez y Tomás Cruz Lorenzo; y con miembros de diversas organizaciones, como Carlos Márquez y los integrantes de la Asociación Civil Anadeges del Sur Pacífico, con Enrique Gómez Levy y los miembros de la Comisión Ciudadana para la Pacificación de la Zona Triqui Baja, con los jóvenes mixes, zapotecos, mixtecos, huave y cuicateco formados durante dos años en la Academia de Derechos Indios de la Asamblea Mixe, con los compañeros de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, con los estudiantes indios de Antropología en la ENAH-Oaxaca, con los mazatecos magonistas de Eloxochitlán de Flores Magón, con miembros del Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño y con los integrantes de diversas organizaciones que cursaron durante un pesado año el diplomado “Opciones de Oaxaca”, que me tocó coordinar.

El presente libro reúne varios textos escritos recientemente en distintos momentos y circunstancias, pero animados todos por un objetivo común: aportar elementos para la discusión de la autonomía india. Por esa razón, varios de ellos fueron circulados con organizaciones y personas a quienes podrían interesarles.

Hacia la autonomía india: de la comunidad a la articulación del pueblo como sujeto colectivo fue inicialmente una ponencia presentada en el “Seminario-Taller sobre Derechos Indígenas: Una revisión conjunta” organizado en 1999 en Oaxaca por Servicios de Apoyo Intercultural, A.C., el CIESAS, INI y el INAH. Una versión resumida se publicó el 18 de marzo del 2001 en el suplemento *Masiosare* de *La Jornada*.

La contención de la autonomía: 20 años de despojo político y organización india y *Alianzas parentales, dones y comunidad en la movilización etnopolítica,* son textos elaborados como parte del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio (1999-2004)”, cofinanciado por el Conacyt y el INAH.

Civilizar ahora al congreso: Diputados por usos y costumbres fue enviado como ponencia al Foro “Justicia Electoral en Usos y Costumbres: Reflexiones sobre legislación electoral en municipios indígenas”, realizado en Oaxaca en noviembre del 2001, por convocatoria de Servicios para una Educación Alternativa, A.C. y la Comisión Diocesana de Pastoral Social. Una primera versión se publicó en *Ojarasca en La Jornada*, núm.37, el 9 de mayo del 2000.

Autonomismo autoritario se presentó como ponencia en el Coloquio Internacional "¡Viva Tierra y Libertad!: Magonismo y anarquía", organizado por el Instituto de Investigaciones en Humanidades de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, el Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño y la Biblioteca Social Reconstruir. Se celebró en Oaxaca los días 24 y 25 de noviembre de 1997.

La comunalidad como una perspectiva antropológica india fue escrito en el 2001 como propuesta de introducción al libro de Juan José Rendón, “La comunalidad o modo de vida comunal entre los Pueblos indios”, que sigue en proceso de terminación.

Comunalidad sin comunidad: lo indio en la ciudad de Oaxaca es un documento de trabajo elaborado principalmente con resultados parciales del “Proyecto de Capacitación en Técnicas de Investigación y Evaluación en el Campo de las Culturas Indígenas” que actualmente realiza la Universidad de la Tierra en Oaxaca con los promotores de la Unidad Oaxaca de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

Finalmente, *La urbanización como proceso de colonización de lo real y lo imaginario* y *Regenerar la vida en el campo* fueron preparados para su discusión en el diplomado “Opciones de Oaxaca”, organizado por el Instituto Tecnológico de Oaxaca, el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO y el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, realizado durante 1999.

Aunque estos textos son resultantes de una amplia circulación de ideas, se trata solamente de mi versión, que aspira a ser compartida, debatida o reformulada, y que en algunos casos está más desarrollada y mejor presentada que en otros.

He tratado de eliminar, creo que sin mucho éxito, algunas repeticiones de ideas. Miguel Bartolomé sostiene que no existe alguna persona que genere ideas importantes todos los días, por lo que es común que cuando una idea es considerada clave, se le argumente desde distintas perspectivas y amarres para probarla y hacerla crecer, lo cual no es sinónimo de publicar varias veces el mismo texto con distinto título. Espero que la reiteración que permaneció no resulte fastidiosa.

Finalmente, quiero expresar mi especial agradecimiento a quienes hicieron posible esta edición: los doctores Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, coordinadores del proyecto “Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio” (Conacyt – INAH); el antropólogo Eduardo López Calzada, director del Centro INAH Oaxaca; el

Maestro Carlos Moreno Derbez, Secretario de Asuntos Indígenas del gobierno del estado de Oaxaca; el Dr. Gustavo Esteva, director del Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, y el Ing. Fernando Soberanes y los miembros de la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca.

I. HACIA LA AUTONOMÍA INDIA EN OAXACA: DE LA COMUNIDAD A LA ARTICULACIÓN DEL PUEBLO COMO SUJETO COLECTIVO

Supongamos por un momento que el presidente Zedillo hubiera aceptado los Acuerdos de San Andrés e incluso que en las legislaciones de todos los estados de la República y en la inexistente ley reglamentaria del Artículo 4º constitucional se estableciera el respeto a los derechos de los pueblos indios. Una vez logrado todo ello, obviamente como resultado de la movilización y demanda india, ¿quién vigilará el cumplimiento de la ley? ¿Quién velará por que el respeto a esos derechos colectivos sea efectivo? ¿Otra vez será cada comunidad frente a los aparatos del Estado? ¿Serán las organizaciones indias locales y regionales, que no han logrado representar a todo un pueblo? ¿O se seguirá dejando en manos del propio Estado la defensa de los derechos indios a través de sus procuradurías y órganos diversos?.

Cuando hablamos de derechos indígenas --una de cuyas formas es el derecho al ejercicio de la justicia y del sistema de gobierno históricamente propios--, tenemos que remitirnos obligadamente a los pueblos indios y no sólo a los individuos que los integran, porque si bien los indios tienen derechos individuales como cualquier ciudadano mexicano, a diferencia del resto ellos forman parte de pueblos, entendidos éstos como conjuntos de comunidades que comparten una cultura que los diferencia colectivamente de otras culturas. Y debemos recordar también que sus derechos como culturas preexistentes fueron ignorados al constituirse la nación mexicana bajo el criterio monocultural de que a cada Estado debe corresponder una nación y a cada nación un Estado.

Los derechos indios son básicamente derechos colectivos, es decir, derechos de personas que no se piensan a sí mismas sin la colectividad a la que pertenecen, por lo que constantemente están expresando su voluntad de formar parte de esa colectividad a través de su participación en el poder comunal (participación en la asamblea y en los cargos civiles y religiosos), en el trabajo comunal (tequio y ayuda mutua interfamiliar), en el disfrute comunal (participación en las fiestas) y en el uso y defensa del territorio comunal. Una comunidad india no es sólo un conjunto de familias que crean redes sociales y comparten una cultura, sino que está formada por personas que de diferentes formas establecidas expresan mediante trabajo gratuito y reciprocidad su deseo de ser parte de esa colectividad.[1] Estas culturas diferentes están vivas y exigen los espacios de libertad que se les han negado, y que una nación plural y democrática no puede seguir negándoles. No se trata, entonces, de inventar derechos distintos para gentes que son iguales al resto de los mexicanos, sino de aceptar que son diferentes, que esa diferencia es milenaria, que la quieren seguir teniendo y que tienen derecho a

[1] Estos cuatro elementos de la comunalidad india son decisivos no sólo en el autorreconocimiento como miembro de la comunidad, sino también para el reconocimiento de los otros respecto a que uno es parte de esa comunidad. Incluso los migrantes que no pueden participar directamente con su comunidad, expresan su voluntad de participación de manera indirecta, enviando dinero o recursos para pago de tequios, fiestas o peones para trabajos. No basta con haber nacido en la comunidad para ser tenido como parte de ella: es imprescindible que además se exprese constantemente la voluntad de ser parte de ella, en acciones colectivas.

ello. Por lo mismo, el reconocimiento de esta característica colectiva de sus derechos como pueblos y su respeto es actualmente uno de los principales reclamos del movimiento indio.

Esta es una demanda evidentemente justa, pero que tiene un elemento aparentemente engañoso que debe ser resuelto: en realidad, *los pueblos indios de Oaxaca no actúan aún como pueblos porque no están articulados como tales*.

Antes de revisar las características de los pueblos indios en el caso oaxaqueño, debemos señalar que el concepto de pueblo pertenece más al lenguaje jurídico que al antropológico, por lo que es más preciso en su ámbito original. Para enlazar ambos lenguajes, han sido utilizados frecuentemente como sinónimos pueblo, grupo étnico, etnia o grupo etnolingüístico. Creo que es indispensable no tener tanta laxitud y sugiero que *el concepto de pueblo corresponde al de grupo etnolingüístico*,[2] entendiendo que el grupo etnolingüístico está integrado por grupos étnicos que comparten la misma cultura pero que organizacionalmente funcionan de manera particular y diferenciable (Bartolomé 1997:52-55). Como ejemplo, los mixes de Guichicovi podrían considerarse un grupo étnico dentro del grupo etnolingüístico *Ayuuk* o mixe, porque comparten un tipo cultural que los identifica como mixes, pero organizacionalmente son distintos a los mixes de la Sierra y sus relaciones no son frecuentes. El caso más elocuente en Oaxaca al respecto es el de los tacuates, que son muy diferentes de los mixtecos pero siguen hablando mixteco. En este sentido, proponer que el concepto de pueblo corresponde al de grupo etnolingüístico significa hacerlo corresponder con el ámbito cultural abarcativo y no con el espacio de las expresiones regionales de cada cultura; pero de ninguna manera significa proponer que esas diferencias internas deban ser borradas en aras de construir una sola forma de expresión cultural de cada pueblo, sino que es cada pueblo el que debe proteger y fortalecer sus expresiones regionales. Esta caracterización del grupo etnolingüístico conformado por grupos organizacionales es importante, porque si se plantea la autonomía como pueblo (grupo etnolingüístico) se tiene que considerar las particularidades de cada grupo étnico u organizacional que lo conforma, así como las características de la articulación de estos grupos en las regiones interétnicas donde desarrollan su vida.

Los grupos etnolingüísticos indios, a través de sus organizaciones, no están demandando soberanía, es decir separarse de la nación mexicana, sino autonomía, es decir libertad de hecho y de derecho para vivir como pueblos su cultura junto con las culturas de los demás pueblos y grupos sociales que constituyen la nación.

Luis Villoro (1998:13) afirma que son cuatro los elementos básicos para definir a un pueblo: relación con un territorio común, conciencia de pertenencia, una comunidad de cultura y un proyecto colectivo. Veamos de manera sintética cada elemento.

[2] Es importante subrayar que el concepto pueblo ha sido generalmente usado como sinónimo de comunidad. Aquí manejaremos la idea de que son diferentes porque las comunidades que forman parte de un grupo etnolingüístico (por ejemplo las 240 comunidades mixes) constituyen el pueblo mixe.

Todos los pueblos indios que habitan en el estado de Oaxaca, salvo los *mexicanos* o nahuas, ocupan hasta la actualidad territorios continuos, constituidos por uno o más municipios y múltiples comunidades (Barabas y Bartolomé, 1999). Las comunidades que conforman cada pueblo tienen, en general, cada cual su territorio en común, pero el territorio étnico no lo posee por ejemplo el pueblo chatino como pueblo sino que lo posee cada comunidad chatina, es decir, que en el territorio ocupado por el pueblo chatino la tierra es poseída en colectivo por cada comunidad, porque no tienen un órgano propio que regule y defienda el territorio étnico, sino que cada comunidad defiende su espacio.[3]

Además, existe la noción generalizada de que el territorio étnico fue dado a cada grupo por sus divinidades o fuerzas sobrenaturales para interactuar en la producción y reproducción de la vida. En todos los territorios étnicos existen lugares sagrados que no son de una comunidad sino del pueblo, pues fueron las divinidades étnicas las que lo asignaron al pueblo y con ellas se establece contacto ritual a través de cuevas, cerros, manantiales, etc. La geografía sagrada marca el territorio étnico y esos lugares son, en muchos casos, reconocidos como tales y visitados incluso por miembros de diversos pueblos (Barabas 2002). Esto significa que podríamos trazar una regionalización étnica, pues el territorio donde viven y gobiernan sus comunidades por ejemplo los cuicatecos, es una zona compacta, lo mismo que las demás zonas étnicas, incluso la del pueblo negro de Oaxaca (ver Bartolomé y Barabas 1999).

Su conciencia de pertenencia a un pueblo como colectividad de cultura es múltiple: todos los indios saben que son parte de una familia que conforma una comunidad a través de una red de alianzas consanguíneas y rituales con otras familias, y que constante y obligatoriamente deben mostrar, en actividades colectivas, su voluntad de ser parte de esa comunidad; su comunidad tiene variantes y diferencias con las comunidades vecinas pero comparten una misma cultura y lengua. En suma, los indios tienen conciencia de ser parte de una familia que conforma con otras una comunidad, la cual integra con otras un pueblo cuya cultura comparten; también son parte de una región, de un estado y del país, pero el sentido de pertenencia principal es a su comunidad. En estos niveles de identidad primordial (familia, comunidad, pueblo o grupo de cultura) los indios se identifican como pertenecientes a cada nivel, a la vez que son identificados por otros como pertenecientes a ellos.

Se pertenece a una colectividad con una historia común, que en todos los casos se remonta en sus orígenes a la época prehispánica, salvo el pueblo negro. Tanto la arqueología, como la antropología, la lingüística, la historia y la memoria colectiva han documentado ampliamente el carácter milenario de las culturas indias. Incluso, aunque el asentamiento actual no sea el mismo que en tiempos prehispánicos, la antigüedad en la ocupación de un territorio es definitiva para la generación de derechos, por ejemplo entre los triquis, y es base para la demanda india de respeto a sus derechos. Los indios

[3] Los triquis son el último pueblo indio en Oaxaca que conserva elementos de una organización socioterritorial de tipo clánico. Los cuatro nucleos agrarios en que está dividido el territorio triqui corresponden a cuatro clanes, cuyos jefes tenían la función de cuidar el territorio del clan y sus linajes, hasta que aparecieron los Comisariados de Bienes Comunales (Avendaño, 2001).

tienen amplia conciencia de pertenecer a una comunidad que forma parte de una colectividad cultural mayor, que es el grupo etnolingüístico.

En todos los casos, los pueblos indios de Oaxaca tienen una cultura que los diferencia de los demás pueblos: por ejemplo, los mazatecos son y se saben claramente diferentes de sus vecinos nahuas, mixtecos, cuicatecos, chinantecos, zapotecos, chochos, negros y sobre todo mestizos. No creo necesario abundar más en la evidencia de la diferencia cultural, que cada pueblo expresa en la lengua, vestidos, mitos, comida, etc. Además existen diferencias internas que llevan a proponer que existen grupos diferenciados dentro de una matriz cultural, como ya se dijo. Estas diferencias internas sirven para mostrar la magnitud de las diferencias externas, es decir, las que tienen con otros pueblos, pues a pesar de ser grupos internamente diferenciados --por sus variantes dialectales, de vestido, de realización de fiestas, etcétera--, comparten una misma cultura, la cual es diferente a la de otro pueblo.[4]

Hasta aquí, los pueblos indios de Oaxaca llenan con creces los tres primeros aspectos definitorios de un pueblo, señalados por Luis Villoro. El problema principal es el cuarto punto pues ningun grupo etnolingüístico tiene un proyecto común. Precisamente ese ha sido y sigue siendo el éxito del colonialismo: fracturar a los pueblos o aprovechar sus fracturas e impedir que se unifiquen. Han habido casos dramáticos de esta política gubernamental etnocida y genocida, como el de los rebeldes yaquis deportados a Yucatán por el porfiriato o el de los aguerridos triquis, cuyas comunidades fueron separadas administrativamente para estar sujetas a tres distritos diferentes, además de haberles degradado la categoría política a sus dos principales municipios a mediados del siglo XX.

Podríamos decir que *los pueblos indios de Oaxaca no existen como pueblos porque no funcionan como tales*, y esto es así porque no tienen un órgano propio que aglutine a todo el pueblo. A pesar de algunos intentos importantes por lograrlo, por ejemplo el caso de la Asamblea de Autoridades Mixes para ese pueblo, todavía no tienen un sistema de vinculación abarcativo que forme parte de su cultura. Para evitarlo, los intentos gubernamentales por crear representaciones de pueblos han sido varios y su objetivo político --evitar que se genere autónomamente una iniciativa india-- es precisamente lo contrario a una representación genuina. Los consejos supremos del régimen de Luis Echeverría (1970-1976) y sus réplicas federales y estatales posteriores han intentado ser el enlace entre el gobierno y los pueblos indios, pero además de ser parte de un interés gubernamental por establecer esa relación creando a sus interlocutores, la representación étnica ha sido una falacia porque esos "representantes" no representan a los indios ante el gobierno, sino más bien al gobierno ante los indios, además de que la ceguera burocrática ha sido capaz, por ejemplo, de promover y reconocer como representante de los mazatecos a un *mexicano* o nahua sólo porque habitan en la misma región. En todo esto encontramos un elemento clave: mientras el Estado ha tratado de crear "representantes" de los pueblos indios, ellos se

[4] En un nivel más amplio, se puede plantear una matriz civilizatoria mesoamericana, de tipo comunal, compartida por los pueblos indios que habitan en esta región, a diferencia de la matriz occidental y sus formas particulares de expresión: mexicana, francesa, norteamericana, etc., caracterizada por el individualismo.

han ocupado poco, salvo recientemente en la Sierra Norte, de tener representantes en el aparato legislativo, pero tampoco se han ocupado de crear estucturas de vinculación panétnica.

La fractura colonialista de los pueblos indios ha marcado su forma de existencia evitando su unidad. Esto es evidente en una infinidad de casos: por ejemplo, los mazatecos de la sierra pudieron ver que el gobierno mexicano construía a mediados del siglo XX una presa e inundaba las tierras de 22 mil mazatecos de la zona baja que fueron desplazados a otras partes del Istmo oaxaqueño y veracruzano, sin movilizarse vigorosamente en su defensa pues no consideraron el hecho como un despojo a los mazatecos, al pueblo mazateco, sino sólo a los de la zona baja, con quienes las relaciones no son tan frecuentes como las que se dan entre pueblos de la sierra. Por su parte, los mixes de la sierra vieron la enorme afectación de tierras de sus paisanos de la baja y el despojo de sus recursos sin denunciarlo como una afrenta al pueblo mixe. Igualmente los huaves son testigos de la lucha de los habitantes de San Francisco del Mar en defensa de su territorio frente a los zapotecos de Ixhuatán sin integrarse colectivamente para tal fin; o los triquis de la zona alta han permanecido al margen de la lucha de los copaltecos contra las invasiones y agresiones de caciques mestizos que afectan al territorio étnico. Los ejemplos podrían multiplicarse y sus razones son muy variadas, pero muestran en conjunto que los pueblos indios no están reaccionando como tales. En otras palabras, las comunidades y los grupos étnicos que integran un grupo etnolingüístico no están vinculados entre sí políticamente, por lo que no puede haber una respuesta común por el momento, lo cual no significa que no exista ya ninguna posibilidad de que la haya.

La razón de esto parece ser entonces de índole organizativo: *no puede funcionar como pueblo una colectividad cultural que no está organizada colectivamente*, que no tiene un órgano panétnico de vinculación.[5] Esa debería ser entonces la principal tarea del movimiento indio, construir una organización que convoque a las comunidades de cada pueblo para poder tener un espacio de discusión de su proyecto como pueblo, de apoyo a cada comunidad e incluso de sanción ante los problemas comunitarios. Actualmente es común que cuando un litigio no puede ser resuelto en la comunidad o para ganarlo, una o ambas partes en conflicto buscan el apoyo extracomunitario, tanto político como jurídico, ingresando así la solución del problema a una esfera donde lo culturalmente propio está ausente. Si se lograra crear una especie de Asamblea de cada pueblo, que fuera reconocida por las comunidades que lo integran y en la que todas participaran, podría funcionar como un nivel supracomunitario de discusión, acuerdos y solución de conflictos desde una perspectiva étnica, sin tener que llegar inmediatamente al circuito judicial, y eso daría una fuerza importante a la cultura y a la identidad étnica, reforzando la minusvalorada conciencia étnica y posibilitando con base en todo ello la recuperación de la mirada propia y con ella volver a pensar su proyecto como pueblo. A su vez, por ejemplo, la educación indígena no dejará de ser una declaración gubernamental o un intento realizado por algunas organizaciones e intelectuales indios, hasta que un órgano

[5] Esto deja en claro que si no existe aun el sujeto colectivo, el pueblo, no puede tener representantes y mucho menos reclamarse legítimos.

panétnico estudie o formule las propuestas y ese mismo órgano negocie y vigile su implementación.

Entonces, para un ejercicio pleno de los derechos indios, estos pueblos tienen que funcionar como pueblos, lo que no significa forzosamente crear un sistema de representación hacia el exterior, sino ante todo uno de vinculación, de discusión y acuerdos. Es necesario darse una organización como pueblo basada en lo comunal y no plantear su lucha solamente como el reconocimiento de sus derechos en una esfera supracomunitaria que no les pertenece, en la que su cultura no tiene un trato respetuoso e igualitario.[6] Ingresar sus derechos en la estructura del poder nacional garantizándolos constitucionalmente es fundamental, pero es sólo un medio para lograr el fin, que es el respeto y ejercicio de sus derechos. La nación no garantiza la vigilancia en el cumplimiento de sus preceptos constitucionales, y por tanto esa vigilancia, en el caso de los derechos indios, no puede ser confiada al Estado que se ha dedicado sistemáticamente a negarlos y burlarlos, y en algunos casos a reconocerlos formalmente sin cumplirlos. Si el objetivo del movimiento indio es sólo el reconocimiento legal de sus derechos y eso se logra, sería más una victoria del Estado que del movimiento indio, pues una vez más el Estado mexicano habría logrado desactivar el potencial revolucionario del movimiento a través de una reforma, dejando en manos del gobierno velar por que los derechos de los pueblos indios ya desmovilizados fueran respetados. La posibilidad de mantener viva la movilización está en trabajar en la construcción de las redes legítimas y propias que vinculen organizativamente a los municipios, agencias y comunidades que integran un pueblo.

Aquí llegamos a un punto necesario de discusión: si los pueblos indios no funcionan como tales ¿pueden tener derechos colectivos? ¿con qué derecho exigen que se les reconozca como pueblos si no funcionan así?

Tenemos que empezar aclarando que *el hecho de que no funcionen plenamente como pueblos no quiere decir que no sean pueblos*, mucho menos que no sean grupos etnolingüísticos. Los zapotecos son un pueblo que no tiene una organización panzapoteca, lo cual es tan imperfecto como el hecho de que los mexicanos seamos un pueblo con un gobierno panmexicano que no representa realmente a las mayorías. Esto no niega el carácter de los mexicanos como pueblo sino que indica que la lucha por la democratización llevará a una representación más adecuada, de la misma manera que el hecho de que los zapotecos carezcan de un sistema de representación propio no significa que no están luchando por construirlo no anula sus derechos. La diferencia radica en que los mexicanos tenemos un órgano que gobierna el territorio de la nación y coordina a todos los estados de la república, mientras que los chinantecos, por ejemplo, no lo tienen. México tiene un espacio de soberanía creado por límites territoriales dentro de los que se reconoce un gobierno federal; los pueblos indios tienen que crear un espacio de autonomía dado por un sujeto colectivo, que sería la asamblea de todas las

[6] Ese ha sido el camino seguido por el movimiento indio porque es una lucha de comunidades, o en el mejor de los casos de organizaciones regionales, por el respeto a derechos defendidos a esos niveles. Una lucha como pueblo debe plantearse en un nivel distinto, más amplio.

comunidades integrantes de un pueblo, y en cuyo territorio operaría de manera autónoma, no soberana.

Si los pueblos indios son pueblos aunque no funcionen plenamente así, debe reconocerse su existencia, y al hacerlo no puede ignorarse su diferencia. Una de las principales diferencias definitorias de lo indio es su ser comunal, su existencia como colectivo, opuesta a la organización individual de la vida, y que por tanto no privilegia los derechos individuales por encima de los valores comunales. Ese ser comunal, al ser definitorio de lo indio, no está circunscrito a su expresión local, es decir, que esta vocación comunal no está limitada al espacio comunitario sino que puede y debe definir el funcionamiento del tipo de organización que se den como pueblos. Incluso, diversas organizaciones buscan reproducir en su estructura interna las características estructurales de la comunalidad (Maldonado, 2001a, en este volumen).

Cuando los pueblos indios en un futuro cercano tengan sus propios sistemas de vinculación panétnica, la demanda de autonomía seguramente no cambiará. No han planteado separarse de la nación y el hecho de tener su propio sistema de relaciones (por ejemplo una Asamblea del Pueblo Mixe o una Federación de Comunidades Triquis o un Consejo de Ancianos del Pueblo Huave) tampoco llevará automáticamente a demandar su independencia como nación. Simplemente fortalecerá su presencia como pueblos en una nación pluricultural, y naciones pluriculturales que reconocen constitucionalmente la diferencia y su derecho de existencia a través de las autonomías étnicas podemos encontrarlas tanto en Estados más poderosos que el mexicano, como en España, o más pequeños, como en Nicaragua y Panamá (ver Bartolomé y Barabas 1998).

Por otro lado, tampoco significará automáticamente funcionar como regiones étnicas. Teniendo un territorio continuo y un órgano de relaciones amplio, algunos pueblos como el triqui o el huave seguramente sí encontrarán como alternativa adecuada su integración etnoterritorial, pero no es probable que eso suceda en casos como el mixe o el mazateco, en los que la vida está organizada de manera separada, regional, en vinculación con comunidades pertenecientes a otros pueblos. Entonces, si la vida está organizada en distintas regiones pluriétnicas históricamente construidas, donde se dan las relaciones humanas, sería un error pretender que todos los mixes se relacionen entre sí cotidianamente sólo por ser mixes, pero también sería un error pensar que como no viven así entonces no sea conveniente darse una organización panmixe. El pueblo mixe, organizado como tal, seguiría compuesto de comunidades que forman parte de regiones pluriétnicas: por ejemplo: la sierra norte, junto con zapotecos y chinantecos; la zona media, con pueblos zapotecos de Yautepec y del Istmo; y la zona baja, con zapotecos del Istmo, chinantecos y los grupos inmigrantes.

Hasta el momento, la relación del Estado mexicano y sus instituciones con los pueblos indios se sigue dando con comunidades indias, es decir con las autoridades comunitarias y con las organizaciones locales y regionales que representan sectores de esos pueblos. Esta es una relación de un conjunto (el Estado) con segmentos de población (comunidades u organizaciones), lo que la hace ser una relación desigual. Pero si los pueblos indios logran darse una organización panétnica entonces la relación

sería más igualitaria. Crear ese nivel de vinculación entre las comunidades de un pueblo implicaría contar con un espacio propio a través del cual establecer la vinculación con el Estado mexicano. El choque entre dos concepciones del derecho: el individual (nacional) y el colectivo (indio, aunque también mestizo en comunidades rurales de Oaxaca), sería menos conflictivo si se consolida un órgano panétnico de cada pueblo como una instancia que actualmente no existe, en la que puedan dirimirse problemas, y en caso de no lograr acuerdos, ese órgano propio podría establecer la negociación con las instancias competentes del gobierno mexicano. Así, se estaría abriendo un nuevo espacio de solución y se estaría llevando la solución a la discrepancia entre los dos tipos de derechos a una instancia supracomunitaria propia cuya fuerza estaría en que aglutinaría a un pueblo y no sólo a una comunidad, en la negociación con la nación. Obviamente, ese órgano panétnico no estaría reducido al momento del conflicto, sino que podría trabajar permanentemente captando lo mejor de la intelectualidad india para ponerlos a trabajar al servicio de su pueblo: pensando e implementando una educación propia en función de un futuro definido al que se aspire, o un sistema de tratamiento de agua, de construcción de caminos, de creación de medios de comunicación, de discusión del alfabeto y la lengua, etcétera. Este órgano podría recoger y capitalizar en función de todo el pueblo los logros que distintas organizaciones indias han tenido en sus campos de acción.[7]

Finalmente, ubicando esta propuesta en perspectiva de la historia política de los pueblos indios, tenemos que la comunidad ha sido el ámbito de la resistencia india y por tanto un espacio de defensa de la cultura. Ahora se necesita reconstruir las sociedades en condiciones de libertad --para eso se reclama autonomía--, y para lograrlo es imprescindible tener fuerza en un ámbito propio pero mayor al de la comunidad, que es el ámbito del pueblo. Los pueblos organizados de acuerdo al espíritu comunal, serían una comunidad amplia con características que permitan construir y no sólo defender a partir de la cultura.

Se requiere un proceso de trabajo organizativo que logre hacer pasar lo indio de la comunidad al pueblo y materializarlo en un órgano de vinculación de todas las comunidades de cada pueblo, porque la resistencia no es un estado ideal mediante el cual los indios quieran acomodarse para vivir por siempre bajo el dominio de la nación; conserva la cultura para poder vivirla un día en libertad. La demanda de autonomía es una propuesta pacífica para lograrlo en el seno de a nación mexicana.

[7] Este órgano panétnico debe ser conformado por el acuerdo de las asambleas comunitarias, logrado mediante el trabajo de las organizaciones etnopolíticas. Es diferente a la creación de regiones autónomas pluriétnicas propuesta por Héctor Díaz-Polanco e incluso si el gobierno decretara ahora la creación de ese cuarto piso de gobierno que serían estas regiones, se convertirían en un serio obstáculo para la conformación de pueblos, o sea para la construcción de autonomía india desde lo propio y desde abajo.

II. LA CONTENCIÓN DE LA AUTONOMÍA: 20 AÑOS DE DESPOJO POLÍTICO Y ORGANIZACIÓN INDIA EN OAXACA

Durante las últimas dos décadas, Oaxaca ha sido escenario de una lucha signada por la transformación de la dominación política a partir del avance de las organizaciones indias y del movimiento social en general. En este periodo se observa un proceso de decadencia del partido de Estado paralelo al ascenso irregular del movimiento popular en diversas regiones y en la capital, ante lo cual el Estado intervino creando estructuras burocráticas sustitutivas para apuntalar al sistema. La hipótesis propuesta aqui es que las comunidades indias oaxaqueñas han sido desposeídas de su autonomía por el sistema político mexicano, predominando primero la manera directa, a través del caciquismo, y después de forma indirecta, a través de las delegaciones de gobierno y los diputados.

Partiendo de la evidencia de que el poder local está en manos indias, bajo su lógica y en base a sus estructuras políticas, a lo largo de este trabajo se tratará de mostrar las formas de despojo político cuya función es la contención de la autonomía, buscando con ello aportar una perspectiva más a las actuales luchas indias por autonomía, cristalizadas en los intentos por conformar unidades sociopolíticas más allá de la comunidad, integrando comunidades, para vincular a los grupos etnolingüísticos como pueblos.

La comunidad india: poder y despojo

Existen varias formas de entender a la comunidad indígena y de referirse a ella: es el núcleo habitacional de varias familias (el estado de Oaxaca está compuesto por 10,511 comunidades según el Censo del 2000); es el municipio que agrupa a varias comunidades (las 10,511 pertenecen a 570 municipios); es el territorio propio e indivisible, hasta las reformas salinistas al Artículo 27 constitucional (la de ciudadanos es una categoría diferente a la de comuneros); son las personas que habitan en esos espacios y hacen vida comunitaria de acuerdo a sus costumbres y en su lengua; es la colectividad representada por su asamblea general (“lo que mande la comunidad”). Así, lo habitacional, lo agrario, lo político y lo sociocultural son aspectos que muestran el carácter múltiple del concepto de comunidad, y con ello la diversidad a la que se pertenece.[8]

En el aspecto social, la comunidad es la unidad sociopolítica principal entre los indígenas. Está constituida por grupos de familias vinculadas por lazos de reciprocidad, en buena medida ritualizados a través de alianzas matrimoniales o de compadrazgos. Cada grupo de familias reside generalmente en un sector de la población, llamada barrio o mitad. Pero siempre es la comunidad la unidad principal.

[8] Estos aspectos son partes dinámicas de una unidad significativa y adquieren una dimensión e interrelación mayor cuando se les involucra en proyectos de cambio social impulsados por las organizaciones de la comunidad.

En el aspecto territorial, la comunidad indígena es un segmento autónomo dentro del grupo etnolingüístico al que pertenece;[9] está compuesta por una comunidad cabecera y varias comunidades dependientes (que pueden o no tener categoría política de agencia municipal o agencia de policía). La cabecera es el centro reconocido interna y externamente para la toma de decisiones, es la sede de la asamblea general y por tanto de la autoridad abarcativa. Las tierras generalmente se tienen bajo régimen comunal y su ámbito de frontera es el del municipio: al menos 258 municipios presentan un solo núcleo agrario en su territorio (Atlas Agrario, 2002:17). Las comunidades que poseen categoría política dentro del municipio, tienen por ello derecho a recursos municipales y a ser tratados como una unidad cuyo conjunto constituye la unidad comunitaria, y no como una parte de la cabecera, como los barrios.

Internamente, la comunidad cabecera también está organizada en segmentos conocidos como barrios o secciones que en el caso de la población chinanteca de Ojitlán están integrados en mitades que dividen espacialmente en dos a la población. Aunque en su gran mayoría agrupan a familias del mismo grupo etnolingüísitco, hay barrios que marcan divisiones interétnicas, como en el caso de San Pedro Amuzgos entre mestizos e indígenas, o en Teutila entre mazatecos y mixtecos. Estos segmentos tienen su propia organización para la celebración de fiestas, la coordinación de actividades, la realización de rituales barriales e incluso las mitades que llegan a tener su propio panteón. También poseen sus reglas parentales, que clarifican las comunales: es frecuente que las comunidades endógamas practiquen abiertamente la exogamia interbarrial o entre mitades, o reducida a los barrios con los que predominan las relaciones amistosas. Su importancia es tal, que el sistema de cargos de la comunidad opera a partir de estos segmentos: los cargos más altos, por ejemplo, se deben rotar entre los distintos barrios y las fiestas patronales son asignadas por barrio o sección. Es común también que las diferencias entre barrios se manifiesten durante los tequios o las fiestas (como carnaval y Todos Santos), a través de una competencia por hacer mejor los trabajos y en general mostrar superioridad, llegando a estallar la violencia si las críticas, comentarios y acciones llegan a rebasar límites tolerables.[10]

Esta subdivisión se presenta en todas las cabeceras y poblaciones grandes, estando los barrios en condiciones de relativa igualdad, pues siempre hay alguno que es el más importante por su tamaño, ubicación, antigüedad, riqueza, jerarquía de las familias que lo habitan, etc. Pero existe una seria desigualdad entre la cabecera y sus agencias o comunidades menores (rancherías o cuadrillas sin categoría política), pues difícilmente tienen acceso a los recursos municipales, las obras y servicios se canalizan prioritariamente a la cabecera, además de que tienen que dar tequios en la cabecera y participar en los cargos, pero casi siempre sin acceso a los puestos más altos. Esto es más agudo para las comunidades indígenas que pertenecen a municipios mestizos o de otro grupo etnolingüístico, pero también está presente en los del mismo grupo. En

[9] La definición de grupo etnolingüístico como configuración social y cultural polisegmentaria aparece desarrollada en Barabas y Bartolomé (1999:22).

[10] Aunque la organización en barrios es fundamental para entender la organización de la comunidad, no debe olvidarse que no constituye una unidad sociopolítica. Pueden llegar a politizarse y a actuar en bloque coyunturalmente, pero no puede generalizarse una actuación relevante fuera del nivel comunitario; las unidades sociopolíticas de los grupos etnolingüísticos siguen siendo hasta el momento la familia y sobre todo la comunidad.

ambos casos, la situación llega al extremo de que las agencias piden al Congreso que se les dé la categoría de municipio o bien que se les incorpore a un municipio distinto al que pertenecen, aunque no tengan contigüidad territorial o sean de un grupo etnolingüístico diferente al propio. Hay también casos en que la comunidad decide que las comunidades distintas a la cabecera sean consideradas barrios y no tengan categoría política, con el fin de evitarse estos problemas; los municipios mexicanos (nahuas) de la sierra mazateca son un ejemplo de esta forma de mantener la unidad (Cuamatzi, 1999). [11]

En el aspecto comunitario, lo que nos interesa destacar es la estrecha relación entre poder y territorio, al grado de que el poder indio no puede ser entendido si no es en el marco de su ejercicio en un espacio propio, y y el territorio indio debe ser entendido como un espacio de poder comunal. Así, el ámbito de la comunidad es el ámbito de su asamblea, es decir el territorio en el que ejerce el poder ese sujeto colectivo que es la comunidad a través de su órgano específico que es la asamblea.

Cargos y elecciones

El municipio como comunidad está estructurado políticamente por el sistema de cargos civiles y religiosos. Idealmente se trata de un sistema escalafonario mediante el cual los ciudadanos ejercen el poder comunal organizando actividades al interior de la comunidad y vinculándose con diversas comunidades e instituciones del exterior. Diversos factores han provocado que la lógica escalafonaria no sea ya respetada, sobre todo a causa de la migración y de las necesidades crecientes de interlocución con el exterior, básicamente con el expansivo Estado burocrático. [12]

Sobre los cargos existe una abundante literatura. Baste recordar aquí que podemos ubicar 7 tipos de cargos, según la tipología propuesta por Velásquez (1997): los de Ayuntamiento (Presidente municipal, agentes, Secretario, síndico, regidores, comandante de policía, topiles), los de administración de justicia (Alcalde y suplentes, secretarios), los agrarios (Presidente del Comisariado de Bienes Comunales o del ejido, presidente del Consejo de Vigilancia, encargados de unidades de aprovechamiento forestal, etc.), los religiosos (Mayordomos, fiscales, sacristanes, Mayor de Iglesia, topiles, madrinas, etc.), los de gestión para el desarrollo (comités de salud, de las escuelas, de la tienda comunitaria, de agua potable, etc.), los de intermediación (Tiquitlato, embajador, etc.) y los de festividades (Junta patriótica, de festejos, etc.). Además están los consejos de ancianos, principales o caracterizados. Como servicio

[11] Diversas agencias han decidido separarse del municipio al que territorialmente están ligadas y pertenecer político-administrativamente a otro con el que no tienen vecindad territorial, como es el caso de las agencias mixes de San José el Paraíso y Santa María Nativitas Coatlán. Este caso es importante pues son dos agencias mixes que en lugar de afiliarse a municipios mixes contiguos prefirieron hacerlo con el lejano municipio zapoteco de Tehuantepec (Maldonado y Cortés, 1999).

[12] Estos procesos de incorporación y refuncionalización indígena de los cambios a los que son sometidos, categorizados como adaptabilidad estratégica, son expuestos para el caso oaxaqueño por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (1999 I:34-39).

exento de cargo están los músicos de la banda.[13]

La posibilidad de elegir a las autoridades municipales de acuerdo a la lógica india, fue reconocida legalmente en la entidad en 1995 con el nombre de usos y costumbres. La diferencia fundamental con el sistema de partidos políticos no es sólo de forma, sino sobre todo de fondo: las autoridades electas por partidos no tienen que hacer méritos con la comunidad sino fuera de ella, con el partido, para aspirar a la candidatura. Es decir, que no importa tanto si el aspirante ha seguido o no la escala de cargos, si ha acumulado o no prestigio, si es joven o adulto, pues se le designa de acuerdo a los intereses del partido y no a las normas de la organización política propia.

La estructura constitucional del municipio es de un presidente, un síndico y un número proporcional de regidores por área (educación, mercados, etc.). El presidente es la máxima autoridad al interior de la comunidad y el representante principal, no único, de la asamblea comunitaria hacia el exterior.[14] El síndico es el representante del Ministerio Público y se coordina con el Alcalde, cuando existe, para atender los asuntos jurídicos en el territorio municipal y representar jurídicamente al municipio hacia el exterior; pero en la práctica no le es posible solucionar problemas y su función queda reducida a canalizar los conflictos. Los regidores coordinan al interior y exterior de la comunidad los asuntos del área que les corresponde.

Pero los municipios indígenas y la mayoría de los no indígenas tienen más autoridades que las constitucionalmente establecidas, como puede verse en la clasificación propuesta. Estas autoridades que no entran en las clasificaciones legales son electas en asamblea o nombradas por autoridades electas así, de manera que prácticamente no existe ningún municipio oaxaqueño que elija a todas sus autoridades reconocidas por la comunidad y en funciones, fuera del ámbito de poder indígena que es la asamblea. En otras palabras, *no hay municipio que nombre a todas sus autoridades por el sistema de partidos políticos*, sino que incluso los 152 municipios que optaron en 1998 por ese sistema, eligen a algunas de sus autoridades por usos y costumbres.[15] Es imposible pensar que los mayordomos tuvieran que hacer campaña y afiliarse a algún partido para ser incluidos en las planillas entre las cuales eligiera la ciudadanía depositando su voto en urnas.

[13] La lógica de estos cargos como servicio gratuito a la comunidad implica que el nombramiento para cumplirlos sea directo, público y de consenso, por tanto en asamblea. El voto universal y secreto por partidos políticos es precisamente lo contrario a esta lógica comunal y rompe con la ética de la reciprocidad.

[14] No sólo el presidente o agente municipales tienen esa representatividad: el comité del templo gestiona los asuntos de su responsabilidad tanto con la jerarquía eclesiástica como con el INAH en lo que respecta al inmueble; el comité escolar lo hace con los maestros y el Instituto Estatal de Educación Pública; el comité de abasto presiona a los responsables de los almacenes regionales y a los directivos de la CONASUPO; lo mismo sucede con los comités del agua, de la luz, etcétera. En cualquier caso, al necesitar apoyo pueden recurrir a la autoridad municipal o a la asamblea para reforzar sus gestiones, pero la responsabilidad es de ellos; esta capacidad de gestión y negociación ante las instancias de gobierno se las da el ser electas por la asamblea comunitaria.

[15] Esto muestra la precariedad del sistema electoral, pues resulta que sólo en el 20% de los municipios oaxaqueños los partidos políticos tienen presencia en las elecciones municipales, pero que hasta en ellos hay autoridades que sólo se eligen por asamblea.

Este esquema de vinculación entre comunidades indias y el Estado mexicano a partir de órganos locales de gobierno civil y religioso plenamente reconocidos, históricamente funcionales y que no sólo permiten sino que exigen el acceso de los ciudadanos a los cargos, con el poder depositado y reconocido en la asamblea, contiene las condiciones necesarias para ser un esquema de autonomía, pero las comunidades no son autónomas. Por tanto, es posible suponer que algo se los impide, y ubicar los mecanismos de despojo del poder creados por el sistema, que permiten al Estado vincularse con estructuras sólidas pero vaciadas, sin poder, al menos sin el poder correspondiente a la solidez de su estructura.

Organización comunitaria y organizaciones de la comunidad

Distinguir entre la organización comunitaria y las organizaciones de la comunidad es importante para observar en perspectiva etnopolítica las acciones y tensiones de ambas, dado que el futuro de los pueblos indígenas depende de la capacidad de cualquiera de ellas por construirlo; la falta de confluencia de las organizaciones etnopolíticas con la de la comunidad, aunada a la incidencia de las organizaciones que fragmentan a la comunidad (partidos políticos e iglesias protestantes), ha sido un factor que resta fortaleza al proyecto étnico.

Es frecuente que se considere desorganizada a la comunidad que carece de organizaciones. No se trata sólo de una opinión producto de una mirada externa y que desconoce la realidad a fondo, sino que también es opinión de miembros de otras comunidades, lo que indica que se está reconociendo la necesidad de crear organizaciones para mejorar las condiciones de vida, una vez que la organización social tradicional ya no fue suficiente para ello.

Por organización comunitaria se entiende a la que comprende a toda la comunidad, teniendo a la asamblea general como su máximo órgano y al sistema de cargos como su estructura política. Como organizaciones de la comunidad aquí incluimos sólo a las que agrupan para fines productivos específicos a sectores de la comunidad: entre los hombres en grupos de cafetaleros, artesanos, maestros; entre las mujeres en grupos de producción-venta de alimentos (por ejemplo carne o tamales), de servicios (molinos de nixtamal o farmacias de medicina tradicional) o de producción.[16]

La característica fundamental de la organización comunitaria es que distribuye la atención de los problemas y asuntos en que toda la comunidad debe participar, discutir y vigilar, asignando responsabilidades a las autoridades a través de la asamblea, dando así poder a los cargueros, es decir convirtiéndolos en autoridad; a diferencia de lo anterior, la creación de las organizaciones de la comunidad y el seguimiento de sus asuntos tiene una estructura asamblearia pero no tienen su eje en la asamblea comunitaria sino sólo en la asamblea de socios, por lo que su estructura no se integra al sistema de cargos de la comunidad. Esto permite entender que funciones recientes, modernas, como la atención a

[16] También entran en esta clasificación los grupos pertenecientes a partidos políticos y las organizaciones religiosas protestantes.

las escuelas, la tienda comunitaria y la clínica, la gestión de servicios o la construcción de obras de infraestructura, que afectan a toda la comunidad, sí sean discutidos en asamblea y allí sean nombrados sus responsables, quedando integrados al sistema político propio.

La formación de los grupos locales, que después conforman o se integran a organizaciones regionales, provoca diversas reacciones en la comunidad. En principio, su surgimiento responde a una necesidad que puede ser compartida por todos pero que no moviliza a la población, en virtud de que nace de un proceso de concientización. El empobrecimiento es un hecho dramático y generalizado entre los indígenas, pero la organización para enfrentarlo no brota con la misma intensidad. En buena medida, ello se debe a que la primera forma de enfrentarlo no ha sido colectiva sino individual, a través de la migración; esto significa que el migrante no busca organizarse en su comunidad para encontrar localmente soluciones, sino que simplemente se va a buscarlas fuera de ella. Esto no significa que el migrante se desligue o rechace forzosamente a su comunidad, sino que aún cuando busque hacerse de recursos para regresar a vivir lo mejor posible a su comunidad --y siga asistiendo a las fiestas e incluso cumpliendo cargos--, busca estos recursos fuera de ella. Los que se quedan --también los que se van-- saben que la comunidad ya no tiene condiciones para lograr un nivel aceptable de vida, a raíz del despojo y de la necesidad de contar con nuevos satisfactores. En estos tiempos de crisis agudizada incrementa la frecuencia de los dones buscando acelerar los circuitos de reciprocidad, e incluso se busca ampliar las relaciones de compadrazgo por la vía civil buscando ampliar las redes de subsistencia (Neiburg, 1988:118). Los grupos que se organizan ensayan nuevas formas de enfrentar el empobrecimiento, lo cual marca una distancia con el conjunto de la comunidad y establece una diferencia con la migración, pues es común que las familias cuenten con migrantes, no así con socios organizados.

Estos grupos son formados generalmente por miembros de una o dos familias que convocan a otras de su parentela o a personas sobre todo del mismo grado de edad de los impulsores, si éstos son jóvenes, o del grado inferior si son adultos. El hecho mismo de su formación implica desbordar los mecanismos de reciprocidad al buscar alternativas más allá de ellos, por lo que desde un principio, sin importar aún el éxito o fracaso de la iniciativa, la constitución del grupo y sus acciones generan envidias y comentarios de diverso tipo por parte de la población.[17] Cuando las redes de reciprocidad ya no son suficientes para lograr una vida buena, es necesario crear redes paralelas con las que se impulsan actividades generalmente productivas y redituables, aunque también de autoconsumo. Algunas organizaciones buscan el beneficio de sus miembros y otras buscan además impactar a la comunidad. En ellas se incorpora sólo una parte de la parentela o de la comunidad, intensificando entre ellos las relaciones pero sin cancelar las redes comunitarias a las que se pertenece y que se siguen ampliando. Prácticamente todas las organizaciones etnopolíticas generan y buscan generar beneficios para la comunidad mediante su trabajo, y en este caso es interesante ubicar el momento del don, para entender si se trata de un don o de un contradon. Un ejemplo claro es el de

[17] Disminuye este clima cuando el proyecto del grupo genera beneficios para la comunidad y no sólo para los socios, por ejemplo en el caso de molinos de nixtamal que reducen el trabajo femenino o que abaratan los costos del servicio particular existente; o de farmacias y tiendas que tienen el mismo efecto anterior, o incluso --aunque en menor grado-- en el caso de proyectos productivos que implican venta local de productos agrícolas o cárnicos a menor costo.

proyectos de servicios, como la instalación de una farmacia, de un molino o de un camión de pasajeros: en los tres casos hay necesidad de realizar una gran cantidad de trabajo, viajes y gastos para iniciar y desarrollar las actividades, y en los tres se generan ingresos; la organización dona a la comunidad su trabajo a cambio aparentemente de nada, porque el pago del servicio (que puede ser un intercambio tipo trueque) es por el servicio prestado, no por la existencia del servicio. La organización crea un servicio buscando dar a la comunidad la posibilidad de contar con él. Con ello se trata de crear mejores condiciones de vida pero no es visible el contradon comunitario. Según testimonios de sus protagonistas, el objetivo de la organización es dar algo a la comunidad a cambio de haber recibido la cultura, historia, identidad, tradiciones y la red de relaciones en las que adquieren significado. No se trata de dar algo esperando recibir, sino básicamente dar algo por lo que se ha recibido, lo que ubicaría a la acción de las organizaciones que así trabajan, como contradon a la comunidad.

El despojo: caciquismo, falsa representación y manipulación electoral

Los indígenas tienen directamente el poder en sus comunidades pero no viven con autonomía sino que por lo contrario, han estado articulados políticamente con el Estado en condiciones de profunda desigualdad y sometimiento al sistema de partido de Estado;[18] esta contradicción sugiere que las causas deben encontrarse en el despojo de su poder. Como se verá, por décadas fueron despojados directamente del poder a través de la dominación caciquil ejercida local y regionalmente; este caciquismo implicaba, entre otras cosas, la anulación de la asamblea como máximo órgano de gobierno o su manipulación por el cacique. Las luchas contra estos caciques fueron famosas, por ejemplo, en el municipio zapoteco de Yalálag (Vásquez y Aquino, 1995), en la zona mixe alta y baja (Maldonado y Cortés, 1999; Díaz, 1994; Santiago y otros, 1983), en la chatina (Cruz Lorenzo, 1987, Hernández, 1987), en la mazateca alta y baja (Quintanar y Maldonado, 1999; Cortés, 1993), entre los amuzgos (Bustamante, 1999) o en la triqui baja (Lewin, 1999; Parra y Hernández, 1994).

El despojo directo era reforzado por el PRI mediante la filiación partidista de los caciques (priístas) y el apoyo de las estructuras administrativas (burocracia) y políticas (PRI) del gobierno a las acciones del cacique. De esta manera el cacique acumulaba poder suficiente para imponer su voluntad a la asamblea, y su voluntad era también el canal del sistema para controlar desde fuera a la comunidad, pero pregonando "respeto" a la voluntad electoral de la ciudadanía. La manipulación electoral, consistente en la práctica de dejar a los municipios indios elegir a sus autoridades con libertad pero una vez electos registrarlos como candidatos del PRI, era sólo una parte de las ventajas y características políticas de esta vinculación entre gobierno, PRI y caciques.

Por su parte, las organizaciones que aspiraban a tener las mejores condiciones de reproducción, sabían que tenían que afiliarse a alguna central priísta.

[18] Un buen estudio reciente al respecto, que recoge los casos de Putla, Itundujia e Ixtayutla, es el de Sara Méndez (2001).

Las primeras organizaciones indias independientes fueron formadas por jóvenes y adultos que habían participado en luchas locales contra caciques y entendieron que sólo coordinando sus acciones con otros grupos similares podrían tener una fuerza regional suficiente para enfrentarlos.

El movimiento indio oaxaqueño en las últimas dos décadas ha avanzado con muchas dificultades, intermitencias y desniveles, y ahora aspira a la autonomía, lo que en los términos aquí planteados significa aspirar a la recuperación de su poder, del ejercicio autónomo de su poder, o sea la lucha contra su despojo directo e indirecto. Por tanto, es indispensable tratar de encontrar las formas en que se ha dado esa dinámica de despojo.

El caciquismo aquí semblanteado se analiza más a fondo en el capítulo IV, por lo que revisaremos la falsa representatividad para después abordar la manipulación electoral en el contexto del desarrollo del movimiento social y etnopolítico.

La falsa representatividad

Una característica fundamental del despojo político, y por lo tanto de su respuesta organizada, es la falsa representatividad de indígenas, es decir la de supuestos representantes que no son tales porque nunca fueron electos por sus "representados" en alguna asamblea para tal función sino que se autonombran o son reconocidos en el exterior de esa manera (Bartolomé, 1997). El problema principal con estos falsos representantes no es el de su nombramiento inexistente sino que su falsedad consiste en que no son representantes de los indígenas ante el Estado sino al revés, representan al Estado ante los indígenas. Esto queda claro al observar que los espacios que ocupan son principalmente espacios de intermediación entre la comunidad y el Estado. Y no se trata de espacios cualquiera sino que son creados por el gobierno para desalentar la participación. Así, el objetivo de estos representantes es intermediar entre ambas partes a favor del Estado, pues es éste el que los creó y puede utilizar. Al igual que en la comunidad, el elegido debe lealtad a sus electores, y en este caso es el gobierno y no los indígenas quienes los eligen.[19]

Los falsos representantes son tres: caciques, legisladores y Consejos. Los caciques eran los representantes de las comunidades ante el exterior porque eran el canal a través del cual el exterior político y económico podía relacionarse con la comunidad; incluso, al suplantar el poder asambleario y manipular a las autoridades, los caciques eran el poder informalmente. En la comunidad sólo sus aliados los consideraban representantes, pero su reconocimiento venía del exterior: eran el canal de flujo para el saqueo capitalista de los recursos de la comunidad y del despojo político. Los diputados y senadores no son representantes de las regiones que tienen a su cargo porque tampoco son representantes de las comunidades ante el poder legislativo sino que representan a su partido ante las

[19] M.Bartolomé (1997) señala que ante el fracaso del Estado para crear un movimiento indígena corporado, desarrolló un esquema de acción política caracterizado por la apropiación electoral (que aquí caracterizamos como manipulación), la participación simbólica (realizada por los falsos representantes) y la participación ritualística (eventos de falsa representatividad).

comunidades. Los legisladores de oposición representan además a la organización que los llevó al poder y tratan de realizar gestiones de apoyo a la comunidad, pero eso no los hace representantes legítimos de todos sus representados pues no hay discusión ni formalización de su nombramiento, salvo en urnas, que es algo ajeno.[20] Por su parte, los consejos son el caso más grotesco de falsa representatividad pues además de no ser electos por asamblea ni siquiera tienen una base de poder, como los caciques, o una razón de Estado para existir, como los legisladores. Su existencia es simplemente para manipular, para crear un interlocutor dócil con el que el Estado pueda relacionarse con los indios como sujeto colectivo genérico, sin importar mucho a qué grupo represente. Estos consejos, que tuvieron su inicio en los Consejos Supremos del echeverrismo, fueron reemplazados por los consejos de los fondos de Solidaridad del salinato y ahora fueron, a nivel estatal, los consejos creados por la Procuraduría de Defensa del Indígena o por el mismo PRI.[21]

Una prueba irrefutable del carácter falso de su representatividad consiste en recordar que *no se puede representar a un sujeto que no existe*: los indígenas tienen representantes legítimos de cada familia, de cada barrio, sección o mitad, y de cada comunidad, porque son sujetos que sí existen. Pero no tiene representante de una unidad más allá de la comunidad porque esa unidad no existe aún. Si existiera, seguramente ya habrían nombrado un representante, pero para ellos no existe. Entonces es claro que se trata de una creación estatal artificial, con bases no sociales: el cacique "representaba" al área que había despojado de poder y esa característica era la que le daba existencia; los diputados "representan" a los electores incluidos en los 25 distritos electorales, sin importar que las comunidades de esos territorios no tengan ninguna vinculación formal, salvo la suma de sus votos y abstenciones; finalmente, los consejos "representan" a todo el grupo etnolingüístico (aunque siempre hay un consejo tacuate), siendo que apenas en estos momentos el movimiento indio apunta a la conformación de los grupos en pueblos.

Aunque con intensidad desigual, las organizaciones etnopolíticas han enfrentado las tres formas de la falsa representatividad: combatieron al caciquismo frontalmente, han ganado diputaciones luego de que fracasaron en tenerlas independientes, sin que el candidato a

[20] Es sumamente importante para el movimiento indio analizar las características de una coincidencia dudosa: las delegaciones de gobierno, estructuras intermedias anticonstitucionales dependientes del gobernador, que fueron creadas en 1984 para cada una de las ocho regiones de Oaxaca, han mostrado su efectividad burocrática y a la fecha son 25, divididas en 67 subdelegaciones. Estas 25 delegaciones del ejecutivo coinciden con los 25 distritos electorales que son el ámbito de acción del legislativo. Esta coincidencia gubernamental, que aparece ante el ascenso del movimiento social en Oaxaca, debe ser considerada con más cuidado (ver Cap.II).

[21] En junio de 1999 el PRI convocó a un congreso estatal de pueblos indígenas al que asistieron "representantes" de todos los grupos étnicos de Oaxaca (incluyendo por supuesto al de los inexistentes popolocas). Su objetivo explícito era discutir las necesidades de sus pueblos e incidir en su desarrollo, pero en la realidad se trataba de constituir con los presentes un Consejo Estatal de Pueblos Indígenas cuya primera actividad, un mes después, fue presentarse a manifestar su apoyo al entonces precandidato priísta, Francisco Labastida, asegurándole que promoverían el voto a su favor en los 420 municipios con presencia indígena en Oaxaca (seguramente refiriéndose a los municipios de Usos y Costumbres), lo cual harían través de sus 1,500 delegados efectivos (Noticias, 12 de julio de 1999). La reciprocidad no miente: el don estaba entregado.

diputado perteneciera a algún partido, y han criticado a los consejos gubernamentales sin intentar controlarlos ni hacerlos desaparecer.[22]

Otros dos aspectos importantes en la cuestión de la representatividad son los intelectuales y las organizaciones. En distintos lugares externos, los intelectuales que destacan se han presentado como representantes para lograr sus fines personales, lo cual ha sido denunciado con más vigor por las organizaciones que por las comunidades; los intelectuales son los representantes ideales para la sociedad exterior pues al saber expresarse son tenidos como los traductores directos de sus culturas, como los testimonios de lo que la antropología o el periodismo documentan. También los pueblos esperarían que estos intelectuales fueran sus representantes, pero muchos de ellos se desvinculan de su comunidad y su cultura, y al no trabajar por la comunidad no se les puede confiar demasiado, salvo cuando es indispensable utilizarlos. Muchos de ellos forman organizaciones o grupos valiosos que les permite tener incidencia regional temática (por ejemplo en cuestiones de lengua, medicina tradicional, video y medios de comunicación, escuela), a pesar de que la relación con su propia comunidad no sea intensa; en estos casos "representan" los esfuerzos indígenas en cada tema, pero son los esfuerzos del grupo que tratan de ser extendidos. Su representatividad consiste en ser ejemplos, muestras de esfuerzos e incluso de intereses compartidos, pero no ha habido un proceso de méritos-elección que formalice su representatividad.

Esta misma tendencia alcanza a las organizaciones etnopolíticas y sus intelectuales, quienes son tenidos como "representantes" étnicos por los militantes y simpatizantes del movimiento social. En este caso, el trabajo por lo étnico les da algo de lo que carecen los intelectuales no comprometidos: voluntad de servicio etnopolítico, pero ni siquiera en este caso se puede pensar en una representación legítima; en todo caso, representan a su organización y a lo más avanzado del pensamiento político indio, pero tampoco fueron elegidos para representar a un sujeto inexistente.

Articulación política

La articulación de las unidades sociopolíticas de los indígenas con el Estado mexicano se ha dado en condiciones de desigualdad que evidencian las relaciones de dominación a que han estado sujetos;[23] sin embargo, como resultado de la lucha contra estas condiciones se han formado organizaciones étnicas e interétnicas regionales que buscan recuperar el poder para la comunidad, es decir para la asamblea, además de crear sus nuevos espacios de poder.

El Estado había controlado la elección y registro de autoridades municipales, amparando la formación y consolidación de cacicazgos que se extendían

[22] La lucha actual se enfoca a conformar pueblos, de los cuales surgirá la representación legítima de los grupos etnolingüísticos, y un nuevo aspecto para lograr representación legítima en el Congreso puede ser la lucha por tener diputados por usos y costumbres en los municipios en que el poder ejecutivo se elige por esa vía.

[23] En cuanto niveles de gobierno, la articulación se ha dado fundamentalmente entre el municipio --es decir, cada pequeño municipio-- con el gobierno estatal y federal y sus dependencias, es decir el gran Estado.

regionalmente, vinculados al PRI, y creó –sigue creando-- sus propios interlocutores: consejos y organizaciones que "representan" a cada grupo etnolingüístico. Mediante estos tres mecanismos ponía en función el uso clientelar de recursos gubernamentales para conformar poderes regionales --nativos o no-- que garantizaban la permanencia legal e ilegal del sistema. El Estado se vinculaba y atendía demandas a "sus" indios (a través de los consejos supremos y otros consejos corporativos posteriores), limitaba el ejercicio del poder indio (mediante el despojo de la categoría de municipio, por ejemplo a las comunidades triquis de Copala y Chicahuaxtla, o bien a través de las anticonstitucionales delegaciones de gobierno) y combatía mediante la cooptación o la represión caciquil a las organizaciones y municipios insumisos (por ejemplo la Unión de Comunidades Indígenas 100 años de soledad en el primer caso, y a la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo –Ucizoni--, la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo –UCIRI-- y al municipio mazateco de Mazatlán en el segundo).

Los indios tardaron en conformar organizaciones que reconocieran su carácter étnico y lo plasmaran en sus luchas. En los años setentas la ideología marxista no encontraba un valor positivo en este carácter y las demandas indias interesaban sólo en cuanto campesinas. En esas luchas adquirieron experiencia comuneros indios, quienes habrían de esperar la aparición de sus propios intelectuales, formados en la escuela o por el clero radical, para dar vida a principios de los 80s a las primeras organizaciones propiamente indias. Nacieron encabezando luchas regionales en defensa de los recursos naturales, contra los caciques y para gestionar ante el gobierno estatal en conjunto. En las organizaciones serranas (Odrenasij, Codeco y Codremi)[24] tuvieron una participación fundamental las autoridades municipales y agrarias, logrando con ello el apoyo de la comunidad, y también debe destacarse el carácter étnico no sólo de la defensa de su territorio sino la formulación de demandas como la autodeterminación y el respeto a sus culturas.

En los años 70s, los indios habían enfrentado al poder en los lugares donde el desarrollo capitalista los despojaba con más violencia: los mazatecos y chinantecos en la región de Tuxtepec, los zapotecos, mixes y huaves en el Istmo, los amuzgos, mixtecos y chatinos en la Costa, y los zapotecos en los Valles Centrales. Sin embargo, las organizaciones indias más sólidas y antiguas fueron las que formaron zapotecos y mixes en la Sierra Norte y el Istmo, así como triquis en la Mixteca. La razón fundamental de ello es la presencia de jóvenes intelectuales indios con un pensamiento reivindicativo de lo étnico: no bastaba la lucha por recuperar lo que les pertenece; había que defender lo propio.

Con estos antecedentes podremos entender mejor los avances indios en la lucha contra los tres mecanismos fundamentales del sistema político mexicano de expropiación del poder indio señalados arriba.

[24] Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez; Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca; y el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes.

Organización etnopolítica en el contexto del movimiento popular y de la manipulación electoral

El motivo principal de la formación de las primeras organizaciones indias no fue la lucha contra la manipulación electoral ni por obtener diputaciones, sino contra el caciquismo. Organizaciones locales que conformarían el Codremi y Ucizoni, por ejemplo, darían así a estas organizaciones una de sus principales banderas, que a la larga constituirían uno de sus principales logros.[25] Luego adquiriría fuerza la lucha contra la manipulación electoral y en menor medida por tener representación en el Congreso.

Un aspecto fundamental en la historia política oaxaqueña en este periodo, es el rechazo generalizado a la participación política, es decir a la filiación y militancia partidista. Esto definió rumbos paralelos entre la mayoría de las organizaciones (como la Sección XXII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación –SNTE--, el Codremi, la Asamblea de Autoridades Mixes –Asam--, el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui --MULT--, la Odrenasij, la UCIRI, el Frente Unico de Presidentes Municipales Indígenas de la Sierra Mazateca –FUPMISM-- y las afiliadas a partidos (como la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo --COCEI--). Otras, como la Ucizoni o el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), aprovecharon coyunturas políticas para obtener curules en el Congreso local saliente. Pero es claro que la mayoría rechazaba o estaba desinteresada en la participación electoral y la militancia partidista, y sólo una coyuntura como el 92 y sobre todo la convocatoria zapatista hicieron que los intentos de confluencia fueran positivos, aunque no suficientemente sólidos. Esto ubica el menosprecio de las organizaciones no partidistas a la desgastante lucha antipriísta y a la vez su inmediata adhesión a la obtención del derecho a menoscabar la influencia del PRI, que se lograba con las reformas de 1995 al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO).

Las organizaciones fueron creciendo en el periodo, aglutinando principalmente grupos locales de productores agrícolas y artesanales, de cooperativistas de consumo, de mujeres organizadas, de migrantes, de médicos tradicionales y a veces de autoridades municipales, o bien a grupos de hablantes de alguna lengua.[26]

Tres sectores son los que destacan en la generación de organizaciones independientes en el estado: el magisterio, la iglesia católica y las Organizaciones No Gubernamentales. Simultáneamente, el Estado generaba organizaciones para corporativizarlas: consejos de abasto, consejos regionales de SEDESOL, Consejos indígenas promovidos por la Procuraduría del Indígena y recientemente el PRI volvió a la carga con un Congreso Indígena, creando al viejo estilo una "representatividad" india, interlocutores a los cuales poder encomendar las tareas sucias de la promoción política.

[25] Ver Maldonado y Cortés (1999). Allí se presenta también una caracterización del caciquismo padecido y enfrentado por el pueblo mixe).

[26] Mónica Vargas (2001) realizó un interesante estudio de tres organizaciones y sus antecedentes: SER (constituida en 1988), el FIOB (constituido en 1994) y la Academia de la Lengua Mixteca (también en 1994).

En el aspecto electoral, de 1980 a la fecha las elecciones municipales se han comportado de manera similar cada tres años, pero ha cambiado radicalmente su aspecto partidista: la contienda electoral es más reñida, con más actores, pero ya está claramente reducida sólo a menos de la tercera parte de los municipios oaxaqueños.

El momento que marca la diferencia son las elecciones de 1995, significadas por las reformas al CIPPEO en agosto de ese año, las cuales son resultado de propuestas discutidas en un proceso realizado en la sierra norte y consensadas con organizaciones de otras regiones. Podemos entonces dividir estas dos décadas en dos periodos: 1980-1992 y 1992-1998.[27]

1980-1992

El ambiente político que se vive a principios de los años 80s es de un importante ascenso del movimiento popular y sobre todo del movimiento indio, que evidenció la incapacidad del sistema para seguir controlando a la población a través del partido oficial: es el momento en que se constituyen y realizan sus principales luchas las tres organizaciones serranas fundadoras del movimiento indio independiente en Oaxaca, agrupando desde una perspectiva étnica a autoridades municipales y agrarias, intelectuales y productores zapotecos, mixes y chinantecos. También aparece el MULT en la mixteca y poco después, en el Istmo, la UCIRI y la Ucizoni, agrupando a zapotecos y mixes, principalmente. Estas organizaciones regionales y, salvo el MULT, pluriétnicas, surgen para enfrentar cacicazgos, defender sus recursos naturales, fortalecer su cultura y ampliar la capacidad de gestión de autoridades ante el Estado.

Al mismo tiempo, y nutriéndose mutuamente, el poderoso sindicato de trabajadores de la educación logra democratizarse en su sección XXII oaxaqueña en mayo de 1980 --en gran medida gracias al empuje de sectores organizados de maestros indígenas-- e inicia un movimiento que se constituye de inmediato en el más importante del estado por su magnitud y combatividad. Poco después adquiere relevancia la Coordinadora de Consejos Comunitarios de Abasto, constituida por los comités y trabajadores de las tiendas operadas por almacenes del programa Conasupo-Coplamar en todo el estado, realizando importantes movilizaciones y sobre todo convirtiéndose en fuente de recursos humanos y materiales de apoyo a la consolidación de organizaciones indias y campesinas.

Por su parte, el sector de la Iglesia católica adherido a la Teología de la Liberación realizaba su trabajo pastoral desde los años 70 formando comunidades eclesiales de base en el campo y en la ciudad, y fue en la década siguiente cuando cuando crece su efervescencia y genera organizaciones como la UCIRI, la Unión de Cooperativas de la Región de Yautepec (UCRY) en el área de la Diócesis de Tehuantepec. Por su parte, en la Diócesis de Oaxaca se formaban organizaciones como la UCI de la Costa y se creaba el Centro Diocesano de Pastoral Indígena (Cedipio), que por más de 20 años ha trabajado arduamente en todo el ámbito de la Diócesis; el fuerte trabajo realizado por la

[27] Un estudio importante sobre las elecciones municipales de 1980 a 1998 es el coordinado por Martínez y Díaz (2001).

pastoral juvenil cristalizaría, entre otros logros inmediatos, en la conformación de centros de derechos humanos en los años 90.

Un hecho relevante es el surgimiento de una buena cantidad de Organizaciones No Gubernamentales en la segunda mitad de los años 80, como Asesoría Técnica a Comunidades Forestales de Oaxaca, Anadeges del Sur Pacífico, el Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño y Servicios del Pueblo Mixe. Estas ONGs se conformaron con elementos que habían participado o asesorado en diversas organizaciones y movimientos, encontrando la necesidad de conformar grupos de apoyo externo a estas organizaciones, brindándoles un espacio de asesoría técnica y organizativa, apoyo en la obtención de recursos --principalmente de la cooperación internacional--, estudios de mercado y acercamiento de nuevas tecnologías.

Otro sector de asesores y dirigentes de organizaciones independientes fueron incorporándose durante esta década en puestos importantes de dependencias gubernamentales, tendiendo a conformar equipos con personas con experiencia de trabajo organizativo y funcionarios sensibilizados, logrando, a diferencia de otros estados como Chiapas, que su presencia fuera un canal confiable de recursos gubernamentales hacia organizaciones independientes, logrando el Estado disminuir las confrontaciones y demandas irresueltas con estos grupos, cada vez más importantes en la vida política de la entidad.

En el aspecto electoral, en 1980 la oposición ganaba 17 municipios pero uno de ellos, el de Juchitán --que tuvo que refrendar su triunfo en 1981 para poder gobernar-- adquiriría una relevancia incluso nacional por ser un municipio grande, zapoteco y del Partido Comunista en alianza con la organización más importante del Istmo: la COCEI. Pese a que el Ayuntamiento Popular de Juchitán fue disuelto en 1983, en dos años logró fortalecer la presencia opositora en el Istmo a través de una organización social, más que a través del partido.

Tenemos entonces que la primera mitad de los años 80 es un lustro de vigoroso ascenso del movimiento popular, especialmente del movimiento indio; por su parte, durante la segunda mitad de esa década las principales organizaciones indias se consolidan al tiempo que surgen diversas Organizaciones No Gubernamentales de apoyo. Así se llega a septiembre de 1989, en que se realiza el Primer Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios, en la zona istmeña de Matías Romero, considerado por Hermann Bellinghausen con justa razón como el punto de despegue del movimiento indio de los años 90.

En el aspecto partidista, se iniciaba el decaimiento del PRI y el ascenso de la oposición: los municipios en que la lucha electoral se daba entre más de un partido, aumentó de 73 en 1980 a 134 en 1992 (Díaz Montes, 1994:110). En un lapso de doce años, la presencia de partidos políticos de oposición en municipios casi se duplicó, lo que es resultado tanto del incremento de la actividad partidista como de la expresión de la lucha entre o contra caciques a través de la afiliación utilitaria a algún partido contrario, y dado que los caciques en su casi totalidad han sido amparados por el PRI, la lucha

contra ellos se ha expresado como una lucha de oposición al PRI. Consecuentemente, el porcentaje de votación por candidatos del PRI en este periodo descendió:

Porcentaje de votación por candidatos priístas

Año	%
1980	94
1983	91
1986	92
1989	84
1992	74

Fuente: Díaz Montes (1994)

Muchos de los municipios donde se dio de manera sostenida la lucha antipriísta son indios. Algunos, como Juchitán y Santa María Petapa, desde partidos de izquierda; varios municipios mixtecos desde la oposición moderada (PAN) y otros, como Eloxochitlán y Tlahuitoltepec rechazando la ingerencia partidista. Incluso, en las elecciones de 1992 fueron cinco los municipios que lograron que sus autoridades electas no fueran afiliadas a ningún partido sino que se les aceptó como independientes.

Pero la pérdida de peso del PRI no se reflejaba sólo en lo electoral, sino en su cada vez mayor falta de capacidad de convocatoria y de movilización: su Confederación Nacional Campesina, la más importante de sus tres centrales sectoriales en Oaxaca, era un elefante blanco que perdía fuerza cada vez que aparecía una nueva organización independiente en el campo, sobre todo las de nivel estatal, como la Unión de Consejos de Abasto (conformada en 1982), y la Coordinadora Estatal de Productores de Café (CEPCO), que se constituirían en 1989.

1992-1998

La coyuntura del Quinto Centenario dio un canal de continuidad y expansión a la convergencia de organizaciones que surgió del Foro de Matías Romero en 1989. En 1990 se realizaron trabajos para la constitución del Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, conformado por Consejos estatales que se habían constituido ese mismo año. Organizaciones oaxaqueñas, como la Ucizoni, jugaron un papel destacado en el ámbito nacional.

El Consejo Oaxaqueño de los 500 Años de Resistencia constituyó una interesante primera confluencia de organizaciones no partidistas y partidistas, indias, campesinas y urbanas, gremiales y productivas, así como de ONGs, que se reunían constantemente a discutir propuestas y realizar actividades tanto de rechazo a la celebración como de

denuncia de la dominación etnocida y en apoyo a demandas concretas de las organizaciones participantes. Desgraciadamente no sobreviviría al 92, pero constituyó un antecedente indispensable para la convergencia surgida después, a raíz de la insurgencia zapatista. Es importante señalar que en este Consejo no participaban algunas de las más importantes organizaciones indias de Oaxaca, como el MULT, la UCIRI o Servicios del Pueblo Mixe (SER).

El año 93 sería un año de reflujo del movimiento indio en el país (Beas, 1999:144) al igual que en Oaxaca. Pero no tardaría en sentirse la poderosa sacudida de los Altos y la Selva chiapaneca.

El estallido de la rebelión zapatista en Chiapas provocó una inmediata reacción de apoyo en Oaxaca. Las organizaciones indias empezaron a movilizarse y a generar propuestas de autonomía, al tiempo que las ONGs se sumaban al despertar de la sociedad civil organizada, convocada por el EZLN para su protección y apoyo. El eje de la confluencia oaxaqueña fue la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Oaxaqueño, encabezada por la Sección XXII del SNTE, que era la única organización importante capaz de convocar a organizaciones partidistas, no partidistas y ONGs. La participación oaxaqueña en la Convención Nacional Democrática, de agosto de 1994, marca uno de los momentos de mayor expectativa del movimiento en la entidad, que decae con la misma Convención meses después.

A partir de entonces, el movimiento indio es encabezado por los mixes agrupados en Servicios del Pueblo Mixe y la vinculación de los oaxaqueños con los zapatistas se establece a través de la Ucizoni y SER. La aparición y persistencia de los indios zapatistas motivó el despertar de un buen número de ciudadanos, intelectuales y organizaciones, involucrándose en una discusión sobre las posibilidades del futuro, signado ya por el horizonte de autonomía propuesto desde Chiapas. Surgen uniones de autoridades municipales en la mazateca y la zona triqui alta, y se inician dos tipos de foros: unos regionales, para debatir las reformas constitucionales, realizados principalmente en la Sierra Norte, y otros estatales, los foros de análisis de la realidad india, campesina y negra, impulsados por la iglesia católica radical y organizaciones indias como SER, OIDHO (Organizaciones Indias por los Derechos Humanos en Oaxaca) y centros de derechos humanos, entre otros. Estos foros, sobre todo los segundos, constituyen en la segunda mitad de la década de los 90 el momento de vinculación de las organizaciones indias, a falta de otros espacios. El frente más importante de este periodo es el Consejo Indígena Popular de Oaxaca "Ricardo Flores Magón", creado en octubre de 1998 por Ucizoni, OIDHO, el Comité de Defensa del Pueblo y otras, del que se derivó la Alianza Magonista Zapatista.

Elecciones municipales de 1995 y 1998

En las elecciones del 12 de noviembre de ese año fueron 412 los municipios que por primera vez pudieron elegir legalmente a una parte de sus autoridades por usos y costumbres, y 158 los hicieron por el sistema de partidos. También por primera vez en

la historia, *el PRI ganó formalmente sólo 111 municipios*, es decir menos del 20% de los municipios de la entidad. [28]

Esta enorme caída porcentual de la presencia priísta en la entidad pasó desapercibida para la mayoría de los municipios –como pasaba desapercibida por ser irreal su "absoluta" presencia partidaria--, no así para algunos sectores de priístas, quienes reaccionaron violentamente provocando balaceras. El caso más grave fue el de Mazatlán Villa de Flores, municipio mazateco de usos y costumbres en el que el día de elecciones los priístas quisieron instalar una casilla a la fuerza, hubo un muerto, la policía detuvo al presidente municipal y en complicidad con los priístas el gobierno lo encarceló como responsable del homicidio, saliendo por movilización popular en tres meses. Pero el pueblo estuvo sitiado por priístas armados durante meses, pese a la presencia de la policía del estado.

Pero las elecciones permitieron ver la cara verdadera del sistema: de forma mayoritaria pero no exclusiva, el poder local no se controla ya directamente, mediante la imposición de autoridades o por su manipulación directa por caciques, sino de manera indirecta por dos vías: la administrativa y la legislativa. La vía administrativa la constituyen fundamental pero no exclusivamente las delegaciones regionales del gobierno oaxaqueño, y la vía legislativa la conforman básicamente los diputados.

Así, en 1995 pudimos ver la forma como el PRI perdía el 74% de los municipios oaxaqueños que "ganó" en 1992, quedando con sólo el 19%, lo cual le significó también perder los ayuntamientos en más de diez de los más grandes e importantes municipios del estado. Pero ese partido no estaba muerto, y se refugió en el aparato legislativo: al tiempo que perdía poder ejecutivo en ciudades importantes, recuperaba diputaciones que había perdido en elecciones anteriores.

Los efectos adversos al régimen salinista que en grandes sectores de la población terminó por despertar la rebelión zapatista estallada el año anterior, así como la movilización y reflexión que motivó entre las organizaciones independientes, se expresaron en este antipriísmo oaxaqueño.

En esas circunstancias, la aparición del Ejército Popular Revolucionario en 1996 permitiría al gobierno estatal instaurar un contexto de guerra sucia de baja intensidad con el cual atacar el nuevo avance del movimiento popular en Oaxaca.

El 4 de octubre de 1998 se volvió a elegir presidentes municipales,[29] ya en mejores condiciones legislativas, y el resultado fue que hubo menos hechos de violencia

[28] Sin embargo, el sistema de partido de Estado es administrativo y no sólo electoral, por lo que muchos municipios registraron a sus autoridades ya electas como parte del PRI, tanto por presión de funcionarios como por temor a represalias presupuestales.

[29] Es ilustrativo recordar que en ese año hubo una discusión que adquirió tintes grotescos, para hacer en fechas diferentes las elecciones municipales y las de gobernador y diputados federales, imponiéndose la realización primero de las elecciones de gobernador y diputados, y meses después la de ayuntamientos. Estas elecciones se hacían juntas desde 1986 a raíz de la reforma electoral (Díaz Montes 1994:95) y la razón para separarlas ahora fue que no se podía permitir que los municipios que eligieran ayuntamientos por usos y costumbres también eligieran por ese sistema a

postelectoral o al momento de la toma de posesión. En esta ocasión fueron finalmente 418 los municipios que optaron por usos y costumbres.[30]

El PRI ganó 113 municipios (que constituyen el 20% de los municipios oaxaqueños), 29 ganó el PRD, 9 el PAN y uno el cardenista. La incapacidad de repunte del PRI evidenciaría que su peso real en el Ejecutivo municipal se reduce al 20% del total; esto en realidad ha sucedido así desde antes, pues el 94% de la influencia priísta en 1980 era sólo una fantasía lograda por la manipulación directa del voto y aceptada por los municipios a cambio de estabilidad de relaciones con el sistema. Pero desde 1995 los resultados pusieron las cuentas en su lugar.

Respuesta estructural del Estado frente al movimiento social

El gobierno de Oaxaca no tardaría en considerar alarmante el ascenso del movimiento popular en los 80s y respondería con un ajuste estructural, además de sus métodos tradicionales de represión y cooptación. Destaca en este aspecto la creación de las Delegaciones de Gobierno en 1984, que en la práctica han funcionado de manera similar a las viejas Jefaturas Políticas de la dictadura porfirista.

La manipulación electoral, el caciquismo y la falsa representatividad se sustentaron, entre otras, en dos formas de la estructura de articulación política de las comunidades indias con el Estado: las diputaciones, en el aparato legislativo, y las delegaciones de gobierno, en la relación de las autoridades municipales de los poderes ejecutivo y judicial.

Como se verá, lo que resulta verdaderamente importante es la coincidencia creada entre los ámbitos de acción de los diputados (distritos electorales) y los brazos ilegales del Ejecutivo estatal (las delegaciones de gobierno), sugiriendo una complementariedad en las tareas de control indirecto de los municipios por parte de los aparatos Ejecutivo y Legislativo.

Distritos electorales

El estado de Oaxaca se encuentra dividido en 25 distritos electorales, conformados cada uno por un número de municipios. Los distritos son los ámbitos de acción de los diputados locales, lo que significaría que el diputado representa ante el aparato legislativo a los electores del municipios que integran su distrito.

---

gobernador y diputados; a su vez, esos municipios tampoco permitirían que se instalaran urnas para elegir un tipo de autoridades en sus municipios.

[30] Hubo siete municipios en los que tardó en definirse el tipo de sistema por el que elegirían a sus autoridades, tres de los cuales son mayoritariamente indígenas: uno mazateco (Santa Cruz Acatepec) que lo hizo por usos y costumbres, y dos mixtecos (San Simón Zahuatlán por usos y costumbres y San Agustín Atenango por partidos políticos)

Sin embargo, esta "representatividad" tiene dos aspectos definitorios a destacar: los diputados priístas no funcionan como representantes de sus electores ante el gobierno sino al revés, como representantes del gobierno ante sus electores, pues de ello depende su carrera política. Esta inversión de la "representatividad" muestra su falsedad, pues los diputados priístas con o sin aspiraciones grandes, deben cumplir esa función en aras del sistema de partido de Estado, y en virtud de ella tienen como una de sus funciones centrales la gestoría. Por su parte, los diputados de oposición tampoco representan a la totalidad de los electores sino sólo a los que votaron por ellos y por su partido, aunque sus acciones vayan encaminadas a la totalidad. En ambos casos, dado que no fueron electos por una asamblea sino por una fracción sin rostro, su compromiso tampoco es con gente visible.

Al analizar las cabeceras de los 25 distritos electorales encontramos una recomposición de la regionalización geopolítica de Oaxaca, pues la base anterior, que eran los 30 distritos rentísticos y judiciales --que siguen existiendo y teniendo funciones administrativas--, no fueron también sede de estos distritos electorales (y, como veremos, tampoco de las delegaciones de gobierno). Si se tratara de sitios geoestratégicos para las nuevas necesidades político-administrativas, seguramente hubieran sido las mismas cabeceras (como sí lo fueron las de distritos electorales y delegaciones de gobierno).

En el siguiente cuadro se presentan las sedes de los distritos electorales con el número de municipios que los integra, señalando cuántos eligen a sus autoridades municipales por el sistema de usos y costumbres o por partidos políticos.

Distritos electorales del estado de Oaxaca y régimen electoral en 1998

Sede	No. de municipios	Partidos políticos	Usos y Costumbres
Acatlán de Pérez Figueroa	8	8	0
Ayutla	23	0	23
Ejutla	29	3	26
Etla	29	8	21
Huajuapan	28	17	11
Ixtepec	14	10	4
Ixtlán	51	0	51
Juchitán	12	12	0
Juxtlahuaca	26	9	17
Matías Romero	7	5	2
Miahuatlán	32	2	30
Nochixtlán	32	1	31
Oaxaca Norte (ciudad)	13	3	10
Oaxaca Sur (ciudad)	8	3	5
Ocotlán	33	10	23

Pinotepa	24	20	4
Pochutla	14	3	11
Putla	10	5	5
San Pedro Mixtepec, Juq.	12	3	9
Tehuantepec	8	5	3
Teotitlán	45	12	33
Teposcolula	34	3	31
Tlacolula	37	2	35
Tlaxiaco	35	2	33
Tuxtepec	6	6	0
TOTAL	570	152	418

Fuente: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca

Son 18 las sedes que coinciden con cabeceras de distrito. La recomposición de acuerdo a las nuevas características políticas es evidente en el caso del efervescente Istmo: está dividido sólo en dos distritos rentísticos pero en cuatro distritos electorales. En este caso, se trata de subdividir la zona de mayor beligerancia política opositora, mientras que en el caso contrario tenemos por ejemplo a los distritos zapotecos de la sierra de Ixtlán y Villa Alta, donde la actividad partidista es casi nula, los municipios de ambos conforman un solo distrito electoral, igual que los municipios de los distritos mixtecos de Silacayoapan y Juxtlahuaca, donde se registra actividad partidista pero no de alto riesgo para el sistema como en el Istmo.

Como también puede verse en el cuadro, hay dos distritos electorales en los que todos los municipios votan por usos y costumbres: Ayutla (poblado por mixes de la sierra norte) e Ixtlán (de zapotecos de la sierra norte), que es el más numeroso de los distritos; en Nochixtlán (distrito mixteco) sólo un municipio no optó por elección comunitaria. En el caso contrario, son tres los distritos electorales pequeños, pero con poblaciones económicamente importantes, que optaron todos sus municipios por partidos políticos: Acatlán de Pérez Figueroa (con población mazateca y chinanteca de tierra caliente) y Tuxtepec (con algunos municipios chinantecos), ambos limítrofes con Veracruz, y Juchitán, la capital política de los zapotecos del Istmo. Es interesante señalar que ninguno de los cinco distritos electorales constituidos por menos de diez municipios tiene problemas de distancias excesivas o acceso por terracería a sus municipios, y que conforman zonas del mayor desarrollo en la entidad, además de tener una presencia creciente de la oposición organizada; son razones políticas las que explican su composición.

Delegaciones de gobierno

Por acuerdo del gobernador Pedro Vásquez Colmenares, el 31 de mayo de 1984 fueron creadas ocho delegaciones de gobierno, bajo el argumento de que era una acción de desconcentración administrativa y de que era conveniente “establecer en cada región una representación directa del titular del Poder Ejecutivo del Estado, que con el conocimiento de los problemas, necesidades, solicitudes, quejas y sugerencias de los

habitantes de la entidad, coadyuve en las tareas de organizar, dirigir, ejecutar y supervisar las acciones y obras del propio gobierno".

Esto evidencia el carácter anticonstitucional de dichas delegaciones, que nacen como una instancia integrada "dentro de la propia estructura orgánica del gobierno del estado" y cuya función es constituirse en un nivel de intermediación entre el municipio y el gobierno estatal. Además, abren la posibilidad de atender demandas "ciudadanas" que no forzosamente tendrían que estar avaladas por la asamblea comunitaria ni presentadas por autoridades municipales. Esto es, que los grupos organizados de ciudadanos (por ejemplo la CNC u otras filiales priístas) o sus "representantes" (los diputados) podrían plantear e impulsar acciones con estos delegados.

Las ocho delegaciones (que dejaban atrás la famosa partición del estado en siete regiones) abarcaban distritos administrativos completos en base a la nueva regionalización para el estado: Cañada (Cuicatlán y Teotitlán), Costa (Jamiltepec, Juquila y Pochutla), Istmo (Juchitán y Tehuantepec), Mixteca (Coixtlahuaca, Huajuapan, Juxtlahuaca, Nochixtlán, Silacayoapan, Teposcolula, Tlaxiaco y Putla), Sierra Norte (Ixtlán, Mixe y Villa Alta), Sierra Sur (Miahuatlán, Sola de Vega y Yautepec), Tuxtepec (Choapan y Tuxtepec) y Valles Centrales (Centro, Ejutla, Etla, Ocotlán, Tlacolula, Zaachila y Zimatlán).

Obviamente, los delegados serían nombrados y removidos por el gobernador, dependiendo directamente de él. Sus funciones según el punto Cuarto del Acuerdo, son:

1. Intervenir de principio a fin en los trabajos que realicen las diferentes secretarías del Poder Ejecutivo Estatal y la Procuraduría General de Justicia en la región.
2. Reportar anomalias a ambas instancias.
3. Asesorar a las autoridades municipales, cuando lo soliciten
4. Auxiliarlas como gestor ante dependencias estatales y federales
5. Informar avances de obra a secretarías del gobierno estatal
6. Coordinar brigadas de profesionales
7. Desempeñar las funciones que específicamente le delegue cada Secretaría y la Procuraduría General de Justicia del Estado.
8. Dar seguimiento a programas federales
9. Tener el carácter de Coordinador del Subcomité Regional del COPLADE
10. Desarrollar las tareas que le asigne el gobernador

Queda claro que su función es de intervención directa y profunda en la vida de la región y sus municipios. Ante la creciente organización regional que aglutinaba organizaciones y municipios para gestionar conjuntamente sus demandas, el gobierno responde con representantes en cada región, tratando con ello de detener en el nivel regional los problemas y la fuerza de las organizaciones, es decir evitando su continua y creciente llegada a la ciudad de Oaxaca.

Esto se da justamente en los momentos en que el movimiento popular está en franco ascenso, por lo que la creación de estas delegaciones constituye un contraataque

gubernamental que más que burocratizar la atención a las demandas como medida de control de las organizaciones y municipios, buscaba eficientar la presencia activa del sistema en las regiones, ante la ineficacia mostrada por el PRI para contener y canalizar el descontento.

Pronto, estas delegaciones mostrarían su potencial desmovilizador y empezaron a proliferar, creándose delegaciones especiales (por ejemplo para la zona triqui) y más delegaciones regionales. Tres lustros después de su creación, las ocho delegaciones se habian multiplicado y eran 25, divididas en 68 zonas, cada uno de los dos niveles con un titular.

Delegaciones de gobierno en Oaxaca

Sede	No. de zonas	No. de municipios
Acatlán de Pérez Figueroa	2	9
Ayutla	3	23
Ejutla	3	29
Etla	3	29
Huajuapam	3	28
Ixtepec	2	13
Ixtlán	3	51
Juxtlahuaca	3	26
Matías Romero	2	7
Miahuatlán	3	34
Nochixtlán	3	35
Oaxaca Norte (cd)	3	13
Oaxaca Sur (cd)	2	7 *
Ocotlán	3	33
Pinotepa	3	24
Pochutla	2	11
Putla	3	10
San Pedro Mixtepec, Juq.	3	13
Tapanatepec	2	10
Tehuantepec	2	12
Teotitlán	3	44
Teposcolula	3	31
Tlacolula	3	36
Tlaxiaco	4	35
Tuxtepec	2	6
totales	68	569 *

* El municipio de Oaxaca de Juárez no pertenece a ninguna delegación de gobierno

Coincidencia entre distritos electorales y delegaciones de gobierno

No puede haber ninguna casualidad en el hecho de que las sedes de ambas instituciones coincidan en gran medida. No se trata tampoco de comodidad o de aprovechar capacidad instalada, pues los distritos rentísticos que no fueron tomados en cuenta ya la tenían. Tampoco se puede explicar como casual el hecho de que las delegaciones de gobierno crecieron de 8 a 25. La razón de la coincidencia es de tipo geopolítico: responde a necesidades políticas del sistema para una mejor eficacia, para lo cual reagrupa espacialmente su ámbito de acción y, lo que es muy importante, une geográficamente sus dos principales instrumentos de mediatización o intermediación político-administrativa. Así, la administración pública y la política, justamente las dos ramas cuya ejercicio unificado constituye la médula del sistema mexicano, el sistema de partido de Estado, coinciden en Oaxaca precisamente cuando el partido está perdiendo su fuerza y ya no puede ser la estructura que fortalezca al gobierno, como por décadas lo fue, sino que requería que el gobierno lo fortaleciera para que el sistema no se debilitara.

El siguiente cuadro muestra que sólo en el caso de Juchitán-Tapanatepec las sedes no coinciden, y aunque los números de municipios que los constituyen no son idénticos, la diferencia mayor es de cuatro municipios.

Número de municipios que atienden las sedes de las delegaciones y distritos electorales

Sede	Delegación de gobierno	Distrito electoral
Acatlán de Pérez Figueroa	9	8
Ayutla	23	23
Ejutla	29	29
Etla	29	29
Huajuapan	28	28
Ixtepec	13	14
Ixtlán	51	51
Juxtlahuaca	26	26
Matías Romero	7	7
Miahuatlán	34	32
Nochixtlán	35	32
Oaxaca Norte (cd)	13	13
Oaxaca Sur (cd)	7 (8)	8
Ocotlán	33	33
Pinotepa	24	24
Pochutla	11	14
Putla	10	10
San Pedro Mixtepec, Juq.	13	12

Tapanatepec	10	Juchitán 12
Tehuantepec	12	8
Teotitlán	44	45
Teposcolula	31	34
Tlacolula	36	37
Tlaxiaco	35	35
Tuxtepec	6	6
totales	570	570

La coincidencia entre ambas estructuras se observa con claridad en momentos electorales: las delegaciones de gobierno organizan los mítines y reuniones de campaña del candidato oficial (en algún caso también de candidatos no oficiales, pero siempre del PRI), mienstras que los diputados “concertan” manifestaciones de apoyo a los mismos.

El movimiento indio y social oaxaqueño debería considerar con más cuidado esta respuesta geopolítica del gobierno del estado, cuyo objetivo evidente es el mantenimiento de un sólido tejido de control y desmovilización. Hay aspectos en los que el movimiento indio en Oaxaca ha avanzado, como veremos, pero en otros no. La falta de acción ante la respuesta del Estado a la movilización no es resultado de su poca importancia (cada vez es mayor el descontento con las delegaciones de gobierno) sino más bien de la baja visibilidad de estas estructuras.

Hacia una redefinición de la vinculación: avances indios en la legislación oaxaqueña

Las demandas indias adquirieron durante la década de 1990 formas diversas, generalmente derivando en propuestas legislativas después de procesos amplios o restringidos de discusión. Las tres principales expresiones de esto son las reformas al CIPPEO que permitieron las elecciones por usos y costumbres, la nueva Ley Estatal de Educación y la Ley de Derechos de Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca. La primera, producto de un ciclo de foros pluriétnicos sobre una demanda que no era expresada en todo el estado sino en sus sectores más avanzados, pero que respondía a un anhelo y fue extensamente apropiada; la segunda, resultado de un proceso de discusión de la propuesta de la Sección XXII del SNTE con sus bases y en foros abiertos con intelectuales y ciudadanos; la tercera, producto de la confluencia de opíniones y propuestas de indígenas y de asesores del gobierno estatal, resultó una ley avanzada pero muerta, no implementada por el gobierno ni impulsada por organizaciones indias, que la sienten ajena.

Reformas al CIPPEO

A partir de 1992 y sobre todo en 1994 se dio un proceso de discusión principalmente en la sierra norte entre comuneros e intelectuales mixes y zapotecos, acerca de las

reformas al Artículo 4° Constitucional y los derechos indios, derivando en una serie de foros regionales independientes de los que resultaría una propuesta sobre elecciones municipales sin partidos políticos, la cual ingresaron al Congreso y sirvió de base para las reformas al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca.

El 30 de agosto de 1995 el Congreso oaxaqueño aprobó unas modificaciones al CIPPEO mediante las cuales se reconoció el derecho de los municipios indios a elegir a sus autoridades por el sistema llamado de Usos y Costumbres. Esto significaba tres cambios importantes: 1. poder elegir a sus autoridades sin necesidad de registrar planillas de partidos, 2. no elegirlas en urnas mediante voto secreto sino en asamblea general, y 3. hacer la elección en la fecha que por tradición acostumbraran hacerlo. Los municipios que tendrían derecho legal de elegir sin necesidad de partidos son los que por tradición lo hicieran o los que por decisión de asamblea quisieran hacerlo (Art.110). En el sentido inverso, algunas demandas grupales solicitando que se hiciera elecciones por partidos y no por usos y costumbres fueron recibidas por el Instituto Estatal Electoral y generaron conflictos que finalmente se resolvieron en base a decisiones de asamblea.

Un año después de las reformas, el gobernador de la entidad trataría de inducir al Congreso a dar marcha atrás en la reforma, pero la oportuna denuncia india de la maniobra le impidió lograrlo; además presionaron para que se clarificaran las imprecisiones iniciales.

Ley Estatal de Educación

El 28 de junio de 1995 la LV Legislatura local expidió como Decreto 296 una nueva Ley Estatal de Educación, publicada en el Periódico Oficial el 9 de noviembre de ese año. Esta ley fue resultado de un largo proceso en el que la Sección XXII del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación convocó a sus mejores intelectuales y a académicos varios a debatir temas y formular un anteproyecto de ley, que fue sometido a un periodo de consulta y discusión con sus bases y con padres de familia, recogiendo y consensando modificaciones; la propuesta fue presentada y defendida ante el Congreso, el cual adoptó una buena parte del contenido de dicha propuesta en el texto de la nueva ley.[31]

Entre las partes más destacadas de la propuesta magisterial incorporada a la ley están: que la educación debe respetar "los principios de la comunalidad como forma de vida y razón de ser de los pueblos indígenas" (Art.6); "Es obligación del Estado impartir educación bilingüe e intercultural a todos los pueblos indígenas, con planes y programas de estudio que integren conocimientos, tecnologías y sistemas de valores

[31] En junio de 1994, la coordinación jurídica del CEDES-22 concluyó un "anteproyecto de ley estatal de educación" resultante de 32 foros organizados conjuntamente con el InstitutoEstatal deEducación Pública de Oaxaca en todo el estado, en los que participaron 4 mil ciudadanos entre maestros, autoridades, padres de familia y especialistas. En dichos foros se presentaron 450 ponencias escritas y 180 orales, las cuales fueron trabajadas para conformar el anteproyecto. Ese documento se reformuló a partir de la nueva consulta y en septiembre de ese año se presentó el "proyecto de iniciativa de ley estatal de educación", siendo entregado poco después a la Cámara local.

correspondientes a las culturas de la entidad. Esta enseñanza deberá impartirse en su lengua materna y en español como segunda lengua" (Art.7); "Propiciar las condiciones para que los pueblos indígenas por región o por grupo étnico establezcan sus propias instituciones de educación que preserven y fortalezcan su estructura social comunitaria" (Art.13); "Crear la institución que fomente el estudio y desarrollo de las lenguas indígenas, así como la educación bilingüe e intercultural" (Art.46).

Aunque la ley tiene estos artículos y muchos otros como incrustaciones en el marco de un discurso viejo, son disposiciones legales, que el magisterio organizado sabe hacer valer en su momento.

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca

Esta ley fue aprobada como Decreto 266 por el Congreso local y publicada en el Periódico Oficial el 19 de junio de 1998. Tuvo su antecedente formal en un foro de consulta sobre derechos indígenas, convocado por el gobierno del estado, dentro de un proceso de consulta realizado con una intensa dinámica priísta (apresuradamente, sin definiciones claras y mediante acarreo) en buena parte del territorio oaxaqueño, bajo la coordinación de la Procuraduría para la Defensa del Indígena y otras dependencias estatales y federales. Su origen real está en el debate de asesores del gobernador con intelectuales indígenas.

La consulta sobre Derechos y Participación Indígena fue convocada por el gobierno mexicano (el Ejecutivo Federal y el Congreso de la Unión) en respuesta a la demanda y propuestas del movimiento zapatista y la sociedad civil movilizada en torno a él. Se realizó en Oaxaca del 23 de enero al 20 de marzo de 1996. Su informe final asegura que fueron atendidas 2 mil comunidades de 430 municipios, realizándose 34 foros microrregionales, ocho regionales, uno estatal y el Coloquio sobre Derechos y Participación Indígena (Coloquio, 1996:751). Y aunque el entonces gobernador Diódoro Carrasco afirmó que “su resultado no tiene alcances jurídicos concretos; quedará sujeto a la interpretación del Congreso de la Unión” (Ibid:17), el Coloquio y sus resultados sirvieron de inicio y justificación del proceso que llevaría a la formulación gubernamental de la Ley de Derechos.

Esta ley resultó cuestionable para el movimiento indio, cuyas organizaciones no recurren a ella, y constituye un avance intolerable, innecesario e inaplicable para la burocracia que trata con indígenas. Las violaciones a los derechos de indígenas siguen siendo una práctica común. Al analizar la ley, el director del Centro de Derechos Humanos y Cultura Indígena, con sede en Tlaxiaco, en la mixteca alta, argumentaba entre otras cosas que “en la práctica se ha detectado que los principales violadores de los derechos de los indígenas son los agentes del Ministerio Público, ya que comúnmente estos funcionarios hacen declarar a las personas indígenas sin la asistencia de un defensor, y para justificarse y aparentar que se contó con asistencia solicitan la firma de un defensor de oficio, aunque éste no haya estado durante las diligencias” (Santiago, 1999:2).

Finalmente, tenemos que hay un fortalecimiento indio generado por los logros de sus organizaciones tanto en el nivel constructivo como sobre todo en el defensivo (lucha contra caciquismo) y que se han logrado también avances legislativos a favor de los indios, pero ellos siguen reclamando autonomía porque no tienen condiciones para vivir su autonomía. Las distintas formas y estructuras gubernamentales de despojo lo siguen impidiendo.

III. CIVILIZAR AHORA AL CONGRESO: DIPUTADOS POR USOS Y COSTUMBRES

Acabar con las tres estructuras intermediarias que impiden la autonomía india es una necesidad para la vida autónoma local y regional. El combate al caciquismo se ha dado y se sigue dando, pero el movimiento indio no se ha preocupado demasiado por revisar la función de las delegaciones de gobierno ni por lograr diputaciones. La intermediación entre gobierno municipial y estatal en manos de los delegados será una de las tareas primordiales a realizar por los pueblos una vez conformados así, siendo entonces cuando seguramente la necesidad de eliminar esa estructura burocrática será vista con mayor claridad y determinación. Y en el caso de la llamada representación legislativa, la transformación del sistema en aras del poder autónomo debe empezar a discutirse con más intensidad, toda vez que ha sido evidente que los partidos políticos no tienen ninguna vocación de autosacrificio para fortalecer al poder ciudadano.

Existe una enorme contradicción en los municipios del estado de Oaxaca que eligen a sus autoridades municipales por usos y costumbres, y consiste en el hecho de que sólo puedan elegir por ese sistema al poder ejecutivo local y no al legislativo regional. Obviamente las autoridades municipales son parte de un sistema político tradicional y los diputados no lo son, y también es obvio que las autoridades municipales representan a un sujeto real y concreto, vivo, que los eligió directamente, y ese sujeto es la asamblea comunitaria, mientras que los diputados “representan” a un sujeto que no existe porque no hay una asamblea viva e interactuante que vincule a todos los municipios de cada distrito electoral. A pesar de esto, si ya existe la posibilidad legal de elegir por usos y costumbres a una parte de las autoridades municipales, debe pensarse que las razones sociales que hicieron que el sistema de usos y costumbres se extendiera rápida y ampliamente, podrían ser las mismas razones que llevaran a la sociedad a dar un paso más e impulsar la aprobación de elecciones de diputados también en asamblea y por voto directo, buscando construir sujetos concretos a ser representados, al menos en los municipios que rechazaron el sistema de partidos. El objetivo y la invitación de este capítulo es reflexionar en esa dirección.

Elecciones municipales

En 1995 hubieron modificaciones legales locales que posibilitaron en Oaxaca la elección de autoridades municipales desde ese mismo año por fuera del sistema *urnas--voto secreto--partidos políticos*, siendo conocido como sistema de “usos y costumbres”. Estas reformas fueron resultado de la conjunción de tres elementos principalmente: una demanda consensada en foros regionales de discusión, la presencia de asesores indianistas del gobernador del estado y la coyuntura nacional zapatista. Así, aunque no se trataba de un reclamo generalizado que movilizara a todos los municipios que posteriormente se adherirían a este sistema, sino que más bien era un movimiento impulsado por organizaciones zapotecas, mixes y chinantecas de la Sierra Norte y con el apoyo de la mazateca, la reforma significó un avance político importante para la ciudadanía, en el sentido de recuperar poder para la asamblea.

Como consecuencia, los resultados del 12 de noviembre significaron la espectacular caída del PRI expuesta en el capítulo II, lo que aunado a la pérdida de importantes ciudades, incluyendo la capital del estado ganada por el PAN, mostraban un PRI debilitado. Su incapacidad para continuar controlando directamente el poder ejecutivo municipal obligaban a pensar las causas de las reformas electorales a partir de sus consecuencias: el avance social era evidente, pero el sistema también estaba reacomodándose. Por una parte, se conjuntaron sectores de la sociedad civil que aprovecharon la coyuntura para lograr apoyo a sus planteamientos, pero por otra parte los esfuerzos gubernamentales por mantener el sistema de partido de Estado se concentrarían en el control priìsta del aparato legislativo, y además la rápida aceptación oficial de las elecciones por usos y costumbres significaba poner límites al avance de los partidos de oposición en municipios indios.

Civilizar el poder ejecutivo municipal consistió entonces en ganar la facultad de hacer legalmente lo que por tradición cultural se hacía a través del sistema de cargos civiles y religiosos, y poder empezar a erradicar la “tradición” política impuesta por el gobierno de encimar supuestos votos por el PRI sobre las elecciones tradicionales en los municipios rurales de Oaxaca, y también poder obstaculizar la división interna que con nocivas consecuencias ha traído la fractura política de la comunidad en muchos municipios.

El rechazo al sistema de partidos expresado por la defensa y adopción del sistema contrario propio, implica la desconfianza en que los partidos puedan hacer un trabajo mejor por las comunidades que sus propias asambleas, manifestado tanto en la indiferencia ante las elecciones legislativas como en la defensa del sistema de elección del poder ejecutivo local.

En las elecciones de 1998 fueron 418 los municipios que eligieron por usos y costumbres, lo que muestra un deseo sostenido e incluso creciente de no elegir a sus autoridades a través de partidos políticos, es decir no llevar la fractura al seno de la asamblea. Además demuestra que el carácter indio de estos usos y costumbres es compartido por municipios ya mestizos, pues son sólo 259 los municipios en que el INEGI registra 50% o más hablantes de lengua indígena sobre el total de sus habitantes.

El rechazo al faccionalismo político no parece implicar sólo tratar de evitar la fractura comunitaria y sus consecuencias, sino también la desconfianza en el sistema en sí: la representatividad no es tal cuando se representa sólo a un sector (y desconocido) de votantes, y no a toda la comunidad visible en una asamblea. A través de los usos y costumbres no se busca solamente proteger un procedimiento electoral sino una lógica política, que no está presente en el sistema de partidos.

Además, es muy importante recordar que el sistema de partidos está reducido a 152 de 570 municipios, y en esos 152 hay varias autoridades que se siguen y seguirán eligiendo por usos y costumbres. Las limitaciones del sistema de partidos son muy claras en Oaxaca.

Diputados como representantes legítimos de un sujeto real

Ahora se podría pensar en avanzar otro poco, tratando de civilizar al Congreso a través del control ciudadano sobre los diputados, tal como se ejerce el control civil sobre sus autoridades municipales, en la forma de elegirlos y de exigirles trabajo.

La propuesta consiste en transformar el aparato legislativo de manera que pueda haber diputados por partidos políticos y también por usos y costumbres.

Para lograrlo basta con dividir cada uno de los 25 distritos electorales por ejemplo en 6 diputaciones, de manera que, en promedio, hubiera un diputado por cada cuatro municipios. Los cuatro municipios que se juntaran para tener un diputado, tendrían que buscar la manera de que el cargo fuera rotativo, por ejemplo que uno de los municipios eligiera al diputado entre sus ciudadanos y en su asamblea, y al año siguiente o en el periodo siguiente fuera otro el municipio que lo hiciera, y así hasta volver a dar la vuelta. Esto es lo que permitiría tener diputados por usos y costumbres, pues serían electos por una asamblea comunitaria –la suya-- directamente, sin urnas, boletas ni partidos (y sus compromisos políticos asociados), y por tanto esa misma asamblea podría destituirlos.

Un sistema así tendría varios valores positivos, coherentes con los valores comunales de los pueblos indios oaxaqueños:

- Al dividir el sueldo de un diputado en seis, ya no sería un botín la diputación ni la diferencia de ingresos los separaría de los intereses de la gente común.

- La atención de un diputado a las demandas de gestión de sólo cuatro municipios y no de 20 o más, permitiría dar una atención más cercana y responsable, pues la vigilancia ciudadana sobre sus actividades sería más intensa.

- Tener un diputado rotativo por cada cuatro municipios, llevaría a que tanto las autoridades municipales como las asambleas de los tres municipios que no les tocó el diputado esa vez, asistieran frecuentemente a las asambleas de la comunidad sede a exponer sus necesidades y proponer acuerdos y trabajos que se requeriría que hiciera el diputado. Esto crearía en la práctica un sujeto a representar, constituido por una asamblea regional, y fomentaría la unión a través de los máximos órganos de gobierno comunitario, e incluso podría pensarse en llegar a realizar una reunión regional de las cuatro asambleas.

- Los diputados tendrían un mandato concreto y no una plataforma propia, o más bien tendrían que coincidir su plataforma propia de acción con el mandato comunitario, porque al ser electos por una asamblea, ese soberano máximo que los eligió pedirá a su representante ante el Congreso que atienda los asuntos que son urgentes para la comunidad, no los que él, sin considerar la voluntad comunal, decida atender.

- La elección por usos y costumbres obligaría al diputado a informar constantemente a la asamblea sobre sus avances y tropiezos, así como sus propuestas, para atender al consenso comunitario, incluso aún cuando fuera diferente a lo que el mismo diputado propusiera. De lo que se trata es precisamente de que la diputación no siga transfiriendo poder que el diputado enajena a sus electores, sino que canalice los designios del poder, expresado fundamentalmente por los acuerdos de asamblea.

- Las organizaciones pequeñas podrían promover la unión municipal y generar espacios de poder regional en los que pudiera ser más efectiva y equitativa su participación.

- Al haber más de cien diputados los debates y comisiones podrían articular esfuerzos constructivos más allá de las cuotas de poder que se buscan.

En principio, habría que exigir que todos los municipios que optaron por elegir a sus autoridades municipales a través del sistema de usos y costumbres, lo pudieran hacer también para elegir diputados, haciendo con ello congruente el tipo de ejercicio del poder entre sus representantes en ambos poderes.

Esta podría ser una forma de seguir avanzando pacíficamente hacia la reconformación política de la nación no sólo en base a las demandas de sus habitantes originarios, los indios, sino también del resto de la población.

Sin partido de Estado, sin caciques, sin delegaciones de gobierno y con un Congreso formado por cientos de diputados nombrados por una asamblea –representando por tanto a un sujeto real--, las comunidades indias habrían logrado condiciones para la autonomía local de la sociedad oaxaqueña en conjunto. Así, pudieran avanzar hacia su articulación como pueblo, y también a la inversa: constituidos como pueblos podrían dar la batalla contra las estructuras que impiden la vida autónoma.

IV. ALIANZAS PARENTALES, DONES Y COMUNIDAD EN LA LUCHA ETNOPOLÍTICA EN OAXACA

En este capítulo se pretende hacer una aproximación a algunas de las características de la articulación del Estado mexicano con las comunidades indígenas oaxaqueñas y sus organizaciones etnopolíticas desde una perspectiva más orientada por la antropología, abierta por las propuestas de Alicia Barabas (2001b) y Miguel Bartolomé (2001) en sus estudios sobre los sistemas de reciprocidad y de parentesco en Oaxaca, respectivamente.[32]

Es común encontrar que al analizar o describir las relaciones entre el Estado y las comunidades indias a través de sus organizaciones e instituciones, se haya privilegiado la perspectiva histórica, la sociopolítica o incluso la etnopolítica por encima de la antropológica, lo que pienso que tiene que ver con la minusvaloración de la etnicidad y de la dimensión cultural subyacente al discurso y a las expresiones de la conciencia étnica. Los trabajos realizados sobre las organizaciones y el movimiento indio (por ejemplo Hernández, 1992, 1994-95, 1998, 2001; De la Cruz, 1986; Vásquez y Villagómez, 1993; Martínez, 1990; Zafra, 1982; Mejía y Sarmiento, 1987; Sarmiento, 2001) estudian los orígenes y desarrollo de las organizaciones o de los conflictos que enfrentan, analizan sus demandas y logros, ubican la lucha en el marco de los movimientos sociales de la región y del país o en la perspectiva del etnocidio como política gubernamental y las formas de la resistencia india. Pero no se ha puesto mucho énfasis en el sustrato etnocultural de estas organizaciones, de sus integrantes y de sus luchas. Esto parece deberse a que en su mayoría han privilegiado una exposición de los aspectos más visibles de las organizaciones indias o los más importantes en el desarrollo comparativo de cualquier organización independiente, dejando de lado los aspectos menos visibles que mostrarían que una organización etnopolítica debe ser también analizada en su especificidad étnica; más allá del discurso explícito es importante reconocer la filiación cultural de sus miembros y la forma como se expresa o deja de expresarse en sus acciones.

La intención es, entonces, buscar en la movilización etnopolítica algunas pistas para entender mejor la dinámica de las estructuras sociales contemporáneas. Una perspectiva no estática ni ahistórica de las sociedades --capaz por lo tanto de observar estructuras dinamizadas--, tiene que considerar sus incompatibilidades, contradicciones y tensiones, despojándose de una mirada "banalizada de contactos de civilizaciones diferentes y de aculturación. La dinámica social no reduce ya su objeto a las transformaciones exógenas, a todo lo que es debido al sistema de relaciones externas" (Balandier, 1975:222). El mismo autor argumenta que las desigualdades en las

[32] Para la elaboración de este texto he recurrido en buena medida a la memoria de lo observado y a la recuperación de lo recogido a lo largo de 20 años de residencia en Oaxaca, en los que he podido colaborar con organizaciones etnopolíticas de chatinos, triquis, mixes, mazatecos y zapotecos, contando con la fortuna de la amistad de varios intelectuales indios destacados, así como de sus asesores e integrantes de grupos de apoyo. Ha sido invaluable el estímulo de Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, cuyas orientaciones me permitieron organizar mejor las ideas aquí planteadas.

sociedades humanas son parte de su estructura, y la intervención de los actores para mantener o transformar este sistema lo dinamizan:

> "Las diferencias de naturaleza (sexo, edad, parentesco biológico) convertidas en diferencias sociales, las desigualdades mínimas, las jerarquías 'elementales' aparecen como necesarias a la formación del sistema. Ellas lo constituyen, rigen su continua composición al mismo tiempo que son generadoras de tensiones, de acontecimientos que pueden operar en pro de su modificación. Todas las sociedades, aún aquellas que parecen las menos diferenciadas o las más igualitarias, existen y funcionan bajo el régimen de la ley de la incertidumbre. Es esta vulnerabilidad la que permite a las fuerzas de la oposición y del cambio poder actuar" (1975:235). "Es esta vulnerabilidad la que crea la apertura en donde la contestación puede injertarse en el sistema social; también explica que la dinámica sea inherente a este último, tan como la (o las) estructura(s) que define(n) su formación y su naturaleza" (Balandier, 1975:234).

En nuestro caso, lo interesante a destacar es que la tendencia de los actores nativos en los movimientos etnopolíticos, de contestación, es *hacia la transformación de las estructuras pero teniendo como base y propuesta un modelo depurado de su propio sistema tradicional*. Dicha depuración ética supone un modelo "ideal" de vida colectiva, basado en la experiencia de la sociedad materna, pero al que el imaginario colectivo tiende a visualizar como despojado de sus tensiones internas. Así, la recuperación del orden que busca la asamblea, la participación colectiva, la equidad de género o el renacimiento etnocultural son algunos de los elementos clave en el discurso contestatario, adecuado a un referente ideal transformado por la depuración y actualización éticas, y están también presentes en la organización y puesta en marcha de acciones orientadas por tal discurso. En ello radica la importancia de observar la organización contestaria como una proyección del nuevo orden que se trata de construir.

Además, la demanda actual del movimiento indio es la autonomía, lo que en Oaxaca significa luchar por la reconstitución de los pueblos indios como condición y garantía de las posibilidades autonómicas. Esto implica una evidente reconformación de la estructura social mediante la creación de una unidad sociopolítica abarcativa, superior a la comunitaria, que será el grupo etnolingüístico vinculado como pueblo.

Analizaremos ahora algunos usos y proyecciones de la estructura social en la dominación colonial y en la resistencia india.

Lógica parental y reciprocidad en la movilización etnopolítica

Las organizaciones impulsadas por intelectuales indios reivindican y defienden su cultura, su historia y su territorio, anteponiendo una identidad fortalecida por la conciencia étnica. Pero más allá de sus posiciones ideológicas, como indios que valoran lo indio se preocupan por fortalecer sus vínculos comunitarios y resaltar los valores que encuentran en lo comunal. Recuerdo que Tomás Cruz Lorenzo --el más lúcido intelectual activista chatino, asesinado en 1989-- insistía mucho en que lo que

muestra que un indio es indio es sobre todo su sentido común, tanto porque la forma inmediata de reaccionar ante cualquier estímulo es lo que evidencia la formación específica del individuo, como porque entre los indios el sentido común sí es común pues se comparte entre todos. Así por ejemplo, todos son educados en la comunalidad como valor fundamental mediante el trabajo, aunque la característica que adopta ese sentido tiene tonos diferentes en cada comunidad.

Continuando en este razonamiento, vemos que *la vida interna de ninguna organización etnopolítica podría estar exenta de la lógica india subyacente en el sentido común de sus integrantes*. La cualidad india en estas organizaciones debe entonces buscarse atrás de su expresión política: por ejemplo, las formas de la solidaridad entre sus integrantes o con miembros de otras organizaciones, están basadas en la práctica de la ayuda mutua y espera reciprocidad; [33] en otras palabras, la solidaridad no se mendiga (como dice el discurso político) pero tampoco se da como limosna (completa el discurso étnico), ubicando en dimensión política una práctica étnica. De esta manera, la solidaridad intra e interorganizativa se guía por un patrón propio y se ubica en un código compartido cuya vocación horizontal halla un espacio propicio en estas organizaciones. No se crean actitudes políticas nuevas, surgidas de la concientización, sino que se da nombres nuevos y contenidos adicionales a las viejas prácticas culturales. [34]

La alianza caciquil

El caciquismo que aquí interesa es un fenómeno producido por el capitalismo al penetrar en las comunidades indígenas y campesinas. Por ejemplo, Eliseo López (1991) afirma que la construcción de la presa Miguel Alemán provocó dos tipos de desastre para los mazatecos y tuvo una consecuencia política trascendental: un desastre fue ambiental, derivado de la inundación de tierras fértiles e incluso del 60% de la cabecera de San Pedro Ixcatlán; otro desastre fue cultural, pues la inundación cortó el paso al santuario de Otatitlán, desapareciendo sus importantes peregrinaciones (las consecuencias culturales son mucho más amplias que este corte); y la consecuencia política fue un vacío de poder que junto con la transformación de la agricultura tradicional en comercial y ganadera generó el caciquismo. Su expansión provocaría cambios en el poder local y regional a favor de las nuevas élites. [35] Entre

[33] Un aspecto que no puede dejarse de lado es que la reciprocidad como sistema de vida es un valor político central en la corriente anarquista que ha visto en la ayuda mutua una práctica social que permite reconstruir la vida en autonomía. En México, Ricardo Flores Magón afirmaba lo anterior y concebía a la anarquía, siguiendo a Kropotkin, como orden basado en el apoyo mutuo (Maldonado 2000a:132).

[34] En su estudio clásico sobre los movimientos campesinos en América Latina, Anibal Quijano (1971:167) ya advertía que en las organizaciones comunales existe una continuidad en los patrones tradicionales de elección.

[35] En la zona mazateca el conflicto político se dió entre las formas tradicionales de poder informal, los consejos de ancianos, y las nuevas oligarquías. "En la parte baja los consejos desaparecieron y fueron reemplazados por el caciquismo y los aparatos priístas. Las nuevas formas de tenencia de la tierra así como la producción de la caña obligó a los ancianos a replegarse hacia las comunidades dejando las cabeceras en manos de las burocracias priístas y del juego político de la burguesía regional que comprende las formas caciquiles de dominación. En la parte intermedia domina el caciquismo, a veces ejercido por los mismos mazatecos enriquecidos... En la zona serrana, en el corazón de la mazateca, es donde los ancianos se han mantenido organizados por municipios y comunidades" (Boege, 1988:81).

otras cosas, la transformación de la agricultura tradicional creó la necesidad del crédito, dando origen a fuentes financieras informales en manos de mestizos que construyeron un sistema de habilitación intermediado por el cacique, quien establecía con ello una relación clientelista con sus deudores (Bartolomé y Barabas, 1990:155).

Una buena descripción sintética del cacique ha sido elaborada por Adolfo Colombres (1982:310):

> "La llave inicial de poder del cacique puede ser una gran riqueza acumulada en la comunidad o fuera de ella, su carácter de líder de la movilización agraria local o el hecho de saber leer y escribir y tener un ligero conocimiento de las leyes agrarias, los trámites administrativos y los servicios que se pueden recibir de las diversas agencias del Estado... Su fuerza depende tanto del respaldo que tenga en el poder regional o nacional, como del apoyo decidido de un grupo de seguidores, que casi siempre incluye gente armada.. se trata de un grupo de interés, consolidado por lazos de amistad, camaradería y parentesco. Dicho parentesco puede ser consanguíneo, por afinidad o ficticio. Pero mientras los parientes consanguíneos y por afinidad por lo común se asocian a la explotación, los parientes ficticios suelen ser unas de sus víctimas y las más indefensas. Así, a través del padrinazgo (relación primaria) o del compadrazgo (relación secundaria) el cacique convalida las relaciones de explotación".[36]

El caciquismo ha sido la principal y más extendida forma local y regional de despojo político y económico directo, por parte de la sociedad envolvente, mediante la imposición de la voluntad e intereses de un individuo (el cacique) sobre la asamblea y las autoridades comunitarias. Los caciques extienden su poder económico al político o viceversa; algunos lo hacen por medios extremadamente violentos.[37] No todos los caciques son mestizos o ajenos a la comunidad, pues muchos son nativos de ella, incluso reivindicando la identidad étnica, por ejemplo en los casos del cacique mixe Luis Rodríguez (Maldonado y Cortés, 1999:129) o del mixteco Heladio Ramírez y su familia (ver denuncia del FIOB en El Imparcial, 5 de abril del 2000, p.6B). Se trata de un sistema, en el que el cacique consolida y expande su poder al aliarse con otros caciques, estableciendo una red jerárquica de coordinación para el dominio, que muestra sus diferencias incluso a nivel del parentesco: en la zona triqui "el cacique principal de la región que engloba a los triquis puede estar o no inscrito en una mediana y amplia red de padrinazgos / compadrazgos; en cambio, los caciques intermedios y el pequeño cacique de la comunidad sí participan en una amplia red de compadrazgos" (Huerta, 1984:307).

[36] El estudio pionero del caciquismo en México, y que sigue siendo uno de los más completos, es el del equipo encabezado por Roger Bartra (1985) en Hidalgo y Puebla.

[37] Por ejemplo, en un periodo de 20 años los caciques mestizos mandaron a asesinar a unos 500 triquis en la zona de Copala (Parra y Hernández, 1994:209); a su vez, el caciquismo en Jamiltepec creó un clima de terror a principios de los años 70 entre los mixtecos de la costa, que provocó el surgimiento de un grupo guerrillero (Flanet, 1977:64-73).

El poder caciquil no se logra sólo por las armas, ni siquiera en el caso de los caciques violentos. Un factor indispensable para lograrlo está en el manejo de la propia lógica parental, a través de alianzas matrimoniales y sobre todo de los lazos de compadrazgo. En varias regiones el matrimonio de hijos de familias caciquiles unificó áreas de control y fue útil para evitar la competencia sin freno, como es el caso de dos familias de las regiones de Nopala y Juquila que fortalecieron así su control comercial y de la producción cafetalera en una vasta zona de la región chatina.[38]

Señalaremos cinco características básicas en la construcción de redes de control político del cacicazgo:

1) Compadrazgo vertical. El carácter inherente a la relación de compadrazgo con un cacique es su verticalidad, pues lo que busca el cacique es conectarse con niveles superiores de poder para consolidarse, y con niveles inferiores internos para generar lealtades. A su vez, quien se liga por compadrazgo con un cacique busca su protección y el acceso a los canales de poder y de vinculación política que él maneja. El compadrazgo vertical característico del caciquismo no es exclusivo de él y se encuentra también como predominante entre los migrantes, quienes en sus lugares de destino tienen necesidad de crear sus redes de intercambio, y las condiciones de crisis en que viven los obliga a buscar preferentemente relaciones provechosas, con personas de estatus superior (ver Maldonado, 1999). El compadrazgo es relación que se escoge y es indisoluble. La elección del compadre generalmente la hacen los padres del futuro ahijado, pero también ocurre que una persona solicite a los padres ser padrino de su hijo. La diferencia fundamental entre ambas vías es que en el segundo caso los padres se sienten halagados de que su hijo haya sido solicitado, y si quien lo solicita es una persona de estatus superior, el halago es mayor, y también lo es la lealtad que se obliga en correspondencia. Esta ha sido una fórmula del caciquismo.

2) Reciprocidad desequilibrada: el cacique desiguala la reciprocidad, pues ubica el don y el contradon generalmente en extremos distintos: se da lealtad a cambio de beneficios tales como despensas, materiales de construcción o equipo, y lo que es muy importante en el sistema político mexicano: a cambio de beneficios obliga a la gente a la lealtad electoral. Este tipo de compadrazgo-padrinazgo, ficticio en los términos de Colombres, implica el desplazamiento de las diadas horizontales parentales hacia un modelo de diada no parental, estilo patrón-cliente, como la observada por F. Báez-Jorge (1982) en su análisis comparativo del compadrazgo antiguo y moderno entre los zoque-popolucas de Veracruz.[39] Además, en una sociedad sometida por el caciquismo, se produce una alteración en el sistema

[38] En esta misma región ocurrió el caso de un poderoso cacicazgo formado en Juquila por el párroco y su amante, una comerciante, iniciando una disputa entre familias caciquiles que duró décadas (Yescas, 1991). A su vez, en otra perspectiva del papel de la Iglesia, a principios de los 70 se dio una fuerte lucha en Panixtlahuaca, municipio chatino a 20 km. de Juquila, encabezada por el cacique de Cerro Tigre y fray Edmundo Ávalos, uno de los primeros teólogos de la liberación activos en Oaxaca, quien incluso fue presidente municipal a principios de los 70s (Hernández, 1987).

[39] Hugo Nutini (1996:84) dice que si bien a nivel comunitario el compadrazgo es una relación básicamente igualitaria, más alla de este nivel la relación es sobre todo vertical y se usa para formalizar relaciones ya establecidas o para lograr fines económicos o políticos, adquiriendo un carácter clientelar.

parental con esta orientación clientelar de las diadas rituales entre compadres y padrino-ahijado, pues obliga a las personas a tener simultáneamente relaciones horizontales, e incluso verticales, a la manera tradicional, junto con relaciones tan radicalmente verticales por necesidad o compromiso. Esta relación desigualitaria se da también entre el cacique y la comunidad, pues el cacique es explotador pero también benefactor de la comunidad: es frecuente que ellos gestionen la introducción de servicios y obras de infraestructura básicamente para su beneficio económico, pero que impactan en la comunidad, teniendo el cacique la oportunidad de capitalizar políticamente estas acciones de gobierno. A cambio, la comunidad le debe respeto y, lo que termina de marcar la desigualdad, exige lealtad como contradon.

3) Grados de edad y lealtades: mediante el compadrazgo manipula en su beneficio la lógica comunal, pues el ahijado[40] no debe enfrentar a su padrino; esta es una actitud que se extiende a los muchachos del mismo grupo de edad, varios de los cuales seguramente son también ahijados del mismo padrino; en el mismo sentido, el compadre tiende a considerar sus relaciones sociales antes de emprender una acción política. Entre los mazatecos de la sierra, la relación de compadrazgo --sobre todo a través de los bautizos-- implica una relación de compromiso político que se expresa en apoyo, ya que "cuando hay hechos de sangre intervienen los compadres como si fueran la misma familia"; igualmente sucede en el caso de las venganzas. El apoyo político se traduce en el apoyo que los ahijados deben brindar al padrino: "en política, lo que opinan los compadres tienen que acatar los ahijados, sobre todo si el padrino es chuta chinga" (Neiburg, 1988:118-119). Esta característica de la relación entre el ahijado y los hijos del padrino es una consolidación de las relaciones entre el mismo grado de edad, resultante de una relación ritualizada entre los padres, es decir personas de un grado de edad más alto.

4) Dependencia exógena: sus lazos deben estar construidos en el exterior, porque no basta tener compadres dentro de la comunidad sino que es indispensable buscar los apoyos políticos importantes fuera de la comunidad, en los espacios del poder no indio: no hay forma de imponerse a la asamblea sin el apoyo gubernamental externo. El cacique local es la pieza menor de un engranaje político y económico integrado por caciques mayores e intermediarios políticos, constituyendo la estructura de penetración del sistema mexicano en las comunidades indígenas. Dicha dependencia implica lealtad de este cacique menor con los mayores, y su relación está basada más en el intercambio que en la alianza parental, lo cual es diferente a las relaciones del cacique en la comunidad.

5) Fragmenta políticamente a la comunidad: involucra partidos políticos, porque la base del poder rural del sistema de partido de Estado no ha sido sólo la corporativización

[40] El compadrinazgo implica una tercera forma de relación que se establece a través del grado de edad del ahijado. Por ejemplo, César Huerta (1984:306) notó que en el compadrazgo entre los triquis "se manifiesta una tercera interrelación, la existente entre los hijos del padrino y el ahijado, relación que entre ellos se conoce como 'hermanos de bautismo".

de organizaciones sino también el control de los cacicazgos. Al respecto, es interesante destacar que el compadrazgo con caciques comunmente no implica militancia priísta sino lealtad al cacique priísta, es decir, no hay una ideología política que se comparta sino una intención política subyacente, que puede ser la expansión de la clientela o la utilización de influencias del cacique o incluso su capacidad económica.

La necesidad de construcción de lealtades por parte de los caciques indica que la pertenencia familiar o barrial no es suficiente para la consolidación del cacicazgo. Esto significa que el poder del cacique no tiene que ver con la preeminencia de un linaje gobernante dentro de una organización piramidal como la de los señoríos prehispánicos (Winter, 1986; Marcus y Zeitlin, 1994), sino más bien con la creación e imposición de una estructura de despojo de poder y recursos, sobre la comunidad organizada en un sistema que tiende a la horizontalidad.[41]

La alianza anticaciquil

En contraparte, la organización etnopolítica que se opone al cacicazgo [42] tiene características distintas:

1) Compadrazgo. No lo utiliza como recurso principal para su construcción. No es frecuente que los dirigentes de organizaciones etnopolíticas fortalezcan alianzas con funcionarios de gobierno o directivos de fuentes financieras a través del compadrazgo, y tampoco lo es que formalicen ritualmente sus relaciones con sus asesores o con dirigentes de otras organizaciones; incluso, cuando lo hacen no se trata de compadrazgos importantes (bautismo) sino secundarios (graduación, paradita, etc.). Esto revela dos aspectos importantes: por una parte, deja ver que la

[41] "El cacique, antes de la conquista, era casi siempre deudo cercano de los tlatoque o reyes; algunos, los menos, eran caciques por hechos de armas, pero siempre nobles y principales. El cacique o señor del pueblo o lugares, recibía tributos de los macehuales o plebeyos de sus dominios, el cual a su vez tenían que dar a sus tlatoque... Los cacicazgos eran hereditarios y pasaban de padres a hijos por órden de primogenitura" (Fernández de Recas, 1961:XVI-XVII). Acerca de la historia colonial de estos caciques prehispánicos Jaime Bailón (1999:37-41), siguiendo los estudios clásicos de Ronald Spores y Rodolfo Pastor, afirma que las repúblicas de indios estaban encabezadas en los primeros tiempos de la Colonia por los antiguos señores y caciques, quienes fungieron como gobernadores de sus pueblos, al principio de manera vitalicia. Y a lo largo del periodo colonial se daría un proceso paulatino en el que la redistribución de los cargos y el acceso a la dirección política de las comunidades fue logrado por los macehuales. Los caciques perderían sus anteriores prerrogativas y hacia fines del siglo XVIII las repúblicas eran ya dirigidas sobre todo por miembros sin linaje".
Por su parte, Luis Islas propone que el origen del caciquismo actual debe encontrarse en los calpixques que señala el padre Motolinía como la cuarta plaga que padecieron los indios: "La cuarta plaga fueron los calpixques o estancieros y negros, que luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron en sus repartimientos y pueblos a ellos encomendados, criados y negros para cobrar los tributos y para entender en granjerías, y éstos residían y residen en los pueblos, y aunque por la mayor parte son labradores de España, acá en esta Nueva España se enseñorean y mandan a los señores y principales naturales... y ansí se hacen servir y temer más que si fuesen señores naturales". Islas (1962:12-13) remarca el origen espurio de los caciques actuales y su alevosía, usurpando poder.

[42] Si bien la lucha contra el caciquismo se extendió hasta la segunda mitad del siglo XX, tiene antecedentes importantes en Oaxaca, por ejemplo mediante el intento de reconstitución del reino mixteco de la costa ocurrido en 1911 (Chassen y Martínez, 1993).

alianza política buscada por los dirigentes de las organizaciones indias no depende de su formalización seudoparental para darse y sostenerse, y por otra, que el interés de estos dirigentes sigue estando en fortalecer sus redes parentales y de reciprocidad en su comunidad, más que en su realización exógena.[43] Parece, entonces, que la organización misma es la red de relaciones, un espacio que no necesita formalizarlas ritualmente para que funcionen en toda su intensidad.

2) Reciprocidad equilibrada. Al tender a privilegiar las alianzas parentales con los miembros de su comunidad, los integrantes de estas organizaciones buscan continuar con la horizontalidad de la relación tradicional, y al interior de ellas es la propia estructura asamblearia la que intenta evitar la desigualación hacia una relación clientelar, rompiendo los cotos de poder y gérmenes de caciquismo que se gestan en los liderazgos. La reciprocidad adicional, es decir la que se suma a la reciprocidad tradicional comunitaria, está dada básicamente en trabajo: se le dona generosamente para la conformación del grupo –o de la organización regional-- y para la puesta en marcha del proyecto productivo o de servicios.[44]

3) Grados de edad. Son clave para entender la conformación de las organizaciones etnopolíticas. El Estado inició la escolarización con los niños y jóvenes mediante su alfabetización, cuyas consecuencias etnocidas son conocidas, pero todos los intelectuales indios de diverso tipo que conformaron a principios de los años 80's las primeras organizaciones etnopolíticas indias, asistieron a la escuela y construyeron su conciencia étnica. Esos jóvenes que hace 20 ó 30 años emprendieron las luchas frontales contra el caciquismo, es decir contra el poder detentado arbitrariamente por personas de grados de edad superiores, son hoy los adultos y adultos maduros (los nombres y rangos de edad varían según el grupo etnolingüístico) que dan vida al movimiento indio. Otro aspecto básico es el reconocimiento de la capacidad y vocación organizativa, así como de la lucidez de los jóvenes intelectuales, por comuneros de los grados superiores de edad, siendo lo más destacable el hecho de que en varios casos los jóvenes indios fueran constantemente llamados por los ancianos como consejeros: Tomás Cruz en la chatina, Floriberto Díaz en la sierra mixe o Melchor López entre los amuzgos eran consultados por los ancianos no sólo de su comunidad de origen sino también de otras del grupo etnolingüístico en virtud precisamente del prestigio ganado mediante el trabajo etnopolítico, que era trabajo (donación generosa de tiempo y esfuerzo en aras de la organización) y era etnopolítico (interpretaba los intereses étnicos y los obstáculos políticos, orientando las luchas hacia ellos). Los años de experiencia de lucha de estos jóvenes, su determinación y su capacidad de expresión hacían que

[43] Me parece ilustrativo relatar que, a pesar de haber tenido una estrecha relación de amistad y colaboración durante casi diez años, Tomás Cruz y yo nunca nos hicimos compadres salvo en la graduación de secundaria de una de sus hijas. Tomás tuvo cuatro de sus hijos durante esos diez años, y yo uno, y nunca sentimos la necesidad de ser compadres; a pesar de no serlo, nunca decayó la intensidad de la relación.

[44] Al interior de los grupos organizados es frecuente que se donen también recursos que son fruto del trabajo, pues es común encontrar, por ejemplo entre las pequeñas organizaciones de productores mazatecos o mixes, que las utilidades de su trabajo colectivo no se repartan entre los socios sino que se reinviertan productivamente durante años, hasta lograr la expansión y consolidación del proyecto productivo e incluso su diversificación, y básicamente el fortalecimiento de su proceso organizativo.

el servicio prestado a estas comunidades --obviamente no era un cargo--, de alguna manera los igualara con los ancianos, es decir permitiera establecer una simetría entre una larga historia de carguero y una corta e intensa historia de dirigente étnico. Los ancianos seguían siendo las autoridades depositarias de la experiencia en el servicio comunitario, pero reconocían que estos jóvenes tenían conocimientos útiles y sobre todo los méritos suficientes obtenidos mediante el trabajo organizativo, para ser igualados con ellos.[45]

4) Alianzas exógenas. La organización etnopolítica debe buscar apoyos fuera de la comunidad, pues no existe la posibilidad de que aisladamente un grupo dentro de la comunidad enfrentara exitosamente al cacique o incluso que la comunidad entera lo hiciera, cuando los caciques no son de la comunidad. Resultaba necesario conformar una fuerza regional mediante la unión de grupos afines; así fue como surgieron estas organizaciones etnopolíticas regionales en los 80's. La búsqueda de un objetivo común definido a partir de un ejercicio de conciencia y en una práctica organizativa local, a veces gremial como en el caso de maestros indígenas, era lo que abría la posibilidad de alianzas entre grupos de diversas comunidades, incluso de grupos étnicos diferentes, como fue el caso de las organizaciones serranas e istmeñas.

5) No requiere de partidos políticos. Al contrario, tiende a rechazar cualquier relación permanente con ellos. La base de su poder está en la creación y consolidación de vínculos regionales para articular su lucha y eventualmente la participación en redes y organizaciones de un ámbito mayor, como frentes de organizaciones o alianzas políticas nacionales.

La organización etnopolítica, al igual que la forma actual del caciquismo, es de creación reciente, lo que significa que tampoco tiene que ver con una tradición organizativa. Una diferencia fundamental entre las rebeliones indias hasta el siglo pasado y el movimiento indio actual consiste en que *las rebeliones fueron básicamente movimientos que se daban una estructura organizativa, aunque de corta duración, mientras que en la actualidad son las organizaciones etnopolíticas las que generan movimientos*. Esto les da una mayor solidez y perspectivas de duración.

Casa familiar, comunidad y organizaciones: proyecciones simbólicas de la comunalidad

La comunidad india está formada por familias cuyos integrantes tienen una característica compartida: viven y piensan la vida colectivamente; se trata de una actitud ética, derivada de una obligación social perenne, en la que la persona busca su realización humana en colectividad.[46] Se intenta con ello crear las mejores condiciones

[45] También ocurren casos en sentido inverso, cuando los intelectuales, sobre todo maestros, generan liderazgos que derivan en formas de caciquismo.

[46] Un amplio estudio sobre la construcción social de la persona y sus proyecciones comunitarias entre las culturas indígenas mesoamericanas, es el de M.Bartolomé (1997:142-163).

de convivencia dentro de la familia, de buscar el goce de la vida dentro del mismo grupo de edad, de construir la comunidad en base a cuidadosas alianzas familiares que hagan la vida más pacífica, agradable y menos pesada. Esta vocación colectivista ha sido calificada como comunalidad [47] y su estudio y categorización ha sido impulsado desde los años 80's por distintos autores en Oaxaca, por ejemplo Floriberto Díaz (antropólogo mixe, lamentablemente fallecido) o Jaime Martínez Luna (1994), antropólogo zapoteco, y es Juan José Rendón quien ha sistematizado de manera más amplia su estudio. Para Rendón (1998) son cuatro los elementos esenciales de la comunalidad: el territorio comunal, el poder comunal, el trabajo comunal y la fiesta. [48]

Estos elementos están claramente significados por las múltiples formas de reciprocidad [49] y la lógica parental cuya profusión y vigencia han mostrado Alicia Barabas y Miguel Bartolomé. A su vez, coincido con Rendón en que estos elementos tienen una función clave en la identidad indígena, pues sirven para mostrar el deseo de ser parte de la comunidad. Son una normatividad ideal, alterada por factores de diverso tipo, pero vigente. [50]

Una parte consustancial a todas las proyecciones que se expondrán es la lengua. El idioma materno es el canal de comunicación a través del cual los distintos niveles de comunidad india pueden funcionar en óptimas condiciones por su carácter oral. Esta oralidad permite que todos los integrantes queden en condiciones de igualdad formal para poder opinar y decidir sobre los asuntos que se traten. A su vez, todas estas proyecciones seguramente constituyen ejemplos de problemas y soluciones que se trasladan de un caso a otro como argumentos que tienen que ver con códigos susceptibles de ser entendidos y analizados por todos.

---

[47] La comunalidad, sostiene Jaime Martínez, "es la gran lección que podemos ofrecer a la sociedad, de ahí que la veamos con gusto reproducirse en la ciudad de Oaxaca, en las colonias y en los barrios pobres, incluso en las grandes ciudades como el D.F. y Los Ángeles" (Martínez Luna, 1995:36).

[48] Existen diferentes enfoques oaxaqueños de la comunalidad: Rendón pone el acento en su función en la conformación de una identidad básica para sostener la resistencia étnica en pos de la liberación, mientras que Jaime Martínez destaca la donación de trabajo en su ejercicio: "Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La "comunalidad" --como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual-- descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)... La comunalidad es lo que nos explica, es nuestra esencia, es nuestra manera de pensar; será en función de ella que logremos definir nuestro pensamiento o nuestro conocimiento en todas las áreas o temáticas que resulten necesarias desarrollar o difundir" (Martínez Luna 1995:34 y 36).

[49] Ubicar a la reciprocidad en el contexto de la comunalidad tiene por objetivo mostrar el carácter práctico, cotidiano, reconocible por todos, de una forma de relación social (la reciprocidad) en un contexto de categorización etnopolítica (la comunalidad) que ha ganado terreno en las leyes de Oaxaca. La Ley Estatal de Educación (publicada el 9 de noviembre de 1995) ordena el respeto "a los principios de la comunalidad como forma de vida y razón de ser de los pueblos indígenas" (Art.6º), y un aspecto fundamental de la comunalidad es la reciprocidad. No se puede entender una sin la otra.

[50] En un sentido similar, M.Bartolomé (1997:136-137) afirma que lo que realmente caracteriza a la comunidad indígena contemporánea, "es la intensa participación colectiva en los asuntos políticos y religiosos locales, así como la vigencia de patrones de producción y consumo, cuya orientación es en primer lugar doméstica y después comunal. Es precisamente el principio de participación –junto con el de nacimiento-, el requisito básico para establecer la filiación comunitaria de cada individuo".

La familia como comunidad

La familia indígena funciona como una comunidad territorial y humana. Es una unidad económica y sociopolítica vinculada por lazos de sangre y de alianza que ocupa un territorio definido que puede heredar, y establece alianzas con otras comunidades familiares-territoriales ampliando su parentela mediante matrimonio o compadrazgo, expandiendo sus relaciones con la comunidad a través de reciprocidad. Esta parentela tiende a concentrarse en barrios, pero el compadrazgo implica alianzas con familias con las que no forzosamente hay contigüidad territorial, por lo que su objetivo es crear una comunidad humana. La humanidad de esta comunidad no está dada sólo por las características de sus integrantes sino por dos definiciones fundamentales: el trabajo es el que hace al hombre y lo humano no puede ser y reproducirse más que colectivamente, por lo que el trabajo comunal es el que funda la comunidad.

Es a través del trabajo que se iguala a los desiguales, es decir que los miembros de la familia, si bien tienen funciones diferentes de acuerdo a sus respectivos grados de edad, el cumplimiento responsable de sus labores los iguala sin borrar las diferencias. Y es a través del trabajo como don y como generador de dones puestos en circulación, que los miembros de la familia expresan su voluntad de ser parte de esta comunidad familiar. Si alguno de sus integrantes no trabaja porque no quiere hacerlo, está olvidando que la familia es una unidad que requiere de todos para funcionar, y ello genera recelo, reproches, prestigio negativo. Incluso, los migrantes se van a trabajar fuera de la comunidad no para hacer su vida afuera sino para contribuir a la vida de la familia.

La parentela constituye el circuito básico de la reciprocidad, pero se sabe perteneciente a una unidad abarcativa que es la comunidad, con la cual establece necesariamente relaciones de reciprocidad. La donación no se limita al ámbito de la parentela sino que al significar relaciones más allá de los parientes exhibe la voluntad de vinculación comunitaria.

En el aspecto que podríamos considerar político, la autoridad de la familia está, como en la comunidad, en la diada padre-madre y, como señalan Bartolomé y Barabas (1990:178) las unidades domésticas extensas residen bajo un mismo techo, compartiendo las tareas, la comida y la vida social. La familia es una comunidad que aunque no es autosuficiente sí es responsable de su vida y crea redes para fortalecer su responsabilidad para darse la mejor vida posible. Pero si bien el carácter de padre-madre que tienen en varias culturas indígenas las autoridades permite afirmar que se trata de una proyección del modelo familiar de la diada paterna al gobierno de la comunidad, no debe olvidarse que las autoridades son generalmente hombres, habiendo aún muy pocos casos en que las mujeres son presidentes o agentes municipales.[51]

[51] La presencia de las mujeres en el ejercicio del poder municipal ha ido en aumento en los últimos diez años tanto por efectos de la migración masculina como de la expansión de las reivindicaciones de género, que en el caso de los pueblos indios han tenido sus expresiones más importantes entre las mixes y zapotecas de la Sierra Norte; las zapotecas, mixes y huaves del Istmo; las mazatecas de la sierra y las mixtecas. Como presidentas municipales, en los

La comunidad como gran casa

John Monaghan (1995 y 1996) propuso que la comunidad funciona como una gran casa en la comunidad mixteca de Santiago Nuyóo. Encuentra que la capacidad para conformar un sólido grupo doméstico está en el afecto (*nakara*) y que la expresión más común del *nakara* ocurre en la cocina, al comer de la misma tortilla, confirmando que la comensalidad es expresión casi ritual de relaciones. Esta característica expresiva ocurre tanto en lo cotidiano como en momentos trascendentales como la fiesta matrimonial. La importancia del hecho de comer de la misma tortilla es tal, que seguramente no se reduce al momento del consumo sino que refiere de manera implícita a la producción colectiva de los bienes necesarios para llegar a tener esa tortilla y el derecho ganado por todos los miembros mediante el trabajo, a compartir esa tortilla bajo la actitud amorosa de la autoridad familiar. La proyección de esta práctica familiar (de la casa) a la comunidad (gran casa) ocurre en la fiesta, pues Monaghan señala que es el acopio y redistribución de comida en ella lo que crea la gran casa. La comensalidad adquiere una importancia tal que es uno de los elementos que, junto con la descendencia, son considerados para establecer la membresía de quién es nuyooteco y quién no.

De acuerdo con este enfoque, la comunidad funciona como una gran familia durante las fiestas, teniendo en la comida su momento clave de expresión familiar.[52] Esto implica una proyección del acopio, producción y preparación de los alimentos como una actividad colectiva de la familia, en los preparativos y realización de la fiesta; el símbolo de unidad es la comensalidad, que en una fiesta es de consumo gozoso. La importancia de la comensalidad como símbolo de unidad en un contexto de producción y consumo está presente en otros grupos de Oaxaca: entre los chatinos, el grupo doméstico "puede ocupar una sola casa o varias contiguas dentro de un mismo solar, pero en ambos casos se comparte la cocina (metate, comal, fogón). El comer juntos es una expresión más de la solidaridad entre los miembros de las unidades. Pero el hecho

últimos 3 trienios han sido electas mujeres en 25 municipios, siendo 8 en promedio por trienio. En ninguno de estos municipios ha habido continuidad de mujeres en ese cargo, salvo en Zanatepec, aunque no en los tres trienios.
En el trienio 1992-1995 fueron presidentas municipales ocho mujeres (Zanatepec, Sitio de Xitlapehua, Tututepec, Jicotlán, Cosoltepec, Yucuita, Chiquihuitlán y Valerio Trujano; las ocho fueron del PRI, entre los 549 municipios que ganó ese partido. Los municipios de oposición --PRD 15, PAN 4 y PFCRN 2-- no tuvieron mujeres en ese cargo). De las 1,978 regidurías, 56 fueron para mujeres (50 del PRI, 3 del PFCRN, 2 del PRD y 1 del PAN).
En el periodo 1995-1998 ocho mujeres fueron presidentas municipales (Cuicatlán, San Marcos Arteaga, Ixtepec, Teposcolula, Zaachila, Sola, San Juan Ñumi y Teotongo); cuatro del PRI, dos del PRD y dos de usos y costumbres. De los 2,486 regidores, 80 propietarias fueron mujeres (39 del PRI, 18 del PRD, 12 de usos y costumbres, 10 del PAN y 1 del PVEM).
En el trienio 1998-2001 hay mujeres como autoridades civiles en 189 municipios: 9 son presidentas municipales (Ixtaltepec, Santiago Cacaloxtepec, Teotitlán de Flores Magón, Niltepec, Zanatepec, Ixhuatán, San Martín de los Canseco, Santa Catarina Tayata y San Carlos Yautepec); seis son del PRI y tres de usos y costumbres. 71 son tesoreras y 64 son regidoras (30 de educación, 19 de hacienda y 15 de salud y sanidad). (Noticias, 8 de marzo del 2000).

[52] Al ser una proyección de la lógica familiar, la actitud de la cabeza de la familia es importante a considerar, pues si bien las autoridades comunitarias y ancianos reciben un trato preferencial durante la celebración y un lugar especial al comer, la autoridad de la fiesta es el mayordomo, y la autoridad religiosa es el sacerdote o quien celebre los rituales. Entonces, es un conjunto de autoridades las que intervienen para dar fuerza a la unidad.

central que organiza a la familia es la cooperación económica entre sus miembros" (Bartolomé y Barabas, 1996:278). Entre los mixes hay comidas que tienen un claro fin unificador, comiendo del mismo plato el "machucado".[53] A su vez, la fiesta de Todos Santos es una muestra clara de la importancia de la comensalidad, pues los muertos vienen a comer con los vivos.

Por su parte, Miguel Bartolomé (1997:149) ha mostrado que la casa y la comunidad tienen similitudes conceptuales teniendo como metáfora al cuerpo humano: "Para los zapotecos binnizá del Istmo de Tehuantepec las categorías nominativas utilizadas para designar a la casa y al pueblo son casi idénticas, y ambas responden a proyecciones clasificatorias del cuerpo humano. En razón de este principio, las casas tienen cabeza (techo), espaldas (parte de atrás), pies (cimientos) e incluso estómago (ámbito interior). Así, la vivienda de una persona puede estar situada en la cabeza del pueblo, en sus costados o en su estómago, si reside en el centro. Es decir que tanto los cuerpos humanos como sus moradas individuales o colectivas forman parte de un mismo principio taxonómico". Otras características de esta proyección de la familia en la comunidad han sido desarrollados por el mismo autor en este volumen: la consideración del cumplimiento en el trabajo familiar para la elección a cargos, la necesidad de tener muchos mecanismos de colaboración interfamiliar para buscar la autonomía, que las pequeñas comunidades funcionan como parentelas ampliadas o que la cualidad etaria no tiene un correlato automático en lo político, pues no todos los viejos son considerados ancianos. Finalmente, podemos destacar también que la proyección se observa a nivel de reciprocidad, pues mientras la familia da seguridad, acceso a la tierra, educación y afecto a cambio de trabajo, la comunidad da seguridad, identidad, prestigio y afecto a cambio de trabajo.

La organización como comunidad

El modelo comunitario se proyecta de diferentes maneras en las organizaciones etnopolíticas. En todas ellas, el principio rector es el de la asamblea general como órgano máximo y en sus acuerdos se busca el consenso, por ejemplo en la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, "según las costumbres de nuestros antepasados" (Vanderhoff y Galván, 1998:131). Este carácter asambleario tiene por funciones principales evitar la concentración de poder e igualar a todos los integrantes en una relación horizontal. Es en asamblea que se nombra directamente a las autoridades de la organización, buscando una rotatividad entre todos los grupos que la constituyen, similar a la rotación que hay de los cargos comunitarios entre los barrios que constituyen la comunidad. Las autoridades deben consultar a la asamblea en las decisiones importantes o a los asesores o al conjunto de las autoridades, pero esto no les disminuye su capacidad ejecutora y de gestión sino que la complementa, para una mejor realización de su mandato. Obviamente también se presentan casos de

[53] "En algunas poblaciones como Tamazulapan y Ayutla Mixe acostumbran celebrar el día primero de agosto un almuerzo comunal y entonces comen el machucado todos los de la familia o de la casa en un mismo recipiente llamado ama'tsin dex, para ahuyentar el hambre... Esta comida comunal también es utilizada en ciertos momentos para afianzar vínculos y celebrar triunfos. Como es el caso de Tlahuitoltepec: si una persona desempeña el cargo de capitán de banda en una fiesta tradicional, este individuo reune a todos sus colaboradores, hombres y mujeres, para almorzar juntos el machucado y dar gracias que todo haya salido bien". (Cortés, 1991:7).

caciquismo y faccionalismo cuya consolidación y enfrentamiento provocan fracturas en la organización o incluso su desaparición.

Otra característica importante, que destaca incluso en el ámbito nacional, es la gran capacidad de donación de trabajo que tienen sus integrantes. De la misma manera que los cargos comunitarios, las autoridades de la organización, incluso sus mejores intelectuales,[54] saben que tienen que trabajar mucho e incluso gastar, sobre todo durante el proceso formativo de la organización (Vanderhoff y Galván, 1998:131), para cumplir su cargo, y además deben hacerlo honestamente.

A su vez, sus integrantes se saben miembros de una comunidad de intereses vinculados a la cultura de su comunidad de origen. Funcionan como una gran casa (los mixes incluso tienen una casa en la ciudad de Oaxaca) y a pesar de sus diferencias en cuanto a grupos de edad se hermanan en la relación pero no en el trato: un joven y un anciano pueden llamarse compañeros, tratarse como camaradas, pero no es bien visto que se igualen. Eso rompería el sustrato étnico de la relación y no puede permitirse algo así, pues cabe recordar que las organizaciones trabajan en la comunidad, por lo que si se pierde el respeto y la distancia comunitaria entre las personas, establecida por los grados de edad y estatus, esa persona pierde prestigio ante los ojos de la comunidad.

En lo relativo a la reciprocidad entre la organización y la comunidad, es importante considerar el momento del don y del contradon: la comunidad ha dado seguridad, identidad, prestigio y afecto a todos su integrantes, y los miembros de la organización etnopolítica lo valoran y buscan devolver a la comunidad una vida mejor, ya sea sin caciques, con autonomía, con mayores servicios, etc., lo cual logran a través de trabajo. De esta manera, el trabajo de la organización puede considerarse un contradon a la comunidad, de la que se espera una motivación a través de su involucramiento y movilización, para continuar trabajando con entusiasmo y, sobre todo, sin romper las raíces.

En resumen, las tres líneas de acción que considera M.Bartolomé (1997) como fundamentales para la práctica política de la comunidad india, a saber: normatividad del pasado, la jerarquía y el consenso, están presentes en las acciones de las organizaciones etnopolíticas entre sus líneas principales.

El pueblo como gran comunidad

La lucha etnopolítica más avanzada en Oaxaca, encabezada por los mixes, plantea la necesidad de que los grupos etnolingüísticos se constituyan como pueblos o

[54] La manera como se ve a muchos intelectuales indígenas importantes pero que no están ligados al trabajo etnopolítico sino a proyectos burocráticos, es como individuos exitosos, valiosos, a quienes se puede acercar como aliados ocasionales en actividades concretas, pero con quienes no se busca ni espera más que una relación efímera de aprovechamiento. Estos intelectuales trabajan con comunidades pero la colectividad desde la que lo hacen no es propiamente indígena, por lo que sus esfuerzos son valorados sólo en cuanto a sus resultados, no a su propia existencia. El lugar desde el cual trabajan también es definitorio de su identidad y de la forma como se les identifica: aquí no cuentan sólo las intenciones sino también los procedimientos.

colectividades inclusivas, a través de la vinculación entre todas comunidades que lo conforman, sin importar ni suprimir sus diferencias culturales y variantes dialectales. Adelfo Regino (1998) señala tres pasos en la construcción de la autonomía en base al fortalecimiento de la comunalidad: a) el fortalecimiento de la comunidad, b) la reconstitución de pueblos, entendida como la articulación e interacción eficaz de las comunidades de un mismo pueblo y c) la articulación e interacción de los pueblos a nivel estatal y nacional. Estos pasos no tendrían sentido étnico si no estuvieran cimentados en la comunalidad como guía de acción en cada paso, y la comunalidad es básicamente reciprocidad con la colectividad, implica poder horizontal encabezado por la asamblea, tiene a la fiesta como un ritual indispensable y se expresa en un territorio.

En consecuencia, los pueblos indios funcionarían como un nivel abarcativo propio entre la comunidad y el Estado mexicano, invirtiendo la relación actual predominante, que consiste en que es el Estado el que crea estructuras de intermediación, tales como las delegaciones regionales de gobierno, o aprovecha en función del sistema político de partido de Estado las establecidas, como las diputaciones locales. Tras observar el comportamiento, a veces obsesivo, de diversas organizaciones etnopolíticas en los últimos 20 años, así como sus propuestas y acciones, no queda duda de que esta estructura de pueblo estaría basada en la de la comunidad, teniendo como su órgano máximo a la asamblea general de los representantes nombrados en asamblea de cada comunidad, con un órgano ejecutivo que funcionarían como cargos para esta gran comunidad. Conformados los grupos etnolingüísticos como pueblos, la vinculación entre ellos sería un paso que implicaría constituir una comunidad mayor, formada por pueblos en una región o en el estado de Oaxaca, organizada precisamente bajo el mismo esquema de cada pueblo.

No es casual que la estructura desde la cual impulsan su propuesta sea una Asamblea de Ciudadanos Mixes por la Autonomía.

Las organizaciones como proyecto de comunidad

Partiremos de considerar que toda organización que busca algún cambio social, aspira a ser (o en la práctica es) un modelo de la transformación que impulsa. Es decir que tiende a reproducir en su estructura interna y forma de funcionamiento las formas sociales que tiene como válidas o como imprescindible. A veces exhibe una crítica a situaciones que considera inadecuadas, por ejemplo al prohibir a sus integrantes alcoholizarse cotidiana o festivamente, pero exhibe también el tipo de comunidad que aspira a construir.

Bajo esta propuesta, observaremos algunas tendencias que constituyen modelos de comunidad en cuatro tipos de organizaciones:[55] la comunidad corporativizada, impulsada por organizaciones adherentes al sistema político mexicano; la comunidad fragmentada, impulsada por partidos políticos; la comunidad individualizada, a la que

[55] Se trata de un planteamiento necesariamente esquemático, cuya utilidad puede estar en sugerir una forma de observar el problema y de agrupar futuros datos que lo comprueben o contradigan.

aspiran los grupos protestantes; y la comunidad reconstituida y ampliada, que buscan construir las organizaciones etnopolíticas.

1) La comunidad corporativizada. Este modelo es el que impulsan las organizaciones creadas por el sistema y afiliadas al partido oficial; en ocasiones son organizaciones surgidas independientes pero que encuentran un valor en su reformulación, o son llevadas por algún dirigente a ello. Las organizaciones cooptadas forman parte de esta categoría. La participación de todos sus integrantes es coyuntural y a pesar de que llegue a estar basada en una estructura asamblearia, eso no es trascendental pues invariablemente están dirigidas por un individuo o un grupo, quienes son los que establecen los contactos con las fuentes políticas del exterior. Entonces, su característica principal es el caudillismo. El dirigente aspira a escalar en el sistema y utiliza a la organización y su afiliación y presencia en centrales, para ascender. La idea de comunidad que está implícita en ellas es la de una comunidad corporada al sistema, subsidiada, que funcione bien en la medida en que esté bien integrada al ejercicio del poder a través del partido de Estado.

2) La comunidad fragmentada. Los partidos políticos necesitan fragmentar o capitalizar políticamente las fragmentaciones para poder penetrar a las comunidades indígenas. El tipo de organización que piensan para la comunidad es la de una población dividida con el fin de que a través de esta división puedan todos expresar y defender sus diversas opiniones, y esta división estaría saldada por la vida democrática, es decir por el acceso igualitario de las distintas facciones al poder municipal y con él a la implementación de su idea de necesidades prioritarias a atender. Este igualitarismo supone una transformación importante en el poder tradicional indígena, que es la fractura de la asamblea, porque ya no se tiene como el espacio donde se construye el consenso sino donde puede imponerse una facción sobre las demás. Internamente, aunque los grupos locales afiliados a partidos puedan tener una vida asamblearia, los acuerdos importantes se toman en una asamblea mayor, a nivel estatal o nacional, donde las propuestas indígenas siempre han sido minoritarias o minorizadas. También se piensa en el subsidio como forma de relación con la nación.

3) La comunidad individualizada. Los grupos protestantes que han aparecido en las comunidades han tenido un efecto nocivo a través de la expansión del individualismo.[56] Su intención explícita es constituirse en una nueva comunidad sobre la existente, a través de la hermandad espiritual en busca de la salvación como hecho de responsabilidad individual. Frecuentemente genera conflictos su existencia frente al colectivismo de la comunidad, recurriendo estas organizaciones a las leyes mexicanas para defender su postura frente al derecho colectivo y a la práctica de la comunalidad.[57] Por otra parte, su tendencia a no tener compadres cancela la fuente principal de alianzas tradicionales extrafamiliares. En realidad no son organizaciones sino familias

[56] Hay que advertir que no todos los protestantes son individualistas. En algunos casos continúan vinculados a la comunidad prestando sus cargos y servicios, y en otros llegan a ser incluso los motores de la organización independiente en la comunidad y región, como es el caso del municipio mazateco de Eloxochitlán.

[57] Una opinión frecuente de los protestantes respecto a la asamblea comunitaria es que "tiene la última palabra, siempre y cuando esté en beneficio del pueblo, sin afectar los intereses de las personas" (Gijsbers, 1996:68).

que pertenecen a iglesias, dependiendo de un pastor. Su existencia depende de su aislamiento dentro de la comunidad, y en el caso de comunidades que son mayoritariamente protestantes, quedan aisladas de las circunvecinas.

4) La comunidad reconstituida. Las organizaciones etnopolíticas tienen a los valores principales de la comunidad como su modelo. Por tanto, se construyen en base al esquema organizativo de la comunidad. Pero destaca el hecho de que en su forma de organización tratan de eliminar los aspectos de la organización comunitaria que consideran negativos, por ejemplo el desequilibrio de género, el alcoholismo y la desigualdad entre agencias y cabecera. La presencia de las mujeres en estas organizaciones no sólo va en aumento sino que en algunas, como la Ucizoni, es su sector más beligerante y propositivo; como consecuencia, se ha logrado un cambio de actitud en los hombres que se refleja en las actividades de la organización: en las marchas los hombres también cargan a los niños, en los plantones y congresos la comida es servida por hombres y mujeres y el aseo realizado por ambos, mostrando con ello un modelo que consideran necesario de llevar a la comunidad. También se combate el alcoholismo nocivo, que es el cotidiano, no el festivo, y se busca que en los puestos directivos exista rotación entre todas las comunidades o grupos que la conforman, además de que en la asamblea general todos los delegados tienen igualdad de condiciones. Su propuesta de relación con el Estado no es subsidiaria sino basada en la autonomía.

El proyecto de comunidad expresado en la organización interna de los cuatro ejemplos puede también leerse en una perspectiva histórica, resultando que el modelo de comunidad corporativizada implica su inserción plena en el esquema del sistema político mexicano y por tanto en su trayectoria postrevolucionaria; el modelo de comunidad fragmentada es el de la democracia liberal decimonónica acorde con el esquema de Estado-nación impuesto al país sin considerar las diferencias étnicas subsistentes y sus derechos originales; el modelo de comunidad individualizada busca la concreción de un esquema sajón que es capitalizable por el Estado y que no ha significado un valor positivo para los grupos etnolingüísticos: los partidos políticos al menos han servido para enfrentar cacicazgos; finalmente, el modelo de comunidad reconstituida se inserta en la historia política de los pueblos indios, como una solución pacífica al esquema dominación – resistencia – liberación, por lo que se confronta con el modelo de Estado-nación y con los proyectos que buscan institucionalizar la fragmentación a través de la política o la religión.

Para terminar, observaremos algunos de los rasgos más destacados en la intencionalidad de las alianzas parentales y las redes de reciprocidad entre los actores que hemos seguido, con el fin de mostrar sus diferencias.

Intencionalidad de las alianzas y dones

Actor	**Parentesco**	**Reciprocidad con la comunidad**	**Reciprocidad con el Estado**
Comunidad	Vincula ritualmente	Amplía redes de relación más	Reconoce al sistema a

	familias para establecer redes de recurrencia	allá de la parentela, a través del intercambio equilibrado	cambio de afluencia de recursos
Cacique	Consolida su poder personal mediante lealtad y matrimonio dentro y fuera de la comunidad	Busca la reciprocidad desigual para ampliar sus redes de poder dentro y fuera de la comunidad	Da la comunidad controlada al sistema a cambio de poder
Organizaciones priístas	Establecen alianzas tipo cacique	Trato diferencial con integrantes y simpatizantes del grupo	Se da la organización al sistema a cambio de continuidad en la carrera política del líder
Partidos políticos	Establecen alianzas tipo cacique	Trato diferencial con integrantes y simpatizantes del grupo	Se da la comunidad al sistema a cambio de consolidar posiciones en el gobierno del país
Grupos protestantes	Cancela las redes rituales al no tener compadres y tender a debilitar su relación después de su conversión	Tiende a negarse a reciprocar con la comunidad en los términos tradicionales de la comunalidad	Se busca la protección del gobierno a cambio de lealtad al sistema
Organizaciones etnopolíticas	Consolida las alianzas parentales en la comunidad para no desligarse de ella	La comunidad ha dado una historia, cultura, identidad y territorio, de los que se le ha pretendido despojar; como contradon, se trabaja para recuperar lo propio en la comunidad	Se extrae del Estado todo lo posible a cambio de paz pero sin lealtad

Pese a ser reductor y esquemático, el cuadro muestra diferencias demasiado obvias y conocidas pero que puestas en contraste ofrecen un panorama digno de consideración, algunas de las cuales son las siguientes:

Tanto para el cacique como para las organizaciones partidistas y las sectas, la comunidad interesa en función de sus intereses particulares, que difícilmente pueden aspirar a ser leídos por la comunidad como intereses comunales. Sin duda que sobre todo caciques y partidos traen ayuda a la comunidad canalizando obras, servicios y recursos, pero el beneficio no logra ocultar su intencionalidad, aunque no haya forma de oponerse a ella. Los objetivos de las organizaciones etnopolíticas, aunque muchas veces cuestionados, tienen mayor posibilidad de ser leídos y apoyados como comunales, y aspiran a ser asumidos como propios. Se sabe que los caciques, partidos y sectas responden a intereses situados fuera del nivel comunitario, mientras que las organizaciones etnopolíticas han tendido a desvincularse pública y reiteradamente de los partidos precisamente para evitar ser considerados una versión nueva de la vieja intencionalidad.

La canalización y uso de recursos por parte de las organizaciones refleja la forma como les parece adecuado que se vincule la comunidad con el Estado como fuente de financiamiento. Esto permite a su vez ubicar la propuesta política de vinculación, tendiente a eficientar la articulación subordinada o a vivir con autonomía.

La fragmentación comunitaria en realidad se traduce como una dramática fractura de familias o entre familias. La ruptura por motivos políticos o religiosos afecta primero en estos niveles de familia y parentela, llegando al nivel comunitario con una base desgastada. Es frecuente que sean familias las que se afilian a algún partido o se convierten a alguna denominación, en cuyo caso la tensión primera ocurre en el seno de la parentela y del barrio.

Para concluir, baste señalar que la gran capacidad de movilización, visión, vocación de trabajo y participación democratizadora reconocida a los indígenas oaxaqueños organizados, al igual que a los rebeldes chiapanecos y a otros pueblos en movimiento, tienen su explicación en la lógica comunal (parental, de intercambio y política) que rige la formación comunitaria de sus miembros, quienes reflejan y maximizan los valores positivos de sus culturas y pretender superar los que se han vuelto negativos; para lograrlo buscan su autonomía agrupándose como pueblos.

V. AUTONOMISMO AUTORITARIO

La polémica sobre autonomía india en las páginas de *Ojarasca* en 1997 entre Héctor Díaz-Polanco y Luis Hernández Navarro, a partir de la crítica de éste al libro *La rebelión zapatista y la autonomía* del primero y a la desafortunada tipología (comunalistas-regionalistas) que establece Díaz-Polanco para constrastar su postura con la de los equivocados, servirá de base para proponer una forma adicional de abordar el tema autonómico.[58]

Ubicar la diferencia de posiciones en el plano territorial, como lo hace Díaz-Polanco, no es lo más acertado, peor aún cuando para decir local dice comunal,[59] pasando por alto que el sentido básico de pertenencia india es comunal, porque se pertenece a una comunidad humana, más que a una localidad. Si se acepta el cambio de nombres para ubicar la polémica entre localistas y regionalistas, se supera esa confusión que mezcla ámbito con condición humana pero sigue ubicándose en el plano de lo espacial: la comunidad y el conjunto de comunidades que constituirían una región. Además, preocuparse más por la autonomía a nivel de lo espacial es privilegiar un aspecto descuidando el fundamental, es decir el soporte interno de la autonomía: no puede existir autonomía sin autogestión, no se puede ser autónomo sin ser autogestivo, lo cual es uno de los principales aportes históricos y teóricos de la anarquía en esta cuestión.[60]

Propongo entonces abrir más el abanico y llevar la diferenciación entre las propuestas de autonomía al plano de lo político, poniendo en un extremo la propuesta regionalista, que llamaremos autonomismo autoritario, en el otro extremo lo que llamaremos autonomismo libertario y en un punto intermedio la propuesta comunalista.

Un extremo: el autonomismo autoritario

Consiste en tratar de garantizar la autonomía comunitaria mediante reformas legales que aseguren la autonomía regional como instancia intermedia de gobierno entre los municipios y el gobierno de los estados.

---

[58] Como buen marxista, Díaz-Polanco propone llegar a la autonomía a través de fortalecer al Estado, suponiendo que así se fortalece a la sociedad. Desde esta posición pro-estatista descalifica a los "comunalistas" porque --dice-- fundamentan la nueva política indigenista del Estado, es decir fortalecen al Estado. La conclusión de esto es que los "comunalistas" fortalecen equivocadamente al Estado mientras que él propone la manera correcta de hacerlo.

[59] La argumentación de Díaz-Polanco ha causado malestar debido a que sostiene que la propuesta que llama comunalista es la nueva ideología indigenista del Estado, cuyo fin es reducir la autonomía al ámbito local. Sin embargo, afirma que el comunitarismo significa defender y valorar la comunidad. Si quisiera evitar provocaciones y ganar en precisión, lo que llama comunalismo podría ser llamado localismo, ubicado como un planteamiento del Estado, para diferenciarlo de la propuesta comunal, impulsada desde Oaxaca y otras partes, que tiene más que ver con lo que el mismo Díaz-Polanco llama comunitarismo (Ojarasca, 1997).

[60] Al respecto, en los estudios y relatos de la experiencia de anarquía en España destaca esta preocupación por hacer sólida a la autonomía, fundamentándola en organización autogestionaria tanto a nivel espacial como sectorial (Souchy y Folgare 1997, Mintz 1997, "Los de Siempre" 1997 y Maurice 1990, entre otros).

Está representado por la propuesta regionalista, impulsada por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) de Chiapas, que tiene como uno de sus ideólogos básicos a Héctor Díaz-Polanco y entre sus promotores a varios dirigentes indios que son diputados perredistas. Su objetivo es lograr reformas constitucionales que redefinan la estructura federal en cuatro pisos de gobierno: el municipal, las regiones autónomas indígenas, el estatal y el federal; es decir, se trata de crear una instancia más de gobierno.

Las regiones autónomas estarían integradas por "*la unión de municipios, comunidades o pueblos. Según la composición interna de su población, las regiones autónomas podrán ser pluriétnicas o monoétnicas*" (Art. 3º, ANIPA, 1996:163). Respecto a su creación, "*la propuesta de constituir regiones autónomas debe fundarse en la expresión de la voluntad mayoritaria de la población en la circunscripción territorial respectiva, a través de un plebiscito organizado según los usos y costumbres. El Congreso de la Unión conocerá el acuerdo de la población de constituirse en región autónoma y expedirá la resolución y los procedimientos para establecer estas regiones*" (Art. 3º, Ibid:164).

De manera más concreta, el Consejo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas plantea que la construcción de estas regiones estaría dada por dos mecanismos básicos: 1. la compactación de municipios (dos o más municipios de uno o más estados que se unen para formar una región autónoma); 2. la compactación de comunidades para crear nuevos municipios indígenas (dos o más comunidades de uno o más municipios que se unen para crear un nuevo municipio indígena, que al unirse con otro municipio podría formar una región autónoma). (CGRAP 1996:140-141)

Esta propuesta parte de un reconocimiento muy pobre a la autonomía india realmente existente, y de un menosprecio por su práctica histórica, considerada como herencia colonial, es decir como una expresión de dominación y no de resistencia.

Otro extremo: el autonomismo libertario

En el otro extremo se ubica el planteamiento anarquista, que brilla por su ausencia en los distintos planteamientos actuales de autonomía india en México. Esta propuesta, en su aspecto político-espacial, se encuentra en diversos textos, por ejemplo en Bakunin, quien plantea que: "*La nación no debe ser otra cosa que una federación de provincias autónomas... la provincia no debe ser otra cosa que una federación libre de comunidades autónomas... la unidad básica de toda organización política en cada país debe ser la comunidad completamente autónoma*" (en: Cano 1978:83-85).

Esta propuesta implica la desaparición del Estado --y con él, la abolición de la propiedad privada-- y su sustitución por este sistema de federaciones libres, formadas a partir de intereses comunes y, como decía Bakunin, de las "*tradiciones, las circunstancias y la naturaleza específicas de cada país*" (Ibid).

En México, una expresión activa de esta propuesta se encuentra en el magonismo anarquista, cuyo texto fundamental, el Manifiesto del 23 de septiembre de 1911, y gran

parte de los artículos de Regeneración a partir de entonces (Flores Magón 1980), no dejan lugar a dudas: se llamaba al pueblo a armarse, expropiar (es decir, tomar los medios de producción y las mercancías, inventariando y distribuyendo según las necesidades), organizar la producción y coordinarse entre productores y comunidades armadas. Este era el contenido, razón y lógica de la lucha por Tierra y Libertad.

Para entender el contexto de esta lucha y su consigna, es imprescindible recordar que Ricardo Flores Magón y otros magonistas sostenían que la forma de vida de los pueblos indios mostraba que era humanamente posible vivir en sociedades comunistas (Torres 1990), porque la anarquía para Flores Magón, como ya vimos, es "*orden basado en el apoyo mutuo*" (Maldonado 2000a:132).

En suma, para esta corriente la autonomía, en lo espacial, debe ser primero comunitaria para después poder ser libremente regional, no a la inversa, ni mucho menos se logra pidiendo al Estado que la decrete.

La propuesta comunalista o localista

Esta propuesta sostiene que en lo espacial la autonomía tiene que ser primero comunitaria para poder ser después regional. De ninguna manera plantea, como parece afirmar Díaz-Polanco, que se reduce a lo local negando lo regional. Es una propuesta impulsada en buena parte por organizaciones oaxaqueñas, básicamente mixes y zapotecas, pero también triquis, mazatecas y otras, sobre todo organizaciones de autoridades municipales o en las que están presentes.[61]

La base de su planteamiento no es geográfica o gradualista sino cultural. Para los pueblos indios la comunalidad en sus cuatro aspectos (territorio, poder, trabajo y disfrute comunales) es su columna vertebral. Esta comunalidad existe a nivel local y en ocasiones y lugares adquieren formas regionales, pero básicamente constituye la lógica de vida de los pueblos indios en su doble expresión: micro (localidad) y macro (etnia). Se es indio cuando se es comunal, cuando se reacciona y razona comunalmente, pese al alto costo y peso que ello implica, en oposición a lo individual.

Las comunidades indias han resistido a la invasión, y dos características de esa resistencia han sido el ejercicio de cierta autonomía y la práctica en distintos grados de la autogestión. Pero la cultura de resistencia india ha implicado la creación y adaptación de instituciones políticas, fortaleciendo diversas formas de autonomía defensiva, que ahora avanza hacia su transformación en autonomía constructiva. En ese sentido, la creatividad autonómica requiere ser pensada y desarrollada para que los pueblos indios se re-creen en función de sus objetivos en la perspectiva de su historia política. La defensa del derecho a la autodeterminación es, por tanto, uno de los aspectos actuales de la propuesta comunalista. Pero esta defensa no implica exigir su reconocimiento al Estado, al menos no hasta ahora, y esto no se debe a falta de discusión o fortaleza. Es muy ilustrativo el hecho de que los comunalistas oaxaqueños hayan impulsado con fuerza en

[61] Este tema aparece más desarrollado en Maldonado (1996).

la entidad las reformas y posibilidades de la elección municipal por usos y costumbres,[62] y al mismo tiempo se opongan a las reformas que crearían el cuatro piso de gobierno: las regiones autónomas.

La corriente comunalista no se opone a que haya reformas constitucionales para tener reconocimiento a la autonomía india; más bien se opone a su decreto como cuarto piso de gobierno.

Comentarios al autonomismo autoritario

Una diferencia fundamental entre los comunalistas y los autonomistas autoritarios es que mientras los primeros creen que los pueblos indios demandan un gobierno MENOR, los segundo piensan que su demanda es por un gobierno MEJOR. Así, mientras los comunalistas quieren menos gobierno, los regionalistas demandan más, al proponer otra instancia adicional. No parece probable que más gobierno, sobre todo al estilo actual, redunde en más libertad para los pueblos indios.

Otro punto central en la diferencia está en que los regionalistas buscan incrustar la autonomía en el diseño actual del Estado, lo que es absurdo. Gustavo Esteva sostiene acertadamente que lograrlo sería una victoria pírrica: "*A cambio de jurisdicción en un territorio administrativo, con instancia "autónomas" a las que se habría transferido competencias y facultades del Estado centralista, se habría consolidado la estructura de éste y se habría introducido en el seno de las autonomías efectivas de la gente, de sus sistemas de gobierno propio, el virus de su disolución*" (Esteva 1996:19). De lo que se trata es de crear y consolidar poderes civiles, no de alimentar al Estado y los partidos.

En el caso particular de Oaxaca, cuya fragmentación municipal en pequeñas comunidades viabiliza el poder de la asamblea sobre el de sus representantes, la creación de un poder gubernamental regional generalizado y vertical podría implicar la formalización del poder de los representantes sobre la asamblea comunitaria.

Observando la relación Estado-pueblos indios en el caso de los tres pisos actuales de gobierno, es claro que los pueblos indios no han tenido acceso a los dos más importantes, el federal y el estatal.[63] El tercero, municipal, ha estado relativamente en sus manos, pues si bien han podido elegir a sus autoridades de acuerdo a sus sistemas políticorreligiosos,[64] el gobierno estatal y federal les ha confiscado la posibilidad administrativa y financiera de autodeterminación.

[62] Desde las reformas de 1995, aunque a principios de 1997, el gobierno estatal intentó sorprender con una contrarreforma que fue oportunamente denunciada y detenida por las organizaciones indias que habían logrado dichas reformas.

[63] A menos que haya quien piense que Benito Juárez representaba siquiera a los zapotecos de la sierra durante su administración pro-criolla como gobernador de Oaxaca o como presidente de la República.

[64] Sin considerar por ahora que tuvieron que registrar a sus autoridades electas a la manera tradicional, como candidatos priístas durante décadas.

Ante este cuadro desolador de la relación de los pueblos indios con el gobierno mexicano, pensar en crear un cuarto piso lleva de inmediato a formularse y responder varias preguntas: ¿existe la posibilidad de que esa nueva instancia de gobierno sea controlada por los indios? tal vez, pero ¿que responda a los intereses de la mayoría india? no en todos los casos. ¿Qué garantiza que el gobierno a través de los indios priístas no controlará regiones? nada lo garantiza. ¿Quién promovería la unión intermunicipal e intercomunitaria? las organizaciones independientes, en el mejor de los casos. ¿Nada más ellas? no. ¿Son mayoría las organizaciones independientes en todo el estado de Oaxaca? no. ¿Existe actualmente la coordinación municipal o intercomunitaria autónoma? en algunas partes. ¿Depende su futuro de su legalización? no.

Entonces, de frente a esto, uno se pregunta ¿qué lectura de la correlación de fuerzas estarán haciendo los regionalistas para insistir en su propuesta?. Deben pensar que está inclinada favorablemente hacia la sociedad o bien que la creación de regiones autónomas la inclinaría hacia la sociedad en su conjunto, pero a la luz de la situación en Oaxaca, con ninguna de estas dos lecturas podemos estar de acuerdo.[65]

El rechazo a la creación de regiones autónomas como instancia de gobierno tiene como causa, además de la desconfianza en su real autonomía, el enorme problema que significa formalizar relaciones intercomunitarias y, sobre todo, crear un centro de la región, porque obviamente cada región tendría que tener un centro de poder. Entre los pueblos indios de Oaxaca, las relaciones intercomunitarias se dan de distintas formas, principalmente a través del mercado y las fiestas cívico-religiosas, al grado de que a partir de esas relaciones cotidianas es como se establecen en la práctica regiones interétnicas, como la región serrana, en la que están articuladas comunidades zapotecas, mixes y chinantecas. Al ser una región históricamente construida, genera un tipo de identidad que se expresa por ejemplo en la música de banda y la comida. La magia de estas regiones indias consiste en que no tienen un centro, lo que las hace suficientemente horizontales. Pero sus relaciones internas no han sido igualitarias: los zapotecos menospreciaban a los mixes, aunque este menosprecio desapareció cuando los mixes mostraron una solidez organizativa y claridad en planteamientos, al grado de que incluso una danza zapoteca con la que se burlaban de los mixes, cambió. Esto la hace una región atípica en Oaxaca. Lo común es que en las regiones interétnicas existentes, los pueblos indios estén articuladas en torno a centros mestizos de dominación, o étnicos, como en el caso de los zapotecos del Istmo respecto a los huaves. La creación de nuevas regiones en estos momentos, no alteraría el sistema de dominación y probablemente la formalizaría dentro de fronteras territoriales que hoy no existen.

Por otra parte, formalizar relaciones intercomunitarias a través de su integración en una región autónoma implicaría establecer límites dejando fuera a comunidades con las que las relaciones son menores y poniendo un cinturón a las que ya de por sí se relacionaban. Esto se complica con el establecimiento de un centro. Poner un centro en la región serrana sería establecer para la cabecera una primacía no existente, que podría

[65] El hecho de no estar de acuerdo con los regionalistas del cuarto piso, no significa de ningún modo menospreciar sus esfuerzos ni buscar ridiculizarlos. Su propuesta no es vacía, tiene como soporte las experiencias para las cuales su propuesta es adecuada, pero no creemos que sea la adecuada para todos.

romper la horizontalidad de la región, y en el caso del Istmo implicaría ubicar el centro en las poblaciones dominantes zapotecas, aumentando la asimetría con los huaves.

En esta perspectiva, vemos que la armonía no se logra creando --y a la larga imponiendo-- patrones organizativos renovadores pero desestabilizadores de lo ya construido. La vecindad no es razón suficiente para formar o no parte de una región. Tampoco se aboga por el inmovilismo, sobre todo percibiendo las desigualdades entre etnias y dentro de cada una. Lo que se plantea es que la creación de regiones autónomas como cuarto piso de gobierno puede ser una necesidad para quienes han avanzado en la autonomía local, como los municipios autónomos de Chiapas, pero no es la solución para todos. Habrá que pensar otros caminos.

De cualquier forma, tanto el autonomismo autoritario como la propuesta comunalista están lejos de la radicalidad de la utopía anarquista. Pero mientras que el autonomismo autoritario prácticamente la cancela como via válida al seguir dejando las facultades últimas en el Estado, la propuesta comunalista deja abierto el horizonte hacia esa utopía común, que sigue siendo el objetivo a alcanzar y razón de ser de la resistencia india. A final de cuentas, buscar fortalecer al Estado para lograr la autonomía india forma parte de una concepción política del cambio, la marxista, que de ninguna manera es la única propuesta alternativa pues al menos la anarquista también existe. La discusión sobre autonomía no debe hacerse al margen de las corrientes de pensamiento y acción desde las que se plantean las distintas propuestas.

Los pueblos indios constituidos serían una estructura intermedia entre los municipios y el gobierno del estado, lugar que hoy ocupan las delegaciones de gobierno y que buscaban ocupar las regiones autónomas pluriétnicas propuestas por Díaz-Polanco (antes lo ocuparon las jefaturas políticas de la dictadura porfiriana). Pero los pueblos serían una estructura propia, constituida desde las comunidades para garantizar su autonomía y no se conciben como una estructura del gobierno mexicano.

1997-1998 Año Ciudadano de Ricardo Flores Magón

VI. LA COMUNALIDAD COMO UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA INDIA

Una característica básica de la vida india en Oaxaca, y podríamos decir que en Mesoamérica, es su carácter colectivista. No parece exagerado afirmar que esto se encuentra documentado de diversas maneras en todos los estudios antropológicos realizados en el área. Se trata de la forma normal de vida en estas comunidades, por lo que no es forzosamente explícita, pero siempre está presente y se hace evidente sobre todo cuando alguna actitud individualista la confronta.

Reconocer y registrar este carácter ha sido un trabajo académico: la antropología desconstruye la realidad para analizarla y presentar esquemas de interpretación o reconstrucciones de la sociedad a partir de los modelos empleados, a través de los cuales se ha mostrado ese carácter colectivista indio y sus manifestaciones en las distintas esferas de la actividad humana. Pero para el trabajo político no resultaba suficiente el aporte académico alcanzado, por lo que fue necesario profundizar en el estudio del colectivismo indio para trascender su reconocimiento en tanto característica cultural y ubicarlo como un valor central, definitorio, del ser indio. Esto significaría avanzar del dato científico reiterado pero sin mayor trascendencia hacia su colocación en función de intereses etnopolíticos, es decir, organizar los datos etnográficos a partir de esquemas que posibilitaran explicar la cuestión india en la perspectiva de su propia historia política y no sólo de su coyuntura etnográfica, sin convertir el discurso en panfleto.

Ese trabajo lo iniciarían, en el caso de Oaxaca, dos antropólogos indios y se realizaría afuera de las aulas, en los debates y desafíos de la lucha naciente de los pueblos indios desde hace dos décadas.

Ciertamente se trata de una teoría en formación. Hace falta fortalecerla con los múltiples aportes de la academia y hace falta someterla al calor de los datos provenientes de todos los pueblos indios de Oaxaca para comprobar su solidez y moldearla. Pero su propuesta es un esfuerzo serio de lectura de la realidad analizando lo cotidiano sobre una base firme: si la comunalidad fuera una característica esporádica, focalizada u opcional entre los indios, o estuviera presente sólo en algunos pueblos, no habría forma de proponerla como el eje de lo indio, y la realidad es que se trata de algo omnipresente, respetado, esgrimido como propio y por tanto vigente incluso fuera de la comunidad, aprendiendo a ser transterritorial para adaptar la vida en el mundo globalizado.

Una aproximación sintética

La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos

indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social.[66]

La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones. Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla --que Alicia Barabas (2001b) ha categorizado como Ética del Don-- y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos. Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad.

Tal es en síntesis la idea de la comunalidad: cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiesta comunales) que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente.

A través de la comunalidad los indios expresan su voluntad de ser parte de la comunidad, y hacerlo no es sólo una obligación, es una sensación de pertenencia: cumplir es pertenecer a lo propio, de manera que formar parte real y simbólica de una comunidad implica ser parte de lo comunal, de la comunalidad como expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo. Se puede llegar a ser monolingüe en español, no usar la vestimenta tradicional, dejar de practicar rituales, pero no se puede dejar de servir a la comunidad. Más aún, quienes han migrado y viven en otros lugares obviamente no pueden trabajar cotidianamente en la comunidad, pero si expresan su voluntad de ser parte de ella a través de enviar dinero para las fiestas, buscar personas que cubran sus servicios o regresan cuando son electos en cargos, la comunidad los sigue identificando como sus integrantes.[67]

Esto no significa que no importe perder elementos claves de la identidad, como la religiosidad propia, las costumbres alimentarias o el vestido. Aspectos como estos o la

[66] Además de su extensión entre todos los pueblos indios, debe tenerse en cuenta su profundidad histórica. Las comunidades indias en Oaxaca tienen todas una historia centenaria; una cultura con una multiplicidad de aspectos físicos, de conocimientos y prácticas que los diferencia de otros grupos de comunidades; una lengua propia y por tanto una identidad. Es posible suponer que su vocación comunal de organización también es centenaria, aunque sus formas se hayan transformado. De la misma manera en que se sabe que pueblos prehispánicos como los zapotecos del valle de Oaxaca fueron una sociedad oral con escritura a partir del periodo Clásico sin que ello sea una contradicción, se puede sugerir que la vida de las mayorías prehispánicas estaba organizada en torno a lo comunal aunque el poder en cada señorío estuviera en manos de linajes gobernantes.

[67] Para los indios, la igualdad de los miembros de la comunidad está estrechamente ligada al cumplimiento de las obligaciones, por lo que los derechos individuales no pueden ejercerse independientemente de las obligaciones colectivas.

lengua son fundamentales, pero su abandono no implica inmediatamente pérdida de identidad e incluso, como sostiene Jaime Martínez, también en español resisten.[68] Significa más bien ubicar desde dónde se puede recuperar lo perdido, y en esta lógica es desde los elementos centrales de la comunalidad.

Es muy importante señalar que la comunalidad no es una cualidad exclusiva de los pueblos indios, y se encuentra presente también en numerosas comunidades rurales no indias que se rigen por la reciprocidad y la participación en cargos, asamblea, trabajos colectivos, fiesta e incluso poseen comunalmente su territorio.[69] Entonces, lo que distingue a los pueblos indios de estas otras comunidades es la vigencia de sus elementos etnoculturales: la organización oral a partir de la lengua propia, la cosmovisión prehispánica y sus rituales asociados, el uso de la vestimenta distintiva, entre los principales. Empleando términos de Juan José Rendón, podríamos decir de manera esquemática que las sociedades comunales indias y no indias conservan como su eje de vida a los cuatro elementos fundamentales de la comunalidad y que la diferencia consiste en el grado de conservación o pérdida de los elementos auxiliares y complementarios.

Sus orígenes en Oaxaca

Como ya se dijo, las primeras organizaciones etnopolíticas en Oaxaca se constituyeron a principios de la década de los 80's. La región donde surgen estas organizaciones pioneras es la Sierra Norte de Oaxaca, y son formadas básicamente por zapotecos y mixes, también por chinantecos. Ellas son: la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CODREMI), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (CODECO). Sus más destacados intelectuales son dos antropólogos: Floriberto Díaz Gómez. mixe de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao, quienes fueron también unos de sus más activos y comprometidos impulsores. Y son precisamente ellos dos quienes formulan la perspectiva de la comunalidad. Esta propuesta surge entonces al calor del trabajo organizativo que daría como resultado las primeras organizaciones propiamente etnopolíticas en la entidad.

[68] Los elementos identitarios son la base de la resistencia: "Sin menospreciar el uso del zapoteco, incluso de nuestro deseo de desarrollarlo, también en español estamos resistiendo. Es decir, no es sólo es la lengua nuestro mecanismo de resistencia, es también nuestra organización, es el trabajo comunitario, es nuestra comunidad" (Martínez Luna, 1985:56).

[69] El INEGI y el INI coinciden en que los municipios mayoritariamente indios en Oaxaca son unos 250, y aunque estas cifras se pueden incrementar si se considera también a quienes se identifican como indios aunque ya no hablen su lengua, lo cierto es que municipios donde sus habitantes no tienen memoria de haber sido indios o en los que dejaron de serlo recientemente, la comunalidad sigue vigente como su forma de organización. Esto se debe sin duda a que hasta hace pocas generaciones estas comunidades fueron indias, y por tanto su estructura era comunal y siguió siéndolo después de su pérdida de identidad e incluso al rechazo de su filiación étnica, como en el caso de los ixcatecos (Bartolomé, 1999).

En el documento más importante suscrito por las tres organizaciones serranas en 1982, hay varios elementos que serían clave en las luchas indias posteriores (en: Mejía y Sarmiento, 1987:267-274):

La resistencia india: "*Pero no se piense que los pueblos autóctonos hemos aceptado sumisamente esta historia que aquí hemos sintetizado, antes bien, la lucha de resistencia y de vencimiento de obstáculos ha sido constante: en algunos lugares nuestros pueblos han sido vencidos por la manipulación, por la absorción total del sistema del capital, por la corrupción.... nos han reducido más nuestras tierras, han usurpado más nuestros recursos naturales, han comercializado nuestros conocimientos y manifestaciones culturales, pero aún así no estamos ni nos sentimos derrotados en esta lucha que no es de coyuntura sino histórica*" (Ibid:269).

La comunalidad: "*Por una educación en nuestras propias manos y con nuestras propias decisiones, en nuestras lenguas y de acuerdo a nuestros valores tradicionales, cimentados en la comunalidad, y ordenados de acuerdo a nuestros conceptos de espacio y tiempo y con asesores que nosotros mismos determinemos*" (Ibid:270).

La autonomía: "*Demandamos respeto absoluto a nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todos los recursos naturales y a las formas de organización que deseemos darnos.... Demandamos el respeto a nuestras expresiones de vida comunitaria, nuestra lengua, nuestra espiritualidad, nuestros calendarios, al intercambio de nuestros productos y manufacturas.... Demandamos respeto e impulso a nuestra forma de gobierno comunitario, porque es la única forma garantizada de evitar la centralización de poder político y económico. Nos oponemos a que en aras de un supuesto "desarrollo nacional" se arrasen nuestros recursos naturales o se conviertan nuestras tierras en zonas de experimentación y de abastecimiento de materias primas para empresas privadas, paraestatales o estatales*" (Ibid:273-274).

A su vez, la lucha comunalista librada por los zapotecos de Yalálag contra décadas de caciquismo en esa zona de la Sierra Norte, llegaba también a principios de los 80's a uno de sus momentos cruciales cuando recuperó el pueblo el poder (Vásquez y Aquino, 1995). En esta lucha y otras dirigidas en la zona por la Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra --organización derivada del Codeco--, participaba activamente Juan José Rendón, lingüista ligado a las principales luchas oaxaqueñas en los últimos 40 años y quien realizara aportes teóricos y metodológicos relevantes a la idea de la comunalidad y su difusión.

En suma, la idea de la comunalidad como principio rector de la vida india surge y se desarrolla en medio de la discusión, la agitación y la movilización, pero no como una ideología de combate sino como una ideología de identidad, mostrando que la especificidad india es su ser comunal con raíces históricas y culturales propias y antiguas, a partir de las cuales se busca orientar la vida de los pueblos como pueblos.

Un enfoque etnopolítico de la antropología

La comunalidad es una visión propiamente india, surge como un llamada de atención de intelectuales indios acerca de lo que es para ellos el aspecto central, definitorio, de lo indio. Es la forma como quieren que se les mire, pero ante todo es una visión para la concientización étnica. Los efectos de la cultura dominante tenían que ser ubicados para poder ser revertidos, y en la búsqueda de la columna vertebral de lo propio, de la lógica subyacente al aparente sincretismo, encontraron a la comunalidad, tan visible y cotidiana que resultaba difícil de ver. Es su radiografía.

Y si es la forma en que los indios quieren verse, al menos a través de la propuesta de sus intelectuales más destacados, tenemos que aceptar que es una forma en la cual los no indios también podemos observarlos, es decir, que es una perspectiva etnográfica. Esto supone la organización de los datos etnográficos con base en los elementos centrales de la comunalidad, hilando a partir de ellos la forma en que actúan los elementos señalados por Rendón como auxiliares o complementarios. Esta no es una etnografía convencional sino una etnografía política, lo cual no le resta automáticamente legitimidad.

La perspectiva histórica

El enfoque de la comunalidad como una mirada desde el interior de la historia política india permitió ubicarla en función del proyecto civilizatorio de estos pueblos y ese es uno de los aportes relevantes de esta propuesta: La historia política india de los últimos siglos (que constituyen una pequeña parte de la historia de cada pueblo) es una historia de dominación, resistencia y liberación, tres elementos ligados e inseparables, porque perderían su significado: la dominación española o mexicana no se entiende sin la resistencia india que se le opuso, a la vez que las formas de la resistencia india o su fracaso sólo pueden entenderse en función de las características regionales de la dominación; y además, la resistencia no puede entenderse sin la liberación, porque el objetivo de la resistencia no es acomodarse a vivir perpetuamente bajo la dominación sino incubar las condiciones para acabar con ella. La comunalidad es la clave de la resistencia y por tanto la incubadora de la liberación (ver Maldonado, 2000).

Si la comunalidad es la esencia del ser indio y los indios han seguido siéndolo porque han resistido a la dominación, entonces la comunalidad ha sido el cimiento de la resistencia.[70] Desde ella se resiste y aqui es donde la diferenciación de sus elementos

[70] Miguel Bartolomé propone el concepto de "cultura de resistencia" para caracterizar a ese proceso como una dinámica social interna de las sociedades colonizadas: "A pesar de los procesos de transfiguración étnica y cultural, muchos de los rasgos culturales provenientes de la gran tradición civilizatoria mesoamericana se manifiestan en el presente de los pueblos indios, adquiriendo en algunos casos el carácter de emblemas de sus definiciones étnicas. No se trata de apelaciones a un pasado sino de la expresión de un presente, cuyas tradiciones culturales debieron refugiarse en una cuasiclandestinidad durante cinco siglos. Por ello el concepto de "cultura de resistencia" no debe ser confundido con el de resistencia cultural, término que suele designar a manifestaciones culturales contestatarias, y menos a aquella "resistencia al cambio" acuñada por una antropología cómplice de las prácticas neocoloniales del indigenismo integracionista. El mantenimiento durante siglos de lenguas, tradiciones y específicos procesos de producción de significados, aun en el marco de las compulsiones coloniales, sugiere la presencia de lo que podríamos denominar un espacio interior de las sociedades colonizadas. Espacio que han tratado de mantener al margen de la presencia del dominador y dentro del cual se reproducen tradiciones milenarias... No se trata de una sufrida

centrales, auxiliares y complementarios cobra toda su importancia: la resistencia se da desde los elementos centrales, lo que significa que la alteración o incluso pérdida de elementos no centrales (como el vestido, la comida, incluso la cosmovisión o la lengua) no rompen forzosamente la lógica india. A su vez, la agresión a los elementos centrales lesiona directamente a esta lógica. La agresión más común es el individualismo, la fractura de la comunidad, impulsada por algunas sectas religiosas y por los partidos políticos. No es casual, por tanto, que la Sierra Norte sea un lugar donde se han recrudecido las expulsiones de protestantes individualistas y se rechace al sistema de partidos políticos, siendo una zona eminentemente de usos y costumbres.

Autonomía y comunalidad

Desde su formación, la idea de la comunalidad ha estado ligada a la idea de autodeterminación, que en el lenguaje actual es la autonomía.[71] Es precisamente la comunalidad la que constituye y es capaz de crear (recrear) las condiciones necesarias para la autonomía: la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos a pesar de ser onerosos, la defensa de un territorio histórica y culturalmente propio, son elementos suficientes para un régimen de autonomía en condiciones propicias, y esas condiciones son las que confisca el Estado: dependencia administrativa, economía de mercado, no decisión sobre el territorio comunitario y un sistema de vinculación con los municipios basado en el despojo de poder a través de caciques, delegados de gobierno y diputados.

Es justamente desde la comunalidad que se puede reorientar el rumbo de los pueblos indios, pero para ello se requiere que logren articularse como pueblos, es decir, que encuentren las formas de vincularse todas las comunidades de cada grupo étnico para que puedan tener discusiones y decisiones sobre el territorio étnico, los proyectos abarcativos en cuanto a educación, salud, infraestructura, etcétera, y construir una mirada conjunta hacia el futuro. En otras palabras, se trata de trascender el ámbito comunitario para vivir como pueblos, lo que significa hacer de todas las comunidades de cada grupo una gran comunidad, regida obviamente por los principios de la comunalidad.

Vivir en autonomía parece ser la última propuesta pacífica de los pueblos indios de México (a pesar de que fue detonada por las armas zapatistas) para liberarse de la dominación.

---

adaptación pasiva, sino de una lucha activa –a veces silenciosa y cotidiana--, desarrollada durante siglos, y que pretende lograr la conservación de matrices culturales e ideológicas consideradas fundamentales para la reproducción de la filiación étnica" (Bartolomé, 1997:79-80).

[71] Dos jóvenes intelectuales indios, Hugo Aguilar y Adelfo Regino, integrantes de Servicios del Pueblo Mixe, A.C. establecen una precisión importante al señalar que la libre determinación es un derecho universal de todos los pueblos según la legislación internacional y que "la autonomía es la forma de ejercicio de la libre determinación que los Pueblos Indios de México estamos reivindicando desde hace años" (Ser, 1996:16).

Comunalidad e intelectuales

La comunalidad es vivida cotidianamente por los indios, pero no es forzosamente percibida en toda su extensión y riqueza por todos ellos, razón por la que es necesaria una labor de concientización de la especificidad étnica. Por ello, surge esta idea ligada a su participación en la conformación de la identidad india y sobre todo a las posibilidades que brinda para recuperar lo propio. Esta idea brota de las montañas en Oaxaca, procreada por jóvenes indios que tuvieron que encontrar la fortaleza para recorrer el camino deculturador de la escuela sin sucumbir y además analizar lo propio, creando ideas.

Un antecedente importante en la ubicación de claves para reconstruir la sociedad a partir de aspectos de lo que hoy se llama comunalidad, se encuentra en Ricardo Flores Magón, anarquista mazateco que a partir de 1910 orientaría su lucha revolucionaria en busca de *Tierra y Libertad* antes que Emiliano Zapata (con cuyo movimiento sostuvo relaciones) y basado explícitamente en la forma de organización de las comunidades indias como experiencia histórica que permitiría construir una vida confederal autogestiva después de la revolución libertaria (Maldonado, 1994).

Tanto Floriberto Díaz como Jaime Martínez destacan la voluntad y capacidad de donación de trabajo a la comunidad como el valor principal de la comunalidad, y es a partir del trabajo económico y político como planteaban que los indios podrían defender su territorio y rehacer su vida cultural autodeterminada. [72]

Uno de los brillantes intelectuales mixes que han continuado por el rumbo que caminaba Floriberto Díaz, es Adelfo Regino Montes, quien considera a la comunalidad como la base, sentido y futuro en “la magna tarea de volver a reconstituir nuestros pueblos (Regino, 1998:415).

Por su parte, los aportes teóricos de Juan José Rendón a la idea de la comunalidad vendrían a ser trascendentales, pues en principio profundiza en su desglose jerarquizándolo y la ubica en la perspectiva de la historia política de los pueblos indios, es decir en su presencia activa en la resistencia india frente a la dominación etnocida y sobre todo como plataforma de la resistencia para avanzar hacia la liberación. En el aspecto metodológico, Juan José formuló y diseñó un modelo de actividad concientizadora basada en la comunalidad, que denominó Taller de Diálogo Cultural. Por supuesto, él mismo se ha encargado de realizar numerosos talleres con comuneros

[72] Floriberto Díaz daba un valor fundamental al territorio: “Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias comunitarias, en tanto Madre. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas; se da normalmente en un solo momento y espacio. Sin la Tierra en su doble sentido de Madre y territorio, ¿de qué derechos podemos gozar y hablar los indígenas?. De ahí la reivindicación territorial, no la simple demanda agrarista con que nos han querido contestar los Estados-gobierno” (Díaz, 2001b:4). Abundando, Juan José Rendón (1992:36) recuerda que en sus pláticas, Floriberto consideraba al territorio como el elemento central de la comunalidad. Al respecto, Jaime Martínez Luna afirma: “Creemos que de la práctica cotidiana podemos arrancar lecciones ilustrativas de cómo el trabajo guía nuestras acciones y de cómo el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto” (Martínez Luna, 1995:34).

y miembros de las principales organizaciones indias de Oaxaca y otros estados, como Jalisco, a lo largo de 20 años.

Esos talleres han dado resultados muy diferentes y sus impactos han sido también diversos. Uno de los más trascendentes es que el magisterio oaxaqueño logró que en la nueva Ley Estatal de Educación quedara incluida la obligación de respetar la comunalidad.

Sin embargo, es necesario resaltar que la comunalidad no ha sido un enfoque utilizado con frecuencia por la academia en el país,[73] ni en la entidad; incluso ha sido atacada pero también valorada.[74] Parece que por algún tiempo seguirá siendo más una visión etnográfica desde adentro para los de adentro, lo cual no le resta ningún valor.

[73] Tal vez la excepción más sobresaliente sea Andrés Medina (1992 y 1996), quien sitúa a los cuatro elementos fundamentales de la comunalidad (a la que concibe como ideología que destaca los valores colectivos sobre los individuales) más la lengua y la cosmovisión, como eje del proyecto civilizatorio de los pueblos indios y por tanto de su identidad.

[74] Héctor Díaz-Polanco sostuvo una polémica con Luis Hernández Navarro en *Ojarasca* a partir, entre otras cosas, de que Díaz argumentaba que la propuesta comunalista significaba impedir el logro de regiones autónomas pluriétnicas al encajonar la autonomía a lo local, y por tanto era una propuesta títere del gobierno dado que la reducción de la autonomía a lo local era una tendencia del Estado. Luis Hernández le replicó que al insistir en que el comunalismo es un proyecto estatal distinto al comunitarismo, "*en lugar de reconocer su equivocación o su desconocimiento, enreda el debate. Pero hay que decir que el comunalismo es una importante corriente del movimiento indígena nacional, autonomista, presente básica pero no exclusivamente en Oaxaca, con una vasta producción teórica (que, por cierto, HDP no menciona en su bibliografía). Floriberto Díaz, Juan José Rendón, Joel Aquino, Jaime Luna, Adelfo Regino, Benjamín Maldonado y Gustavo Esteva, son algunos de sus teóricos más sistemáticos. Ellos se llaman a sí mismos comunalistas. El hecho de que como corriente critiquen abiertamente la concepción de autonomía propuesta por Díaz-Polanco, no da para descalificarla.*

El peso político de esa corriente, su territorialidad, el grado de elaboración de sus propuestas, la correspondencia entre éstas y la práctica tienen gran relevancia. Más allá de la red que ha construido y de su influencia en comunidades, municipios y regiones enteras, logró, por ejemplo, que sobre la base de la fuerza de la sección sindical del magisterio oaxaqueño se incorporara a la ley estatal de educación el respeto a la comunalidad 'como forma de vida y razón de ser de los pueblos indígenas', y desempeñó un papel de primera importancia en la modificación del Código Electoral del Estado para el reconocimiento de autoridades municipales de acuerdo a sus 'usos y costumbres'." (Hernández, 1997:22).

VII. COMUNALIDAD SIN COMUNIDAD: LO INDIO EN LA CIUDAD DE OAXACA

Este trabajo se enfoca a las condiciones en las cuales la etnicidad actúa como principio organizador de la sobrevivencia económica y la autodefensa de los indios migrantes (Murphy y otros, 1999), cuyas organizaciones "son vistas como indicadores de solidaridad e identidad étnica" (Ibid:6).

Para ello, se recurre a dos ejes de discusión: uno sostiene que el comunalismo indio llamado comunalidad es la característica fundamental y definitoria del ser indio, y el otro plantea que los esfuerzos adaptativos de los indios en la ciudad se dan en el seno de la tensión entre dos formas culturales antagónicas.[75]

Siguiendo el esquema elaborado por Robert Vachon (1995) para el estudio de los mohawk de Canadá, se puede observar a la cultura como un árbol cuya fronda son los aspectos morfológicos de la cultura, el tronco es su estructura y las raíces son su mito, entendido como el horizonte de inteligibilidad que da origen y razón a los aspectos visibles e invisibles de la cultura. En base a este esquema, podemos proponer que si bien es el horizonte o mito el que determina la formación y funcionamiento de un tipo particular de estructura, esta estructura es la que a su vez se constituye en el soporte de reproducción del mito, es decir en su ámbito específico, fuera del cual las raíces culturales (el mito) no encuentran condiciones suficientes para su reproducción, es decir para la vivencia integral de su diferencia con el otro.

En ese sentido, podemos plantear que los pueblos indios de Oaxaca poseen una cultura comunal (en los tres aspectos del árbol) mientras que la cultura dominante es una cultura occidental individualista. Esto significa que la relación entre portadores de estas culturas no puede ser una relación simple, sino que cada uno pone en juego diversas estrategias surgidas de su experiencia para entender y actuar frente al otro. Además, esta relación no se da en un terreno neutro sino cultural, lo que implica en el caso de los migrantes indios en la ciudad de Oaxaca la presencia de formas diversas de la cultura comunal en un contexto predominantemente individualista, lo cual no se reduce a diferencias ideológicas o superestructurales sino que significa vivir en un contexto estructural ajeno y opuesto al propio.

Al estudiar el forcejeo interétnico o intercultural no se ha puesto mucha atención al hecho de que el contacto se da entre dos culturas no sólo diferentes sino básicamente incompatibles: por un lado una cultura comunal dominada y por otro una cultura individual dominante; una religiosidad de politeísmo omnipresente interactuante y una religiosidad de monoteísmo omnipotente castigador; una sociedad compuesta por personas diferentes y una sociedad integrada por individuos iguales. Esto es lo que se

[75] Gustavo Esteva está actualmente empeñado en profundizar el estudio de la comunalidad y mostrarla como el horizonte de inteligibilidad de las culturas indias, siguiendo las propuestas de Raimón Panikkar (1995) y Robert Vachon (1995) y confrontándola con el individualismo como horizonte de la cultura occidental.

trata de mostrar aquí, partiendo del caso de los migrantes indios en la ciudad de Oaxaca.

La migración es un fenómeno importante y muy extendido en las comunidades indias. Se migra sobre todo para buscar oportunidades, y en menor medida por rechazo a la comunidad (por ejemplo cuando se huye de un nombramiento como autoridad) o por rechazo de la comunidad (por ejemplo los protestantes individualistas expulsados). También hay quien migra huyendo del castigo de la ley, de alguna venganza o del desprestigio.

Cuando los indios no tienen más opción que irse a vivir a otras ciudades para estudiar o para trabajar, parten de un reconocimiento generalmente amargo: la comunidad materna no es ya el ámbito donde puedan encontrar trabajo o estudio. Esto no significa que no haya sido el lugar donde tuvieran formas de reproducir su vida y su cultura, es decir de ser educados y de tener actividades productivas, sino que las características que requieren ahora en educación (escolarizada) y trabajo (remunerado), ya no le son ofrecidas por su comunidad no sólo por carencia sino además porque no son parte de su cultura. El trabajo remunerado ha sido parte de la vida india sólo en los últimos siglos de una historia de milenios, mientras que la escuela es una institución que los ha invadido apenas en el último siglo.

Entonces, en estos casos, el migrante tiene que salir a buscar un satisfactor que forma parte de nuevos intereses (la escuela) o de nuevas necesidades (dinero), es decir que forma parte de las características de otra cultura y tiene que acudir a los lugares primordiales donde esa cultura los ofrece: las ciudades.

Así, este migrante sale de su ámbito de pertenencia para buscar elementos que le permitan o lo lleven a alejarse más de su cultura o bien a retornar a ella o a su comunidad para fortalecerlas. Pero no debe olvidarse el contexto en que se da la vida india, que es el de una nación con una cultura, la occidental, propia de las clases dominantes y que se ha impuesto en la relación con los pueblos indios, cuya cultura se desarrolla en condiciones de dominación totalitaria.[76]

Al hablar de cultura dominante y cultura dominada no nos referimos a dos formas de una misma cultura sino a la asimetría en la relación entre culturas diferentes, pero es más frecuente insistir en la asimetría política y no hemos abundado en mostrar las diferencias culturales entre ambas. El Estado y la cultura dominante han considerado a las culturas indias como formas atrasadas de una misma cultura universal y los intelectuales étnicos se empeñan en mostrar que no lo son, pero tampoco argumentan con fuerza las diferencias.

Para contribuir a mostrar esas diferencias haremos una caracterización rápida de algunos de los principales aspectos definitorios de lo indio como ser comunal, para

[76] Robert Jaulin (1989) caracterizó a la occidental como una cultura totalitaria, en la medida en que pretende abarcar la totalidad negándose al diálogo con los diferentes, a quienes no reconoce como tales sino como formas incompletas de un solo modo de ser completo.

hacer luego un contraste con las características culturales del individualismo urbano en medio del que viven los migrantes indios en la ciudad de Oaxaca, utilizando tanto resultados de la observación etnográfica como los de otras investigaciones publicadas.

La comunidad india

Estructura de comunidad

Una comunidad india no es sólo el lugar donde habitan sus pobladores sino que es también el lugar donde transcurre la mayor parte de su vida, un lugar donde todos se conocen y establecen una gran cantidad de relaciones. La comunidad es entonces un territorio colectivo en el que transcurre la vida de una comunidad, entendida como un grupo de familias interrelacionadas. La primera forma de comunidad a la que pertenece cada persona es su familia, donde todos encuentran un sentido de identidad y con la que todos tienen compromisos claros, cuyo cumplimiento cabal es la mejor forma de construir esta comunidad sólida y saberse parte de su construcción. Cada uno tiene tareas que cumplir, desde los niños hasta los ancianos, para proveer lo necesario. Incluso cuando algunos miembros tienen que migrar para obtener trabajo remunerado, lo hacen para enviar y traer recursos para la familia y la comunidad, más que para enriquecerse individualmente. La familia tiene unas tierras que trabaja y puede heredar a sus miembros –generalmente a los hijos varones--, incluso rentarlas a otras familias o personas, pero no puede venderlas porque la propiedad es comunal.

En un segundo nivel, las familias se vinculan entre sí a través del matrimonio, el compadrazgo y la ayuda mutua, relaciones que están todas ellas regidas por un principio ético fundamental que es la reciprocidad (Barabas, 2001b), o sea la obligación moral de corresponder a la ayuda recibida, lo cual se hace generalmente con gusto y generosidad. Esta reciprocidad en las relaciones ritualizadas o sin ritualizar les ha permitido hacer frente a los distintos momentos de carencias, así como mantener un principio de cohesión selectiva pero amplia. La red local que conforman estas relaciones colectivas es parte fundamental de la estructura social que caracteriza a la comunidad india como comunidad.

La comunidad india no puede ser entendida sin gobernarse a sí misma como asamblea, a través de sus autoridades por ella electas. Las autoridades son nombradas para desempeñar diferentes cargos y el sistema de cargos es otra parte fundamental de la estructura de comunidad y del concepto de comunidad, porque se sirve gratuitamente, como obligación general, tratando de responder a las expectativas de todos, no a intereses individuales distintos. Tampoco puede entenderse aislada. Aunque la forma de hablar la lengua, el tipo de bordado del huipil de las mujeres y los colores con que visten los hombres sean ligeramente diferentes a los de las comunidades de alrededor –y esto sirva a los comuneros para identificarse entre ellos, ser identificados por otros y sentirse orgullosos de serlo--, mantienen estrechas relaciones con estas comunidades y tambien con otras más alejadas o de otro grupo. La gente de cada comunidad va constantemente a la plaza de varias comunidades distintas, y de éstas y otras vienen a su plaza; además, de cada comunidad van gentes, equipos, banda y autoridades a la fiesta de comunidades aledañas y otras en visita recíproca. Estas relaciones entre

comunidades generan una red que conforma una región y aunque esta región no es un tercer nivel de comunidad (porque no tiene una asamblea general), sí es un ámbito en el que se comparte la vida intensamente, generando sentimiento de pertenencia e identidad.

Asimismo, la comunidad no sólo está formada por humanos, sino también por animales y seres y fuerzas sobrenaturales que conviven en un mismo territorio (Barabas, 2002). Las personas y la comunidad se relacionan con estos sobrenaturales a través de rituales que llevan la reciprocidad hasta ese nivel, por lo que por ejemplo al Rayo se le dan ofrendas para que dé lluvia. Un conjunto de narraciones míticas dan cuenta de la creación y funcionamiento del mundo y de las relaciones entre sus integrantes, así como de las sanciones y peligros por el incumplimiento en forma o en fondo en las reglas establecidas para estas relaciones, con las que se busca la armonía entre las partes.

En el aspecto formativo, la principal tendencia india no ha sido tratar de desarrollarse como individuos sino crecer como personas siendo comunidad (Bartolomé, 1997:138 y 142-163). No anteponen sus aspiraciones individuales a sus compromisos comunales y familiares, tanto los que tienen con su familia de origen como los que contraen al formar una nueva familia. Lo común ha sido que las nuevas familias creadas por matrimonio vivan en la casa paterna y sin renunciar a las redes a las que pertenecen crean nuevas redes interfamiliares. Este sólido tejido social es el que les ha permitido a las personas crecer en un marco amplio de seguridad y afecto: los niños no corren riesgos cuando sus padres tienen que salir, pues siempre hay familiares y vecinos dispuestos a cuidarlos; los enfermos se curan en el seno de la familia y sus atenciones; los ancianos cuentan con el apoyo de su familia y el respeto de todos.

Lo indio y lo no indio

La comunalidad es la característica definitoria de los pueblos indios en Oaxaca, que al parecer se comparte con los pueblos mesoamericanos. Es su cultura, entendida como el mito englobante o el horizonte de inteligibilidad de una sociedad en un momento y espacio determinados, como sostiene R.Panikkar (1995).[77] Esta vocación colectivista constituye la explicación del mundo y guía su organización, es decir las estructuras y formas de relación entre los integrantes de la comunidad, a saber: humanos, sobrenaturales y naturaleza. En otras palabras, la razón comunal guía las formas de

[77] Panikkar (1995) parte de considerar que no existen los universales culturales, es decir "contenidos concretos de significación válidos para toda cultura, para la humanidad de todos los tiempos", pero existen "invariantes humanas. Todo hombre come, duerme, pasea, habla, se relaciona, piensa, etc. Pero el modo como en cada cultura se interpreta, se vive y se experimenta cada una de estas invariantes humanas es distinto y distintivo en cada caso (Ibid:134). Sobre esta base formula su propuesta de cultura como "el mito englobante de una colectividad en un determinado momento del tiempo y del espacio: aquello que hace creíble el mundo en el que vivimos o estamos... El mito nos ofrece, en efecto, el horizonte de inteligibilidad en el que tenemos necesidad de colocar no importa cuál idea, convicción o acto de conciencia para que pueda ser captado por nuestro espíritu" (Ibid:133). Por lo tanto, "La cultura es el mito englobante que nos permite creer en el mundo en que vivimos. Toda cosmología es el logos de un kosmos que se nos muestra como tal gracias al mhytos que nos lo hace visible" (Ibid:134).

entendimiento y de relación, conformando estructuras comunitarias sobre las que se basa la reproducción de la comunalidad. Miguel Bartolomé lo expresa así:

> "En una bella metáfora, L.Feuerbach destacaba que la conciencia trascendental de un pájaro no podía menos que ser alada. Ahora diríamos que el ser social determina el tipo de conciencia social, y un ser que se realiza a sí mismo en un ámbito comunal necesariamente generará una conciencia comunal, una identidad social que reflejará la naturaleza de sus relaciones básicas" (1997:138).

Si en la relación intercultural oaxaqueña tenemos por un lado que lo indio es lo comunal, por el otro tenemos que lo no indio –lo occidental— es lo individual, lo que significa que la vocación básica del ser occidental es por el desarrollo del individuo, para lo cual no se requiere ser parte activa de una red comunitaria de relaciones. En este sentido, la pertenencia comunitaria es aleatoria y tiende a ser rechazada, por lo que los hijos buscan abandonar tempranamente el hogar familiar, deshacerse de obligaciones respecto a la familia y formar una nueva familia nuclear lejos del hogar paterno.

En términos generales tenemos que la oposición comunalidad – individualismo es una oposición que define dos horizontes civilizatorios, cada uno de ellos integrado por una gran diversidad de formas culturales. En otras palabras, se trata de la oposición entre la civilización mesoamericana y la occidental, expresada en las formas culturales específicas de sus portadores en el ámbito oaxaqueño: los pueblos indios y los no indios, es decir entre chatinos, mixes, etc. frente a mestizos occidentales, teniendo como un punto intermedio –pero más orientado hacia lo indio-- a los mestizos comunales.

Antes de entrar a revisar las formas en que se da la oposición cultural en la relación interétnica oaxaqueña, es importante subrayar que la comunalidad se encuentra también presente en muchas comunidades rurales que no conservan identidad étnica o que han perdido la lengua materna. Ello se debe a que la estructura de comunidad sobrevive a la transfiguración cultural y a la descaracterización étnica,[78] implicando que los migrantes de este tipo de comunidades rurales también se enfrentan en la ciudad de Oaxaca a una experiencia de vida ajena, aunque expresada ya por ellos en español. Cuando esta descaracterización implica la aceptación del mito individualista de Occidente y el abandono del propio, el migrante vive un proceso de tránsito que tiende a desembocar en el uso instrumental de la filiación comunitaria e incluso del origen étnico de acuerdo a sus nuevos intereses. Sin embargo, hay que señalar que aun en estos casos puede tratarse de un proceso coyuntural pues la pérdida de la identidad étnica no es siempre irreversible.

[78] De acuerdo con la propuesta de Miguel Bartolomé, por transfiguración cultural se entiende "una serie de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era" (1999:34) en tanto que la descaracterización étnica se refiere a la pérdida de la identidad específica, es decir "cuando los miembros de un grupo ya no encuentran en la adscripción étnica un factor significativo para su categorización como colectividad diferenciada" (Ibid:35).

Los indios ante la ciudad de Oaxaca

La ciudad de Oaxaca está asentada en 18 municipios conurbados, los cuales están divididos en agencias municipales y colonias. El núcleo central de la ciudad lo constituyen los municipios de Oaxaca, Santa Lucía del Camino y Santa Cruz Xoxocotlán. La ciudad ha crecido sobre poblaciones rurales, las cuales han sufrido las consecuencias de su articulación con la urbe en el siglo XX, sobre todo en cuanto a cambio en el uso del suelo (Francisco, 1999). Estos municipios, en su mayoría habitados originalmente por zapotecos, han perdido la característica de comunidad, aunque conserven elementos estructurales como el sistema de cargos o elementos morfológicos como las fiestas patronales, además de haber perdido la lengua y haber transformado su identidad. La explosión demográfica resultante de la migración a municipios como Santa Lucía y Xoxo, ha provocado que sus habitantes originarios se conviertan en minoría, lo que afecta sus posibilidades de reproducción como comunidad y causó conflictos en la participación en el poder municipal, complicados por la fractura de la comunidad resultante de la presencia activa de varios partidos políticos. Los cargos han sufrido una transformación en su número, tipo y reglas de acceso, desapareciendo la lógica escalafonaria y perdiendo peso la asamblea, que se ha visto reducida a los pobladores originales (funcionando sobre todo en las agencias y cabeceras municipales), entrando en conflicto con los avencindados que exigen participar. Se trata entonces de habitantes originarios a quienes la comunidad se les va de las manos y su comunalidad deja de ser un sistema mayoritario articulado para ser una práctica minoritaria y fragmentaria en el territorio.

Pero la mayoría de los habitantes de los asentamientos de la ciudad de Oaxaca no son ya sus pobladores originarios sino migrantes oaxaqueños. Buena parte de ellos son indios que generalmente no radican de manera definitiva en la ciudad sino que regresan después de algun tiempo a su comunidad o se van a otra ciudad. Algunos son los que rompen la relación continua con su comunidad de origen mientras que gran parte siguen vinculados a ella mediante la asistencia a fiestas y el cumplimiento de cargos y servicios.

Al llegar a la ciudad, lo cual se realiza a través de una red de parientes o vecinos residentes, los indios se topan con una diferencia básica entre su experiencia de vida comunal y las características de la ciudad: no existe la comunidad, los asentamientos a los que llegan no tienen una estructura comunitaria, y por lo tanto se ven inmersos en condiciones que si bien pueden no serles completamente desconocidas, no forman parte de su mundo cotidiano, de su experiencia vital.

Algunas de las diferencias entre dichos asentamientos y sus comunidades de origen son las siguientes:

No son espacios signados por redes sociales intensas

Aunque muchos son los migrantes que buscan crear mejores oportunidades para vivir en la ciudad mediante la creación numerosa de redes sociales a través del compadrazgo (Maldonado, 1999), estas redes no generan comunidad en su ámbito de residencia porque no son muchos los compadres que se pueden tener (y se trata de un lugar sobrepoblado) y además porque es frecuente que las relaciones de compadrazgo se establezcan con personas que no radican en la misma colonia sino en lugares distantes. Por su parte, los intercambios de bienes entre vecinos son menos frecuentes que en la comunidad de origen, por lo que su impacto en formar redes es mucho menor. A su vez, los matrimonios entre vecinos, ya sea migrante-originario o entre migrantes tampoco amplían demasiado las relaciones en la colonia cuando la mayor parte de la familia de algún cónyuge radica en su comunidad de origen, que es el caso más frecuente.

En suma, se trata básicamente de un espacio de individuos, en el que las personas –es decir, las gentes inmersas en relaciones sociales numerosas e intensas— no cuentan con la posibilidad de realizarse como tales.

La reciprocidad es un valor relativo porque las redes sociales a las que significa son escasas y llega a ser más frecuente la práctica de la solidaridad, que no es una relación de doble sentido como la reciprocidad, pues consiste en dar sin esperar recibir y se trata de una práctica restringida, porque no hay forma de ser solidario con todos. La solidaridad no es una característica de las relaciones sociales establecidas porque ella misma es un tipo de relación social.

También es notorio que prevalece la amistad como tipo de relación por encima de su ritualización a través del parentesco.[79]

No hay un ámbito de poder porque no hay asamblea

Los indios están habituados a ser poder, al formar parte de un órgano de gobierno comunitario que posee la máxima autoridad dentro de un territorio al que pertenecen, y es la asamblea. Están acostumbrados a tener conocimiento de los problemas, a discutirlos formal e informalmente y a participar en las decisiones y acuerdos tomados en asamblea. Hay una relación directa entre autoridad y asamblea, siendo difícil pensar en una comunidad india con ambos elementos disociados, salvo a causa de agentes externos –es decir, ajenos a la lógica comunal--, como el caciquismo o los partidos políticos. Al formar la asamblea todos los ciudadanos de la comunidad, esta asamblea los constituye en sujeto explícito, que tiene legítimamente representantes por ella electos, y que son todas sus autoridades, desde el presidente municipal hasta los comités de obra y los topiles.

En las colonias de Oaxaca, e incluso en sus agencias, los migrantes indios no tienen participación asamblearia, porque los municipios no convocan a asamblea a todos sus

[79] M.Bartolomé (1997:138) ha advertido que entre los pueblos oaxaqueños de origen otomangue no existe la palabra amigo en sus vocabularios, porque la amistad es una relación ambigua, sin reglas y que no define posiciones, mientras que su ritualización a través del parentesco, sobre todo el compadrazgo, le da sentido.

ciudadanos y porque los residentes en fraccionamientos o colonias recientes no tienen derecho de voto por ser mayoría frente a los habitantes originarios. Esto significa una distancia amplia entre ciudadanos y autoridad municipal, mediada por una asamblea sin poder pleno por ser fragmentaria.

Su principal posibilidad de vida asamblearia está dada por la participación en el ámbito reducido de la colonia (cuando tiene un presidente o representante) o del fraccionamiento (cuando han formado un comité de colonos). Pero en ambos casos se trata de sujetos de tipo microlocal, cuya representación negocia con las instancias establecidas del poder municipal, estatal o federal en condiciones de desigualdad. En todo caso, estas organizaciones y sus asambleas sólo son órganos de coordinación que carecen de poder real, pues éste se ubica en las instancias municipales.

No tienen acceso a la estructura de poder

Los avecindados en las colonias y agencias, muchos de ellos migrantes indios, no tienen acceso al sistema de cargos de la agencia o del municipio, salvo en puestos bajos como el de topil, puestos nuevos como los comités de obras y servicios o en cargos religiosos, como mayordomos. Además, el municipio de Oaxaca de Juárez no tiene ya ningún sistema de cargos y los dos municipios más poblados del área urbana: Xoxocotlán y Santa Lucía del Camino han sido campo de batalla de partidos políticos (PRD-PRI y PRI-PAN, respectivamente), por lo que tampoco tienen ya sistema de cargos. Sus autoridades forman parte de planillas a las que se accede por méritos y relaciones políticas o por intereses partidistas. Si algún migrantes indio llega a ser autoridad en la ciudad de Oaxaca, no es por méritos comunitarios. Por otra parte, los partidos políticos prefieren impulsar como candidatos a personas con arraigo e influencia, lo cual generalmente tienen los habitantes originarios o algunos avecindados con ligas políticas, y basan su fuerza en el convencimiento del electorado y la coptación de los dirigentes locales.

El territorio no es comunal

El área que abarcan las colonias, fraccionamientos y agencias es un espacio continuo que se encuentra generalmente fragmentado y poseído en propiedad privada individual, salvo en los casos de ejidos absorbidos, pero que han fragmentado y vendido ilegalmente sus tierras a causa del acoso de la mancha urbana y ahora lo pueden hacer legalmente.

El tener un territorio en propiedad comunal mueve a la participación colectiva en las decisiones sobre sus usos y defensa. Su fragmentación en el ámbito urbano contribuye a que no se tenga un sentido de pertenencia pues el espacio del que se es responsable es la casa familiar y no la gran casa. Además, muchos de los habitantes no son propietarios sino inquilinos.

Por otra parte, el territorio indio es comunal no sólo porque así se le tenga en propiedad o porque sea el asiento de un conjunto de familias que forman la comunidad, sino además porque esta comunidad se constituye entre humanos, seres sobrenaturales y

naturaleza, implicando una comunidad de cultura. Las colonias no tienen espacios habitados por seres sagrados, salvo los templos, pero no hay espacios para una religiosidad india; no existe la convivencia cotidiana entre seres sobrenaturales y hombres, la tierra no tiene ya un carácter sagrado e incluso los muertos pueden ser enterrados en panteones ubicados fuera del territorio de la colonia, agencia o municipio. Se conservan algunas leyendas que hablan de seres y sucesos sobrenaturales, pero se trata de relatos sin contexto, es decir que son narraciones que divierten o sensibilizan pero que ya no son parte de un sistema formativo.

Un territorio desacralizado no es espacio propicio para una religiosidad basada en la presencia de seres sobrenaturales interactuando en diferentes partes físicas del territorio, por lo que los rituales que revitalizan los saberes e identidad comunitarios no tienen lugar ni razón para practicarse.

No son lugares de vida

Los espacios urbanos en que habitan los migrantes indios son en su inmensa mayoría espacios inseguros, en los que predomina la indiferencia como forma de relación entre los vecinos. En el mejor de los casos, se llegan a organizar localmente para darse seguridad, pero se trata de una opción de solidaridad --por lo tanto voluntaria, no obligatoria-- en la que es comun que no todos los vecinos participen, sin que ello les implique mayor problema, y es una organización intermitente, que difícilmente se sostiene por periodos largos. La inseguridad nocturna en las comunidades es sobre todo de tipo sobrenatural, pero en las ciudades se enfrentan a problemas diurnos y nocturnos de falta de seguridad física.

Tampoco son espacios en los que se comparta cultura, por lo que se utiliza el español como lengua de comunicación. Las lenguas indias son factor de identidad y aglutinamiento entre sus hablantes, sin importar el lugar de residencia.

Es común que en estas colonias se llame a dar tequios, que son obligatorios sólo en los lugares donde la presencia de la autoridad municipal o local es importante. No se trata en este caso de donar trabajo sabiendo que se construye la comunidad sino sólo sabiendo que son obras necesarias que el gobierno no va a pagar por hacer, es decir que se trata de trabajo útil pero sin significación trascendente.

Incluso las fiestas colectivas, abiertas, que se realizan son parecidas a las de las comunidades sólo en los lugares antiguos, en los que existe una presencia importante de pobladores originarios. En el resto de los lugares (colonias, fraccionamientos) los habitantes acuden a fiestas de otras partes o bien organizan fiestas que tratan de ser colectivas pero son poco frecuentes. Sobre todo, a falta de capilla, se realizan posadas en casas particulares, donde conviven los vecinos que desean asistir o son invitados.

No son lugares que generen arraigo

Como consecuencia de todo lo anterior, los espacios urbanos no generan arraigo entre los migrantes indios, lo cual puede percibirse en el hecho de que la gran mayoría de las

gentes que se van a otra colonia o a su comunidad, no regresan con frecuencia a la colonia en que vivieron, e incluso algunos jamás regresan, lo cual no les parece extraño a los que permanecen. No tienen mucho a qué regresar si sus parientes y compadres urbanos se encuentran diseminados por distintas partes de la ciudad.

Por otro lado, es muy importante señalar que gran parte de los migrantes indios no rompen lazos con su comunidad de origen, sino que están temporalmente en la ciudad y de cualquier forma van a las fiestas comunales y siguen acrecentando sus redes sociales con personas de la comunidad. Por tanto, su pertenencia sigue siendo a la comunidad materna y su identidad primordial sigue siendo de tipo residencial y con la cultura comunal. Aunque los indios pertenecen a una cultura comunal y están acostumbrados a la pesada carga de servir a su comunidad, no pueden servir a dos comunidades, incluso si fueran dos comunidades indias (suponiendo que tengan tierras y familia en otra comunidad diferente a la materna), mucho menos a otra comunidad con la que no se identifican ni sienten pertenencia y que ni siquiera es comunidad, como la ciudad de Oaxaca y sus asentamientos. No cabe en la lógica india tener que esforzarse por servir a dos comunidades, porque el ejercicio de servir a una es agotador y además, como dicen algunos migrantes, quien puede servir a dos comunidades puede servir mejor a una sola y la comunidad de origen se los puede reclamar. Aun así, muchos de los esfuerzos por organizar a los colonos urbanos son encabezados por migrantes o residentes indios, quienes se echan sobre los hombros la tarea inusual de convencer de las bondades de la comunalidad a gentes indiferentes y sin práctica comunal.

La gran casa desterritorializada es la organización

Cuando se habla de la comunidad indígena trasnacional para caracterizar a las construcciones simbólicas de los migrantes, en este caso oaxaqueños, se hace referencia a los tejidos sobre los que se forman expresiones nuevas de identidad, en las que “las comunidades trasnacionales adoptan principalmente la forma de organizaciones civiles, independientes del Estado y de los partidos políticos, nucleadas en torno a la defensa de los derechos etnoculturales. Son trasnacionales no sólo porque traspasan las fronteras nacionales sino porque son construcciones etnopolíticas que trascienden los Estados nacionales” (Barabas, 2001a:102-103). En tal caso, no se está refiriendo a la comunidad como estructura y territorio sino a una forma de organización que da sentido colectivo de pertenencia a partir de elementos culturales maternos y de reivindicaciones como grupo. Siguiendo este razonamiento podemos decir que la comunidad trasnacional o la gran casa desterritorializada es la organización etnopolítica de los migrantes. Pero esta gran casa desterritorializada no se encuentra desligada de la comunidad de origen, y no parece tener muchas posibilidades de existir esta comunidad trasnacional sin tales vínculos, pues no es posible pensar a la fecha que los indios puedan ser grupos étnicos sin un territorio en que gobiernen, como los los gitanos.

Si vemos esto mismo pero dentro de la nación, también podemos decir que las organizaciones de migrantes en la ciudad de Oaxaca --que son numerosas, con muchos miembros y algunas de ellas muy activas--, son una forma de crear comunidad

étnica no territorial en la ciudad, ante la imposibilidad de ser gobierno en su espacio urbano de residencia ni de ser comunidad allí con un conjunto de individuos. Esta comunidad organizacional se vincula estrechamente con la comunidad materna, al grado que en algunos casos sus directivos son electos en presencia y con el reconocimiento de las autoridades de la comunidad de origen.[80]

Al ser considerada como gran casa, en la organización se reproducen las formas comunales de poder: la asamblea, los cargos obligatorios y gratuitos, la donación de trabajo y se articula con la gran casa territorial mediante apoyos. Asimismo, las fiestas son el momento privilegiado de articulación de los migrantes entre sí y con su comunidad de origen, teniendo como punto central a la comensalidad. Y de igual manera, los migrantes que no quieren trabajar por la gran casa territorial o desterritorializada, no son tenidos en cuenta por su asamblea y terminan aislándose o incorporándose.[81]

Comunalidad y comunidad en Oaxaca: un balance

A través de esta semblanza de lo indio en la ciudad de Oaxaca hemos tratado de mostrar algunas de las principales características diferenciales entre lo indio y lo no indio, concretamente entre lo comunal y lo individual, tomando en cuenta tres aspectos de la cultura: el morfológico, el estructural y el mítico.

Consideramos que la mayoría de los migrantes indios en la capital oaxaqueña siguen ligados estructuralmente a su comunidad de origen, conservando y participando en distintos grados en aspectos morfológicos como la lengua, el vestido, la alimentación o las fiestas, habiendo una gama mayor en el aspecto mítico, que en algunos casos ha llegado a la descaracterización.

Estos indios migrantes traen su comunalidad vivencial a un contexto hostil, infértil, por lo que no encuentran motivos para ser parte de una comunidad que habría que formar como tal. Y dada su liga estructural y su lealtad a la comunidad materna, optan por crear condiciones propicias en la ciudad a traves de organizaciones que los aglutinan sin importar su ámbito de residencia, constituyendo así una comunidad o gran casa desterritorializada, con la que resisten culturalmente y se articulan con su comunidad de origen y también con otras organizaciones, dando vida a un movimiento indio en ascenso.

---

[80] La agencia municipal triqui de Santo Domingo del Estado, Putla, cuenta con 1,500 habitantes en su territorio y 241 radicados en la ciudad de México, los cuales están organizados en una mesa directiva que los agrupa. Sus directivos "son autoridades nombradas por todos los radicados en México, en presencia de las autoridades de la agencia. Son reconocidas por éstas y sirven de vínculo entre la comunidad y los radicados. Entre sus funciones está la de recabar cooperaciones y mandarlas a las autoridades de la comunidad para objetivos sociales, gestionar las necesidades más prioritarias de los radicados en la ciudad de México ante las instituciones gubernamentales. El periodo de duración en el cargo es de un año a partir de cada primero de enero" (Avendaño, 2001:78).

[81] Un desarrollo más amplio de la idea de la organización etnopolítica como comunidad real y proyectada se ofrece en Maldonado (2001a, en este volumen).

Parece entonces que podemos concluir que no hay condiciones para la reproducción del mito comunal en el seno de una estructura no comunal, individualista,[82] y que la etnicidad que ponen en juego los migrantes urbanos a través de sus organizaciones tiene una dependencia directa con el referente territorial de pertenencia y con la articulación con su comunidad materna, mediante una práctica de poder asambleario y donación de trabajo.

[82] Esto constituye un punto de atención tanto para los migrantes que radican más tiempo fuera de su comunidad que en ella, como para las comunidades indias cuya estructura está siendo transformada por el mito individualista.

VIII. LA URBANIZACIÓN
COMO PROCESO DE COLONIZACIÓN DE LO REAL Y LO IMAGINARIO

Cuando se analiza la urbanización nos topamos con un problema de inmediato: no hay una definición que la abarque suficientemente, y por lo común cambia según el enfoque con que se observe, ya sea histórico (revolución urbana; creación o imposición de ciudades), geográfico (redefinición del territorio a partir de los centros urbanos), económico (subordinación del campo a la ciudad en función de la industrialización), político (libertad urbana frente al control feudal; congregación forzada; desmovilización en las grandes urbes, marginación), cultural (continuum folk-urbano; migración), arquitectónico (traza de las ciudades, edificios que la definen), etc. Comúnmente se ha llamado urbanización al proceso que fundamenta a la civilización, ligado al sedentarismo agrícola y a la vida en aldeas; así, se asocia con la aparición de ciudades como un momento de transformación histórica que, en una perspectiva evolucionista, significa división de la historia: lo rural constituye el ámbito de lo incivilizado en la medida en que lo urbano es considerado un estadio superior.

Ante la magnitud del tema, propondremos sólo algunas líneas de acercamiento a la categorización y problemática de la urbanización a partir del caso de Oaxaca, ubicando la experiencia histórica vivida por los pueblos indios de la entidad.

Hacia una definición de lo rural y lo urbano: concepto, continente y contenido

En términos más comunes, la diferencia definitoria entre lo rural y lo urbano tiene como una de sus bases principales la diferencia entre ciudad y pueblo (aldea, rancho, comunidad, etc.), y tal como lo observó Michael Higgins, “nadie tiene problemas para distinguir un pueblo de una ciudad, salvo cuando se trata de definirlos” (Higgins 1974:42). La definición implica tres aspectos: el concepto, su continente y su contenido. Lo urbano como concepto se expresa a través de las ciudades (su continente) en las que viven sociedades urbanas (su contenido), y por oposición, lo rural se expresa a través del campo (aldea, rancho, comunidad, etc.), donde viven sociedades rurales. Por tanto, a través del análisis comparativo del continente y contenido se podría aproximar a la clarificación de ambos conceptos.

Continente
A continuación se enlistan algunas de las características propias de las ciudades, a las cuales hemos opuesto las características que definirían a una comunidad rural:

Características de la ciudad	Características de la comunidad rural
1. economía monetaria,	economía autorregulada por las familias
2. sistema legal formal,	solución interna de sus problemas
3. sacerdotes fijos,	encargados de lo sagrado que no son casta
4. educadores,	la familia enseña
5. burócratas,	la familia (a través de individuos) participa del gobierno
6. idioma escrito	sociedades orales

Aunque hay muchos otros elementos propios de las ciudades (por ejemplo, población numerosa, edificios públicos, servicios, mercados, industria, vias de comunicación), no hay duda de que prácticamente todas las ciudades tienen los seis elementos asignados, y las que históricamente no los tenían, tienden a tenerlos. Al ubicar por oposición las características de la comunidad rural, encontramos que todas ellas son propias de prácticamente todas las comunidades rurales en el estado de Oaxaca, y aunque ya no sean la regla general en muchos casos, lo han sido durante la mayor parte de la historia de esas comunidades, sufriendo un proceso acelerado de transformación en el presente siglo.

Con ello llegamos a una categorización del continente de lo urbano y lo rural, pero que no parece útil para diferenciar poblaciones en el caso de Oaxaca: si tomamos cualquier pequeña comunidad rural india, observamos los seis elementos característicos de la vida rural, pero también los seis de la vida urbana, llegando a concluir que la comunidad concreta conserva espacios de expresión de lo propio rural en coexistencia con lo ajeno urbano o lo urbano en proceso de apropiación. Por su parte, si consideramos a la ciudad de Juchitán, tenemos que además de los seis elementos de lo urbano, los seis elementos de lo rural también tienen presencia, unos con más fuerza que otros, dependiendo del ámbito que se observe: la colonia, el barrio, la ciudad, el municipio. En suma, resulta que los elementos definitorios en ambos casos no son excluyentes, por lo que la utilidad del esquema está en observar los aspectos que organizan a los otros, es decir observar cuáles son los aspectos básicos, sentidos como propios, en base a los cuales se acepta, discute, rechaza o impone los elementos opuestos.

Este caso sugiere otras dos líneas de observación: una es la cuestión de los ámbitos de referencia para las definiciones, y otra que la superposición de lo rural y lo urbano en el campo oaxaqueño debe ser ubicada históricamente para comprenderla. El ámbito de lo rural y lo urbano, su continente, es la ciudad o la población rural, pero ello no basta para llegar a una definición pues ya vimos que sus características no son excluyentes y se pueden encontrar en ambas. El INEGI diferencia una población urbana de una rural por el número de sus habitantes, estableciendo como urbanas a las poblaciones mayores de 2500 habitantes; esto no permite ubicar el carácter rural de muchas comunidades mayores de ese número de habitantes, como San Juan Guelavía, San Gabriel Mixtepec, San Francisco del Mar o San Pedro Amuzgos, además de que engloba en una misma categoría a estas poblaciones junto con las ciudades de Oaxaca, Ixtepec, Huajuapan, Salina Cruz o la ciudad de México. A su vez, el ámbito de referencia modifica la categorización, pues una ciudad puede contener poblaciones rurales: la ciudad de Oaxaca, no sólo su municipio, está rodeada de comunidades rurales sobre las que ha crecido, como Tlalixtac y Huayapan, e incluso el mismo municipio de Oaxaca tiene agencias rurales como San Luis Beltrán y Viguera. Con ello llegamos a otro elemento fundamental, que es el momento o lapso de tiempo considerado, pues colonias que hoy forman parte urbana de la ciudad de Oaxaca, como Trinidad de las Huertas, Cinco Señores o Donají, en un pasado reciente eran comunidades rurales (Francisco 1999).

Al ubicar la definición en un ámbito que no se reduzca al propiamente espacial de la ciudad o el poblado rural, nos enfrentamos con otro problema: ¿las sociedades con ciudades son sociedades urbanas? La respuesta lógica debe ser afirmativa pero ello falsearía la realidad. Tenemos que ubicar dónde vive y qué características tiene la mayoría de la población que constituye la sociedad referida. No podemos decir, usando los datos del Censo de 1990, que el estado de Oaxaca sea urbano, que la sociedad oaxaqueña sea urbana, cuando más del 50% de su población vive en poblaciones menores de 2500 habitantes, ocupando más de 7 mil de las 7210 localidades registradas;[83] entonces, tener o no ciudades no define a una sociedad como rural o urbana. Si enfocamos el problema hacia la cultura ¿podríamos decir que los zapotecos son o fueron una sociedad urbana porque habitan o crearon ciudades? La respuesta no puede estar referida sólo a la tendencia histórica de haber transitado de la aldea a la ciudad y al señorío, sino que tiene que involucrar las implicaciones que ello tuvo y por tanto observar si este cambio habitacional implicó un cambio de mentalidad y organización. Para esto es útil hacer la pregunta en sentido inverso: ¿dejaron los zapotecos de ser una sociedad rural por haber creado y habitado ciudades?. En ese mismo sentido podemos preguntar: ¿dejaron los zapotecos de ser una sociedad oral por haber creado el primer sistema de escritura conocido en Mesoamérica?

Para tener más elementos en esta discusión y para avanzar hacia la caracterización del proceso de urbanización en Oaxaca, buscaremos algunos datos en el pasado. Es sabido que hacia 1500 a.C. aparecen las primeras aldeas en que el hombre se sedentarizó en Oaxaca y que la tendencia histórica fue a la consolidación del Estado y la materialización de su control a través de una red de ciudades, y finalmente al abandono de las grandes ciudades y la fragmentación organizativa en ciudades-Estado o señoríos. Con Teotihuacan y Tiahuanaco surgió en Mesoamérica y los Andes la gran ciudad, pero estas ciudades prehispánicas no presentan algunos de los rasgos de la urbanización:

> "La planificación urbana no alcanzó a la periferia de las ciudades, a los suburbios dispersos, de baja densidad, sin servicios, con viviendas parecidas a las rurales. *Las clases populares debían encontrar solución a sus problemas*. Tanto en las áreas urbanas como en las rurales, posiblemente se apoyasen en una forma de vida comunitaria..... No puede hablarse de una política urbanística sino de criterios de regulación urbana, pero sí hay una política de construcción de servicios públicos urbanos, como agua y mercado, no así la educación, recreación y, tal vez, algún sistema de salud, que eran privilegio de las élites" (Hardoy 1978:94 y 95).

Las ciudades eran el espacio habitacional y de control de las élites, y a partir de ello el Estado la hacía funcional. En cuanto a su traza, tenemos en Oaxaca durante el periodo de mayor ocupación al menos tres tipos: la ciudad con traza (Guiengola era una ciudad

[83] Es interesante e ilustrativo contrastar este dato con el del Censo del 2000, pues sucede que el número de comunidades registradas es de 10,511, o sea que en sólo diez años aparecieron más de 3 mil nuevas comunidades en el estado, justamente en la década en que se canceló el reparto agrario. No parece haber alguna forma sensata de explicar este drástico aumento, salvo que alguno de los dos censos es engañoso; tal vez los dos.

de 400 hectáreas con centro ceremonial y callejones con evidencia de casas), el centro ceremonial habitado por las élites (Mitla era el gran centro pero la gente vivía dispersa en los cerros de alrededor, en pequeñas comunidades) y el centro con suburbios (Monte Albán, en el clásico, no tenía más traza urbana que el centro ceremonial, viviendo el pueblo en las faldas del cerro). Mucha gente vivía en torno a centros ceremoniales, pero mucha otra vivía dispersa. Pertenecientes a la fase Xoo (600-800 d.C.) en los Valles Centrales, se localizaron más de mil asentamientos ocupados por unas 130 mil personas, de los cuales sólo 31 tenían más de mil habitantes (Lind 1995:104). Esto muestra que si bien había ciudades altamente pobladas como Monte Albán, con más población incluso que en la época actual, como Jalieza, el patrón de asentamiento generalizado era el disperso. Los españoles se maravillarían con el esplendor de las ciudades y combatirían la dispersión de la población rural:

> "Si causó admiración a los europeos la grandeza de las ciudades mexicanas, muy distinta fue su reacción al ver la dispersión de la gente y la falta de policía en el campo. En efecto, todo les pareció sin orden, las casas esparcidas entre las milpas a veces solas o en grupos de dos o tres, en llanos y barrancas y terrazas, en sitios que carecían de agua y de cualquier comodidad. Aun las llamadas cabeceras, aparte de los núcleos urbanos, no eran poblaciones ´formales´ sino centros religiosos y gubernamentales donde sólo vivìan los caciques y principales alrededor de los templos y mercados" (Gerhard 1975:567-568).
>
> "En general, parecería que las grandes concentraciones urbanas como Tenochtitlán eran raras. El patrón habitual era un asentamiento principal o centro comunal con mercado, templo y las residencias del gobernante, los sacerdotes y la nobleza, rodeado por asentamientos subordinados de macehuales. A veces los centros ceremoniales no tenían más residentes que los sacerdotes y estaban separados de los asentamientos principales, que solían ser verdaderas fortalezas... en general los asentamientos dependientes, a menudo con un puñado de casas cada uno, estaban dispersos en forma bastante pareja junto a los campos que trabajaban sus habitantes" (Gerhard 1986:27).

La invasión española es clave para entender el proceso de urbanización en Oaxaca. La dinámica propia había llevado a crear ciudades en las que se concentraba el culto, el comercio, el poder y los conocimientos especializados de las élites mientras que la mayoría suburbana o rural atendía y resolvía sus problemas, sin más intervención del Estado al que pertenecían o al que estaban sometidos. Con la llegada de los españoles, la urbanización adquirió la característica de reducción masiva de indios a pueblos y fue un proceso forzado, fundamental para los intereses colonizadores:

> "Este deseo general de los españoles de trasladar a los indios dispersos a pueblos consolidados y accesibles se convirtió en imposición legal después de la epidemia de 1545-1548. Ordenes reales de 1551 y 1558 dictaron que todos los indios sobrevivientes debían congregarse en pueblos de traza europea cerca de los monasterios y para 1560 la mayoría de las antiguas

> cabeceras habían sido trasladadas... Centenares y probablemente millares de estancias desaparecieron en esas primeras reducciones, pero en algunas áreas, particularmente las administradas por sacerdotes seculares, el patrón de asentamiento disperso continuó... En 1598 la mayor parte de la Nueva España fue dividida en alrededor de treinta distritos de congregación, a cada uno de los cuales se envió un juez con sus subordinados con el cometido de examinar la zona, elegir ubicaciones convenientes para comunidades indias y enviar sus recomendaciones a la ciudad de México. Los nuevos pueblos eran construidos por los propios indios siguiendo el tradicional modelo español" (Gerhard 1986:27 y 28).

Las primeras ciudades en Oaxaca (Antequera, Villa Alta y Nejapa) tuvieron una función administrativa y defensiva, destinadas básicamente a dar seguridad a los españoles.

> "Las ciudades coloniales comenzaron, en su mayoría, siendo un fuerte, otras veces fueron puertos o puntos mercantiles; a veces se levantaron sobre ciudades indígenas (México y Cuzco, Cholula, Bogotá, Quito) y otras se fundaron en torno a centros mineros, como Taxco, Guanajuato y sobre todo Potosí en Perú..... La mentalidad fundadora fue la de la expansión europea presidida por la certidumbre de la incuestionable y absoluta posesión de la verdad" (Romero 1976:48 y 49).

Resumiendo, a nivel de espacio, la invasión europea significó en Oaxaca la cancelación de la dinámica prehispánica de vida y su integración al sistema de ciudades con las que los españoles expandirían su dominio, aunque las Repúblicas de Indios, congregaciones rurales, jugarían el doble papel de vincular a los indios al sistema colonial explotador y darles el margen suficiente para reconstituir su vida. Indios serían la mayoría de los marginados en las urbes coloniales y de los pueblos indios saldría en el siglo XX otro contingente permanente a vivir en la marginación urbana. Lo urbano quedó definido así como el ámbito privilegiado del dominador, al que los indios estaban articulados, y lo rural como el ámbito del indio dominado, sin privilegios.

Contenido

Las características del continente de lo rural y lo urbano (la ciudad o el pueblo) no son suficientes para llegar a una definición; pasemos ahora a las del contenido, a las sociedades que habitan los ámbitos continentes.

características rurales	caracteristicas urbanas
la familia extensa como unidad económica	*la familia nuclear consumidora*
participación política mediante asamblea	*órganos de representación*
el apoyo mutuo	*el trabajo remunerado*
el territorio colectivo	*el espacio familiar y el coche*
la identidad abarcativa	*la desidentificación*
lo comunal	*lo individual*
responsabilidad	*poca responsabilidad*

De acuerdo a este listado tenemos que las características observables en los pobladores de la comunidad rural oaxaqueña, son: la familia extensa que funciona como unidad económica y de establecimiento de alianzas y relaciones, así como espacio de atención y solución a diversos aspectos y problemas como la salud, la alimentación, la horfandad, la educación, etc.; la integración política de la familia a la comunidad mediante la asistencia a la asamblea y la participación de sus miembros en el sistema de cargos; el apoyo mutuo interfamiliar y el tequio como forma de reciprocidad no remunerada para atender necesidades familiares (vivienda, cultivo, patrocinio de fiestas, etc.) o de la comunidad (obras públicas); el territorio colectivo como espacio otorgado por divinidades para la vida humana y poblado por fuerzas a las que es imprescindible propiciar para lograr la convivencia que reproduzca la vida; la identidad como familia que pertenece a una comunidad que forma parte de un grupo culturalmente diferenciable; la comunalidad como forma de expresar en actividades concretas (fiestas, asamblea y cargos, trabajos comunales y defensa y uso del territorio) la voluntad de ser parte de la comunidad; y la responsabilidad asumida de enfrentar y solucionar los problemas cotidianos y conflictos, sobre todo atendiendo familiar y comunalmente las necesidades básicas.

En contraste, lo urbano aparece como el ámbito donde la familia no está articulada como unidad de producción sino como unidad de consumo y ya no se trata de una familia extensa sino más bien nuclear; donde la participación política se traslada a la elección de representantes y ya no se forma parte del poder comunitario, es decir que la asamblea no tiene peso y la jerarquía de cargos ha sido desplazada; donde privan las relaciones laborales sobre las de gratuidad recíproca, la cooperación intrafamiliar e interfamiliar no es frecuente y la atención de las obras públicas se deja en manos del gobierno; donde la pertenencia a un territorio se ha reducido del ámbito colectivo (la comunidad) e intermedio (la colonia o el barrio) a la propiedad familiar y al automóvil; donde la identidad se expresa más en términos de no pertenencia al pasado, es decir de desidentificación individual crítica más que de afirmación; donde lo comunal ha sido desplazado por el privilegio del individuo y sus derechos; y donde la vocación de intentar gobernar la vida propia ha cedido ante la irresponsabilidad que implica esperar o reclamar las soluciones a las instituciones del Estado.

Esta diferenciación entre lo colectivo rural y el individualismo urbano también es un esquema cuyas partes se entrecruzan al analizar poblaciones concretas, aunque de una manera menos amplia que en el caso de las características de la ciudad y la población rural. Una comunidad, incluso las pequeñas poblaciones rurales, no es una sociedad homogenea, menos aún actualmente que se enfrentan procesos de transformación tan intensos. Por ello, en las poblaciones rurales coexiste la familia extensa con la nuclear, puede haber actitudes de irresponsabilidad colectiva (contaminación de ríos, tala inmoderada, basureros) como individual (dependencia de médico para curar, maestro para educar, representantes para gobernar, etc.), e incluso puede estarse abandonando la identidad originaria, pero lo comunal como vocación y su expresión a través del poder, trabajo, fiestas y uso del territorio comunales sigue definiendo y autoidentificando la pertenencia a lo rural, específica pero no exclusivamente a lo indio.

Tomando las características señaladas para el continente y el contenido de lo urbano y lo rural, podemos cruzarlas para analizar comunidades concretas partiendo de un elemento importante: la observación nos permite ubicar las características que encontramos en esa comunidad, pero una vez hecho esto debemos establecer qué aspectos de lo que encontramos son propios y cuáles no, es decir, debemos partir de ubicar a la comunidad como rural o como urbana, cuyas características serían las típicas en este caso, y considerar a las demás características presentes como un funcionamiento patológico o como una transición hacia una nueva normalidad. Esto implica observar tendencias, tratando de ubicar momentos definitorios de cambios y sus causas.

La utilidad de realizar un análisis de esta naturaleza no es sólo académico sino también político, pues al ubicar las características actuales de la población podemos ver las congruencias e incongruencias entre continente y contenido, diferenciando lo que se está perdiendo de lo que ya se perdió, y tener conciencia de la dinámica de los procesos para intervenirlos. La urbanización de lo rural es mucho más que dotar de servicios a la comunidad, independientemente de que sea una solicitud o no de la misma comunidad, como veremos ahora.

Cuatro características de la urbanización en Oaxaca

La urbanización, más allá de la aparición y expansión de ciudades, involucra al menos cuatro aspectos a considerar: la urbanización de las ciudades, la urbanización de la comunidad rural, la ruralización de las ciudades y la marginación. La primera preocupación del gobierno colonial fue establecer el asiento y protección del gobierno y de los conquistadores a través de ciudades, a las que dotó de servicios. A partir de entonces, su principal preocupación ha sido la urbanización de las ciudades tanto para proveer a las élites de las mejores condiciones de vida como para llevar servicios al pueblo bajo establecido en los suburbios, resultando un acceso desigual a dichos servicios.

La urbanización de la comunidad rural es un proceo que ha tenido tres formas de expresión: la conurbación, la dotación de servicios e integración a la red de ciudades, y la transformación de la mentalidad comunitaria. La conurbación, es decir la expansión de la ciudad sobre comunidades rurales, significa la transformación radical de la comunidad al ser alcanzada y absorbida por el crecimiento de la ciudad, reduciendo y generalmente cancelando las posibilidades de seguir siendo rural. Dotar de servicios a una comunidad rural significa llevarle los beneficios relativos de las ciudades. La pavimentación de su acceso y calle principal, la introducción de tubería de agua potable y de drenaje, o el cableado para energía eléctrica significan una modificación del paisaje y de la vida familiar y comunitaria que generalmente revelan un deseo de "progreso" que puede ser legítimo, pero que comunmente conlleva una calificación negativa para lo propio: hay que urbanizar a la comunidad para no seguir en el atraso y porque se tiene derecho a ello. Por último, urbanizar a la comunidad rural, como ya estamos viendo, también es un proceso mental, de transformación mental, que significa atribuir valores positivos a las características del continente y contenido de lo urbano, descalificando, menospreciando o rechazando las de lo rural. Así, además de un hecho

físico (conurbación o dotación de servicios a la comunidad rural), la urbanización implica un hecho mental que modifica el imaginario social al significar un reemplazo de imágenes de lo ideal.

Por otra parte, en la caracterización de la urbanización en Oaxaca es necesario considerarla no sólo como un fenómeno múltiple de conquista de los espacios rurales sino también en sentido inverso, como penetración de lo rural en la ciudad. La ruralización de las ciudades está dada no sólo por la permanencia, cada vez menor, de espacios agrícolas dentro de la mancha urbana, sino sobre todo por la organización de los suburbios en base a la presencia de migrantes. Los migrantes oaxaqueños a la ciudad de Oaxaca, y seguramente a otras, traen la dinámica rural a la que pertenecen y de la que sólo algunos se desligan. Organizan sus asociaciones, realizan actividades culturales y festivas, colonizan partes de la ciudad (por ejemplo la colonia de yalaltecos en la zona del antiguo aeropuerto) y actúan en base a la dinámica de la estructura social a la que pertenecen, cuando les es posible, por ejemplo aprovechando a la escuela para extender sus redes de compadrazgo para darse mejores condiciones de vida (Maldonado 1999). Las redes de intercambio con las que sobreviven los marginados que observó Larissa Lomnitz (1975) hace más de veinte años en la ciudad de México, son las mismas que son trasladadas del campo a la ciudad por los migrantes porque esa es su experiencia de vida. La ciudad de Oaxaca está marcada por un fuerte contingente rural que podría contribuir decisivamente a democratizar la ciudad si pensaran en gobernarla como se gobiernan sus comunidades, a través de la participación de todos en asamblea y cargos.

Un cuarto aspecto de la urbanización es la marginación, de la que destacaremos dos aspectos: lo rural es marginado respecto a las ciudades, lo que significa una integración desigual en función de los requerimientos urbanos, y hay marginación dentro de las ciudades, lo cual significa una integración desigual en función de los requerimientos de las élites no productoras (un tercer aspecto no tratado sería la marginación de agencias, barrios y rancherías por la cabecera en muchos municipios, lo cual sería una reproducción del esquema ciudad-campo). El campo queda subordinado a las decisiones del gobierno asentado en las ciudades y a las necesidades de la ciudad, o más bien de la red de ciudades. Esto implica que el gasto público está orientado a satisfacer las demandas de las ciudades de manera prioritaria, dejando en el campo la demanda permanentemente insatisfecha. Obviamente los servicios se concentran en las ciudades y si recordamos que en Oaxaca son más del 50% los habitantes que viven en comunidades consideradas rurales, entenderemos que la marginación tenga índices muy altos en la entidad. Algo interesante a considerar al respecto es que lo rural permite un mayor margen de sobrevivencia: si los niveles más altos de marginación rural en Oaxaca se trasladaran a las ciudades, la gente que los padezca difícilmente podría enfrentarlos como los enfrenta la población rural. Por otra parte, la marginación es también y ante todo un problema de las urbes: no se puede dar todo a todos ni se tratará como iguales a todos, porque las ciudades son el asiento de los privilegios, no de la igualdad. Por tanto, los pobres de la ciudad y los migrantes del campo se concentran en suburbios sabiéndose rechazados, sintiendo que no pertenecen a la ciudad y a veces tampoco quieren seguir perteneciendo al campo.

> “Los procesos de urbanización e industrialización produjeron la aparición de grandes focos de miseria en la periferia de las urbes. El rechazo de esos enormes contingentes humanos provoca en ellos un sentimiento de no pertenencia y una falta de participación, que es un rasgo de la marginalidad. Otro rasgo es la falta de integración interna de los grupos marginales, atomizados como resultado del colonialismo interno” (Giusti 1968:54).

Al empezar a vencer esa inercia desmovilizadora, el movimiento urbano popular surge con fuerza en los años 70 reclamando e invadiendo espacios para vivir y demandando seguridad en la tenencia de la tierra y dotación de servicios a sus asentamientos, es decir, buscando crearse condiciones físicas para vivir en la ciudad más que tratando de reorganizar localmente el poder.

Con lo expuesto podemos ver que la urbanización es un fenómeno complejo, que no implica forzosamente la transformación de lo rural pues la mentalidad colectiva muchas veces intenta trascender a la imposición gubernamental. De las cuatro características del proceso de urbanización, quisiera destacar uno que me parece fundamental para comprender el proceso, y es la transformación de la mentalidad, es decir, la urbanización como un esquema mental que, junto con la imposición de la urbanización física, se ha tratado de imponer a las sociedades rurales.

La urbanización como colonización de lo imaginario

La urbanización de la mentalidad es el proceso mediante el cual todos reconocen a la ciudad como El centro y a sus características como un ideal superior de vida (de la misma manera en que la alfabetización y la escolarización son el proceso mental a través del cual todos reconocen que una cultura digna sólo puede ser escrita y aprendida en la escuela, o que la hospitalización de la mentalidad significa extender la certidumbre de que sólo en hospitales se logra el restablecimiento de la salud). Implica por lo tanto un cambio de mentalidad, una pérdida de certidumbre sobre lo propio para apropiarse de lo ajeno como forma de recuperar la certidumbre. Esta urbanización de la mentalidad significa la expansión de un concepto que conlleva su materialización en un continente (la ciudad) y un contenido (las características de las ciudades y las sociedades urbanas). Se expande sobre la vida del campo y de la ciudad, de la misma manera que la escolarización de la mentalidad implica la masificación de la escuela y el papel primordial del profesor, invadiendo la ciudad y el campo.

A raíz de la colonización española, la urbanización como dominio de la colectividad desde la ciudad refuerza violentamente la idea de que la ciudad es el centro rector de la vida en término occidentales, es decir que desde la ciudad se gobierna todo, incluyendo al campo y sus poblaciones rurales. Esto se suma a la urbanización forzada o política de congregación con la que se obligó a los indios a vivir en pueblos sujetos al mando desde ciudades y el resultado fue que, independientemente de que vivieran en ciudades o en los pueblos más alejados de ellas, se fortaleció y difundió la idea de la ciudad como centro rector y como modelo de calidad de vida. Las ciudades prehispánicas no habían funcionado plenamente así, no significaban la negación de la vida rural. De la misma manera, y ligado a este proceso, los indios aprendieron que la

escritura fonética (escribir la lengua, capturar el habla en signos) era la forma en que se ejercería el poder, independientemente de que supieran o no leer y escribir.

Este proceso de urbanización de los pueblos indios tiene una relación directa con el ejercicio del poder colonial. Se trataba de dominarlos organizadamente agrupándolos, reforzando fronteras mediante ciudades españolas y domesticando su mente considerada primitiva. El poder colonial se construyó, como en muchas otras circunstancias históricas, a través de ciudades. Aparece como el órgano de la socialización o de la sociabilidad, de la unión, frente a la "dispersión" india negando con ello que los indios estuvieran organizados, evidenciando las necesidades de la "unión", pero no de la unión india sino de su unión en torno al poder español, y mostrándose como la solución a un problema que no existía: no era necesario fundar la sociabilidad entre los indios sino reconstruirla después de haberla roto e impedir el ejercicio de sus formas propias y antiguas, y es en este contexto de unificación de la sociedad en torno al Estado conquistador y a la cultura dominante que debe ubicarse el análisis de la continuidad de las culturas indias como resultado de enfrentar a la dominación mediante diversas estrategias simultáneas de resistencia.

La urbanización occidental, además de un violento proceso físico, ha buscado la colonización de la cosmovisión india a través de las imágenes de lo urbano. Mientras los indios no tuvieron cabida masiva en las ciudades, las percibían como un mundo ajeno y lejano, pero la ciudad se ha convertido en el espacio de lo atractivo mientras el campo es el espacio de lo bello, subordinando la belleza a la atracción. La ciudad seduce y se busca trasladar su seducción al ámbito de la vida propia. Lo atractivo es su cáscara, sus oportunidades, sus ofertas, su amplitud de opciones, su modernidad, aunque se sepa que la fruta está podrida. Se anhela la urbanización de la misma manera en que se aspira a ser educado, rico, moderno. Se anhela conocer la ciudad o vivir en ella a veces por curiosidad, a veces por rechazo a lo propio, y en ello está la diferencia: buscar lo ajeno desde lo propio o buscarlo rechazando a lo propio, tratando de ser parte de lo ajeno.

La ciudad moderna es realmente lo opuesto a la comunidad rural. Es la oposición entre la individualización y la vida colectiva, entre el desgano de gobernar y el ejercicio largo y costoso de servir gratuitamente a la colectividad, entre el contacto con la naturaleza y su desaparición bajo el asfalto, entre la atención de la vida y la dependencia de los servicios públicos y privados. La ciudad es el espacio de confluencia de la explotación de la naturaleza y del hombre:

> "La era moderna se apoya en un nuevo modo de vivir eminentemente urbano, alejado del contacto de la naturaleza, hecho de masificación y anonimato... Sólo la ciudad gestada en lo mercantil desde el siglo XII fue la que instauró un tipo de vida liberal, anónima e individualizada, al tiempo que concentró condiciones fundamentales para el proceso material. Una y otras se fundieron en ella para crear un sólo proyecto de dominación de la naturaleza y del hombre, sin preverse que esas serían las condiciones para la permanente protesta social" (Angel 1984:9 y 12).

Las opciones

El proceso de urbanización de la comunidad rural puede ser controlado y positivo si no implica la negación de lo propio, es decir la transformación de la mentalidad y características de la sociedad rural por las de la sociedad urbana. Incluso esta sociedad rural puede llegar a modificar su paisaje y poblar su infraestructura de servicios públicos y equipamientos colectivos controlando el proceso comunitariamente. Pero ello requiere no sólo suponer que se conocen las cosas y tener la voluntad de intervenirlas, se requiere una conciencia etnopolítica extensa, que resulte de un proceso colectivo de discusión. Tampoco los obreros, por el hecho de ser proletarios, tienen idea de la forma como son explotados ni generan automáticamente una conciencia de clase. Es algo por construir.

En cuanto a las ciudades, la vida moderna, globalizada, gira en torno a ellas, a la urbanización incesante. Aunque destruye, la ciudad atrae y es un espacio que al parecer ya no puede ser ajeno a la vida humana. Frente a ello aparecieron las utopías, que son una crítica a la ciudad como productora de infelicidad: el mundo ideal es una ciudad perfecta (Utopía, Ciudad del Sol, Falansterios) o un regreso al mundo natural (Diderot, comunas hippies). Incluso Flores Magón, reivindicador de lo indio, cuando formula su utopía imagina una Ciudad de la Paz (Maldonado 1994).

Volver al campo es opción sólo para algunos, pero para muchos la opción es transformar las ciudades para seguir viviendo en ellas. Para Oaxaca podemos imaginar varias opciones, partiendo de dos premisas básicas: la fragmentación del poder en poder local ciudadano y la organización basada en la voluntad de ayuda mutua. Esto tiene que ver con potenciar un proceso que ya está presente: ruralizar a las ciudades, permitir que las características de las sociedades rurales guíen la vida en las ciudades. En términos concretos, podemos pensar en la ciudad de Oaxaca fragmentada en cuatrocientas o quinientas agencias municipales organizadas en federaciones con representación en el municipio. Esta posibilidad de tener poder a nivel microlocal y recursos para administrar los requerimientos urbanos significaría dar a la gente la posibilidad de dirigir su vida con sus vecinos y eso, que no es fácilmente imaginable en ciudades de máxima individualización como la ciudad de México, en Oaxaca significaría dar a los migrantes y avecindados, que son gente con raices vivas en el campo, la posibilidad de poner en práctica su experiencia de vida rural, que tal vez no esté perdida sino inhibida por la ciudad. Así, la ruralización de las ciudades, que no significa su agricolización, llevaría al ejercicio comunitario del poder ciudadano a nivel local, lo que orillaría a sus habitantes a ser inevitablemente responsables de su vida, teniendo la oportunidad de contar con apoyo del Estado, lo contrario de lo que ocurre actualmente, en que se espera del Estado lo indispensable, el arreglo de lo cotidiano, para lo que no quiere uno moverse ni resolver. Sólo recuperando el poder ciudadano a nivel de lo vecinal se puede construir seriamente un poder más amplio con base social de sustentabilidad. Esta es una posibilidad de autonomía incluso para la ciudad más grande de Oaxaca, y puede serlo para cualquier ciudad del mundo. Es muy importante recordar que lo rural en Oaxaca es básicamente lo indio, por lo que ruralizar a la ciudad tiene aquí un fuerte componente cultural étnico e histórico.

Urbanización, desintegración y reconstrucción de la organización social

Un análisis más de cerca de la ciudad y las consecuencias de la urbanización, ligada indisolublemente a la expansión del capitalismo, nos llevará a ver las bases sociales de la desintegración y recuperación de la organización social en manos de la ciudadanía. Este proceso está definido por la transformación de la familia desde el Estado.

El esqueleto del espacio urbano lo constituyen los equipamientos colectivos, los cuales son considerados como los servicios que permiten las siguientes funciones:

circular (vialidad, transporte, saneamiento)
educar (equipamientos educativos)
cuidar (hospitalarios y sanitarios)
cultivarse (culturales)
practicar el deporte (deportivos)
jugar (lúdicos)
gozar de la naturaleza (áreas verdes)

Estos servicios no se dotan sin una política de gobierno, lo cual significa que una función del Estado es garantizar su dotación a la población, de acuerdo al contrato social que lleva a la constitución del Estado como garante de ese tipo de bienestar. Francoise Fourquet y Lion Murard sostienen que existe una vinculación estrecha entre esta dotación de servicios a través de instituciones gubernamentales y privadas, y la desintegración de la familia extensa que es resultado de la transformación capitalista de las relaciones de producción:

> "Una idea dominante: las instalaciones y los servicios colectivos sirven, ante todo, para dirigir la vida social. Los servicios colectivos aparecen al mismo tiempo que las grandes ciudades y están directamente vinculados con la vivienda. Pero sobre todo dependen de la extensión de la familia. De este modo, en Canadá, donde la tendencia de la unidad familiar apunta a ser menos importante y a comprender únicamente a los padres y a los hijos, la organización familiar requiere de un máximo de servicios colectivos. Es lo contrario de lo que sucede en los países meridionales y orientales, donde los hogares, que comprenden muchas familias, son muy frecuentes, de modo que la carga de los hijos o de los enfermos no recae sobre un solo miembro de la familia. Esta constatación empírica hecha hace 25 años, pone de relieve nuestra hipótesis acerca de que los equipamientos colectivos están ligados a la dispersión de la familia establecida (extensa) europea.
> Pero no se trata solamente de una correlación; se trata de una función de integración en la sociedad o, por decirlo de otro modo, de un modelo social que la familia conyugal no puede asegurar. El hogar se desintegra y hay que crear entonces, pieza por pieza, una nueva unidad de convivencia, algo así como un hogar colectivo. Hay que desplegar deliberados esfuerzos por hacer que nazca el sentimiento de la colectividad... los nuevos conjuntos de vivienda-dormitorio han estado privados de toda vida colectiva durante los primeros años" (Fourquet y Murard 1978:125-126).

El capitalismo, nacido en las ciudades, provoca un cambio fundamental en los lugares que integra, rurales, no sólo en la ciudad. Tiene que reconstruir lo que destruye, y la transformación, sostienen los mismos autores, lo vuelve indispensable.

> "Con el capitalismo industrial, lo que era marginal se vuelve esencial. La familia, como unidad de producción y de apropiación, se resquebraja. La familia resulta dislocada y sus miembros se encuentran fijados en un proceso de trabajo cooperativo y luego industrial, organizado alrededor de las máquinas.... Antes, el trabajo, el tiempo libre, el sueño y las relaciones sexuales estaban fijados, codificados, por la familia establecida. El capital, al destruir las antiguas relaciones de producción, destruye al mismo tiempo estos sistemas de fijación y libera flujos temibles que nuevamente debe fijar, congelar, encadenar y neutralizar (p.77)... La familia funciona socialmente sólo en la medida en que corresponde a cierto tipo de relaciones de producción: talleres artesanales, explotación familiar campesina. Si, luego del trastocamiento de las relaciones de producción (como consecuencia del predominio del modo de producción capitalista) la familia literalmente se desmorona, hace falta toda la fuerza del Estado para mantenerla en su sitio, o más bien para fabricar otra: la familia conyugal. Los equipamientos colectivos son constituidos históricamente como instrumentos de dominación y de fijación territoral de los flujos liberados por la destrucción de la explotación familiar artesanal y agrícola. No son una prolongación de la familia sino un nuevo conjunto levantado sobre el cadáver de la antigua familia establecida (extensa), con la finalidad de producir y reproducir la moderna familia conyugal (p.86-87)". (Fourquet y Murard 1978)

Los equipamientos con que el Estado restituye la acción de la familia constituyen una expansión mental y física que implica una recomposición del poder, o de la relación de poder entre Estado y sociedad.

> "La red de equipamientos colectivos se cierra sobre el yo, sobre la persona universal, y abarca cada uno de los posibles casilleros que están dispuestos en el tiempo y en el espacio; en consecuencia, obtura todo eventual peligro de que la masa de individuos pueda de repente convertirse en masa-protagonista, muchedumbre libre, generadora de duros golpes en la historia. Si este yo está enfermo, se le hospitaliza; enfermo mental y es internado en el manicomio; viejo y va al asilo; niño y va al internado o al colegio; sin trabajo, ingresa al mundo del hampa y es candidato al tribunal o a la cárcel; si se inscribe como fuerza de trabajo, es porque está en la fábrica; si se desconecta de la producción económica o no se encuentra aún inserto en ella, cae dentro de otra serie. ... ¿Hay que curar la enfermedad allí donde surge --en el caso de la psiquiatría, en el seno de la familia-- o en el hospital? Este problema es inseparable de otro: como la familia es incapaz de mantener en su seno al loco, de contener la enfermedad, hay que encontrarle un territorio social. El hospital es instituido como trasfondo de la quiebra de la familia. <u>El equipamiento colectivo es el territorio no familiar</u>

> donde se ejerce directamente la soberanía del Estado". (Fourquet y Murard 1978:77)

En México, particularmente en Oaxaca, la tendencia a la nuclearización de la familia ha sido documentada. Se conoce la organización prehispánica por linajes y las etnografías del siglo XX dan cuenta de la existencia de la familia extensa en el campo, incluso de la sociedad de linajes que prevalece aún entre los triquis. Esa tendencia a la fragmentación de la familia extensa está presente al menos desde el siglo XIX.

> (Durante ese siglo) "se aumentó la distancia entre el modo de vida de las familias rurales y las urbanas; más que nunca hubo dos Méxicos, y después muchos Méxicos. El siglo XIX introdujo, debido a la tecnología sobre todo, una sutil modificación de la familia al transformarla de una unidad económica en una dedicada ante todo a la reproducción de sí misma y de sus valores culturales" (Staples 1994:30).
>
> En el siglo XX, "el modelo arquetípico es el de la familia nuclear conyugal, que descansa en el surgimiento del individualismo afectivo. Al modelo de familia tradicional conyugal se asocia el mito de los mundos separados, de acuerdo con el cual la familia constituye un refugio privado o santuario íntimo frente a un mundo público impersonal, frío, competitivo y despiadado. La imagen de la familia conyugal como unidad aislada, autosuficiente, autónoma, impermeable a influencias externas y con fronteras claramente demarcadas entre ella y el resto de la sociedad, guía a una visión romántica de la familia" (Tuirán 1994:36).

Fueron varias las causas de la transformación de la familia en el país:

> "la industrialización, la urbanización, la expansión del trabajo asalariado y del mercado de consumo, contribuyeron a transformar --en el curso de varias generaciones-- la estructura, organización y funciones de la familia. Promovieron la dislocación de la familia extensa e impulsaron el predominio de la nuclear con residendica neolocal. Los cuatro son procesos que contribuyen a explicar el traspaso de algunas funciones de la familia a otras instituciones especializadas" (Tuirán 1994:38).

Este mismo autor argumenta que las familias de las ciudades ya eran nucleares y que son dinámicas, pues un tiempo son nucleares, luego extensas y en otro momento vuelven a ser nucleares o se transforman en otro tipo. El hecho es que para 1987 en el país se registraban como nucleares el 68% de las familias y extensas el 25%.(Tuirán 1994:54). Por su parte, Pedro Carrasco observa el proceso de nuclearización sugiriendo una razón de Estado:

> "Antes de la conquista eran corrientes los hogares compuestos de varias familias nucleares emparentadas. A través de la época colonial, y hasta la actualidad, parece haber habido un aumento en la importancia de familias nucleares independientes, relacionado probablemente con el sistema de

> hacer a la pareja de casados la unidad de tributación y prestación de servicios” (Carrasco 1975:197).

Referente a la ciudad de Oaxaca tenemos algunos datos más recientes: en 1974 la colonia Lindavista era una población joven en crecimiento y cuya estructura mostraba ya la tendencia al predominio de la familia nuclear, tanto como unidad residencial como base de recursos: familia nuclear 74%; matrifocal 13%; extensa 9%” (Higgins 1974:162). Este perfil estadístico de esa colonia marginal es semejante a los que se atribuian a otras colonias de paracaidistas estudiadas unos años antes por Butterworth en la ciudad de México, Chance en Oaxaca, Leeds en Brasil y Turner en varias partes. Al realizar su investigación en 1973-1974, Iñigo Aguilar encontraba en su muestra de la ciudad de Oaxaca que el 89.1% eran familias nucleares y que la familia extensa -- "residuo, en la estructura familiar citadina, de la tradición rural"-- representaba sólo el 10.9%, habiendo una tendencia a la nuclearización (Aguilar 1980:95). Al referirse a esta tendencia a la nuclearización de la familia en el caso de los triquis, Huerta señala que existe una "evolución de la familia extensa a la autonomía de la familia nuclear y de la paulatina desarticulación de la organización social arcaica. El compadrazgo se adecúa a estos cambios reafirmando y consolidando lazos de solidaridad" (Huerta, 1984:304).

Por tanto, si la propuesta de Fourquet y Murard es aceptada, estaríamos observando que la tendencia a la nuclearización de la familia en México y en Oaxaca, sobre todo pero no exclusivamente en las ciudades, estaría relacionada con la recomposición de la vida que implicó la penetración capitalista en sus distintos momentos, y con la intervención del Estado en el reforzamiento de la organización social a través de la dotación de servicios, lo cual hace más y más dependiente a la sociedad respecto a la solución gubernamental de sus problemas vitales (salud, educación, vivienda, comunicación, servicios, seguridad, etc.). No hay forma de reconstruir a la familia extensa para reasumir la responsabilidad de resolver y enfrentar los problemas y necesidades cotidianos, por lo que se tiene que recuperar esa responsabilidad a partir de un tipo de organización que vincule vecinos, sean familias o individuos, sin que se dependa del Estado, aunque no se tenga forzosamente que prescindir de la relación con esa estructura, a menos que se avance hacia un tipo de pacto social menos vertical.

Ubicar a la urbanización como un proceso invasor, de colonización y no de conquista, permite pensar en que no es permanente, que puede ser enfrentado y revertido. Se ha resistido, adaptado o sucumbido al proceso de dominación, pero no es un proceso fatalmente inevitable, lo que haría inútil tratar de enfrentarlo. Controlar la urbanización en tanto proceso colonial, implica recuperar y fortalecer las imágenes propias de lo ideal y desde ese imaginario colectivo emprender la lucha por la recuperación del poder vivo, palpitante, que se ubica en lo local para de allí avanzar a otros ámbitos más abarcativos. No hay movimiento sólido que no tenga idea de sus intenciones, que no defina y proyecte imágenes compartidas de lo que se debe ser, de lo que se quiere lograr, y para ello se parte de la crítica de lo que es y ya no debe ser.

IX. REGENERAR LA VIDA EN EL CAMPO

Las comunidades rurales han sido por siglos el espacio para la dominación colonial y al mismo tiempo el bastión de la resistencia india en Oaxaca. Muchas comunidades no resistieron la dominación etnocida de los gobiernos español y mexicano y se transfiguraron, perdiendo la lengua y partes de su cultura materna: son hoy las comunidades rurales mestizas. Al refugiarse y refugiar su cultura en la comunidad, los indios privilegiaron lo local sobre lo regional, lo abarcativo. A cambio, lograron defender con eficiencia su cultura, que hoy continúa viva por eso. La comunidad no los alejó de su cultura, sólo los aisló de la dominación, es decir creó islas en las cuales se daba la dominación y la resistencia, llevando la lucha a ese ámbito propio en el que lograron crear las mejores condiciones posibles para vivir. La regeneración de la vida en el campo tiene que partir de las comunidades, fundamentada en esa historia viva de resistencia o en su recuperación. Sólo se podrá lograr esta regeneración cuando las comunidades ejerzan organizada y colectivamente su poder.

Los habitantes de las comunidades rurales de Oaxaca han sido dañados de muchas maneras en su economía, en su organización y en su cultura, pero no han sido vencidos y su derrota parece cada vez más lejana. Sus intelectuales han llamado invasión a lo que siempre se consideró conquista, precisamente porque lo consideran un proceso reversible, al que no dejaron de eludir y enfrentar sus antepasados. Por eso siguen siendo la base de la esperanza, porque son gente que sabe hacerse comunidad con trabajo.

El campo en Oaxaca está poblado principalmente por indios y mestizos comunales que apenas una o dos generaciones atrás hablaban alguna lengua india y ahora siguen o no identificándose como indios sin ella. A su riqueza natural, el campo oaxaqueño suma el colectivismo indio presente en las comunidades rurales y también en ciudades, al tiempo que intenta proteger sus riquezas naturales.

Las costumbres y la estructura de los pueblos indios son en gran medida compartidas por los mestizos rurales, precisamente porque de ellas derivan. El mestizaje en Oaxaca es más el resultado de la transfiguración cultural de la mezcla de razas, lo que significa que es más el resultado etnocida de relaciones de dominación hacia los indios y por lo tanto un proceso cultural más que biológico. Asi, la frontera para delimitar lo indio y lo no indio aparece difusa porque lo no indio resulta enormemente parecido a lo indio.[84] Generalmente se ha tenido a la lengua como el elemento definitorio de pertenencia a una cultura, razón por la que el Estado mexicano buscaba la nacionalización de los

[84] Sin embargo no son iguales los indios y los mestizos: quien renuncia a la identidad india o ya no la tiene, pierde la ligazón con la historia milenaria de su grupo original; por tanto, sus proyectos históricos son diferentes. Pueden compartir la forma, pero en el fondo sus significados son distintos. Es decir, pueden las comunidades indias y mestizas aspirar a la autonomía, pero para los indios obtenerla es la culminación de un largo proceso de resistencia mientras que para los mestizos no puede ser lo mismo, a menos que se introduzcan en la perspectiva de una identidad despojada que pretendieran recuperar.

indios a través de su castellanización. La lengua es para los mismos pueblos un factor importante de identidad, pero no es el único factor. Por ejemplo, ya sólo el 10% de los huaves de San Francisco del Mar habla su lengua materna, pero sus habitantes, incluyendo a los monolingües de español según muestra un estudio reciente, hoy más que antes se identifican huaves. Algo similar ocurre, aunque incipientemente, en el caso de pueblos con lengua en proceso de extinción, como el chocho, donde algunos intelectuales indios realizan importantes esfuerzos por la recuperación de la lengua *ngigua*: la población se sabe chocholteca aunque ya no hable esa lengua.

En la práctica de lo comunal tienen los indios y mestizos rurales la experiencia histórica que les puede permitir la regeneración de sus tejidos sociales y culturales, y con ella fincar la autonomía.

La agresión desarrollista

El empobrecimiento indio y rural en general, con sus consecuencias de desnutrición, insalubridad y mortandad, es un fenómeno reciente, resultante de la forma de relación del Estado mexicano con los pueblos indios.

La extrema pobreza registrada en el 75% de los municipios de Oaxaca (marginación Alta y Muy Alta) es resultado de un proceso de empobrecimiento que es el saldo de los usos de los recursos y territorios rurales en función de intereses económicos capitalistas o de desarrollo fuera de las zonas despojadas.

Todos sabemos que el país construyó su desarrollo extrayendo riquezas de las zonas rurales. La vocación de progreso del Estado-nación mexicano incluía la minusvaloración de las culturas locales y el sacrificio del campesino como un costo aceptable del fortalecimiento nacional. En Oaxaca la dinámica de despojo, explotación y transformación ha impactado brutalmente la estructura productiva y la cultura de las sociedades campesinas.

La transformación productiva

Carlos Sorroza distingue tres formas de agricultura en el campo oaxaqueño: la mercantil desarrollada o comercial; la mercantil simple, típicamente campesina, que combina producción de autoconsumo y para el mercado sobre la base de distintos productos para cada fin, o del policultivo de productos alimenticios; y la no mercantil, predominantemente indígena, que se basa en la producción de autoconsumo y el intercambio horizontal, y se complementa con el producto monetario de la migración. La situación de estos tres sistemas agrícolas de los campesinos oaxaqueños hace dos décadas era ya la siguiente:

> "El sistema no mercantil tiende a profundizar su deterioro. En las regiones Mixteca y Sierra Norte predominan las situaciones de infrasubsistencia y sus rasgos pueden ejemplificarse con lo que ocurre en la Mixteca. Ahí continúa profundizándose la dependencia del ingreso del trabajo migratorio para la supervivencia de las familias, el estancamiento y caída de la producción

agrícola, pero, también, la persistencia del arraigo local y el cultivo del maíz (en parcelas que son generalmente menores a 1 hectárea) como elemento central de la cultura campesina. En un estudio realizado en 1988 encontramos que la migración ha tenido un aumento ininterrumpido desde 1940; que entre 1982 y 1987 descendió en 25.5% la superficie cosechada; que, en términos migratorios, el 29% de las familias no migra, el 60% lo hace temporalmente (en periodos que son casi siempre de 6 a 12 meses) y el 10% se va definitivamente, y que en las comunidades se observa la siguiente dinámica migratoria: en el 66.4% de las poblaciones mixtecas está migrando entre el 70 y el 100% de sus familias (en forma completa o por lo menos uno de sus miembros), en el 24.5% migra entre el 30 y el 70% de las familias, y que en el 9.1% restante migra 10% o menos de las familias nativas. En las regiones de economía mercantil simple nos encontramos ya una situación crítica. El abandono de las pautas de cultivos tradicionales y la refuncionalización de las estrategias de supervivencia son hechos que se están generalizando. Las salidas son múltiples: la actividad artesanal, hechura y venta de alimentos, trabajo asalariado temporal, actividades en el sector informal o el comercio de los bienes que antes se producían y hoy sólo se traspasan de mercado a mercado, o la migración se encuentran entre las opciones que debe adoptar el campesino si quiere sobrevivir. En tal situación, sólo los más favorecidos por la naturaleza (porque cuentan con agua y tierra suficiente y de calidad), o los que lograron capitalizarse medianamente en el pasado (con la compra de tractores u otros equipos), son los que tiene todavía en la producción y el intercambio agrícola su fuente principal de subsistencia. La mayoría de los campesinos, por el contrario, se asemeja cada vez más a los de las zonas de infrasubsistencia. La agricultura comercial pasa por una crisis que se puede ilustrar un poco con el ejemplo del café: En la región de Pochutla los pequeños y medianos cafeticultores se encuentran con los siguientes problemas: su zona tiene uno de los rendimientos más bajos del estado y del país (3.5 q./ha. mientras que el promedio nacional es de 9 q./ha.); sus plantaciones tienen una proporción muy alta de cafetales viejos (el 70% en la parte alta y el 60% en la parte baja son cafetos que tienen más de cuarenta años y a veces llegan a tener cincuenta o sesenta); casi no existe diversificación ni innovación técnica en las variedades plantadas; se realiza un uso esporádico o nulo de fertilizantes y se utiliza poco trabajo y equipo debido a que el productor no cuenta con el capital necesario para su adquisición; se aplican quince jornadas de trabajo para la pizca en lugar de las sesenta que son el mínimo necesario para dar un mantenimiento adecuado; el mercado está controlado por comerciantes locales que tienen maniatados a los productores a través de préstamos para la producción y para el gasto de subsistencia, otorgados con tasa de interés sumamente altas; la política crediticia es reducida y excluyente (Banrural está prestando $441.500 para el mantenimiento de una hectárea, lo que es sólo el 28% de lo que se requiere); y los precios del café se han desplomado". (Sorroza s/f:38-41).

Esta situación ha provocado una serie de cambios y desajustes en las sociedades rurales que se notan con claridad en el caso de las comunidades indias.

Consecuencias etnocidas

La modernización, señala Guido Munch, "rompe los vínculos tradicionales de las sociedades indígenas, destruyendo sus sistemas de pensamiento y acción, es decir, su cultura. El impacto de la economía industrial genera nuevas formas de vida que tienden a desplazar los elementos propios al sustituirse por las pautas de la sociedad mestiza. Las expresiones culturales propias de cada grupo indígena desaparecen rápidamente por el violento cambio sufrido durante los últimos años. En algunos pueblos han desaparecido: el lenguaje, la danza, la música, la construcción colectiva de la casa, el vestido, la cosmovisión, la filosofía de la vida, los valores, la medicina tradicional, las normas de comportamiento, la ayuda mutua, el trabajo colectivo y otros rasgos característicos de las sociedades indígenas" (Munch 1980:31).[85]

Para ejemplificar lo anterior, el mismo Munch muestra el impacto en una de las zonas de mayor desarrollo en Oaxaca, que es el Istmo de Tehuantepec, donde la industrialización "ha venido rompiendo el equilibrio ecológico, económico, social y cultural entre la población indígena del Istmo de Tehuantepec. El desarrollo ha generado la aparición de problemas que no se habían presentado anteriormente de manera aguda, como la desintegración social de la familia y el empobrecimiento cultural. La superficie agrícola ganadera que desde hace muchos años había sido importante productora de alimentos, ha empezado a reducirse por la expansión de la zona petrolera y la contaminación ambiental. Los campesinos que complementaban su economía con la pesca ya no disponen de ese importante recurso por la contaminación de las aguas. Algunos pueblos ya no tienen un área de cultivo, han quedado estrangulados por las industrias o la ganadería extensiva. Los residuos de azufre y del amoniaco han afectado la salud del hombre. La sociedad industrial ha repercutido drásticamente entre los campesinos. En las ciudades como en el campo han venido apareciendo fenómenos sociales como la marginación, el hacinamiento, la promiscuidad, las invasiones, los cinturones de miseria, el desempleo, la carestía, el alcoholismo, la delincuencia, la drogadicción, prostitución, gavillismo, caciquismo y corrupción política" (Munch 1980:29-30).

En el aspecto tecnológico propio, estos desajustes también se aprecian, por ejemplo en el caso de los pueblos indios de la costa, donde Salomón Nahmad observó que "el desarrollo de la economía agropecuaria de mercado implica con frecuencia la modificación y abandono de muchas de las prácticas antes comunes para los campesinos indígenas. Un estudio reciente efectuado en la costa señala al respecto que para poder subsistir, los indígenas han tenido que introducir de manera creciente cultivos eminentemente comerciales (ajonjolí, chile, jamaica, café, limón y la ganadería). Algunas actividades

[85] Bartolomé y Barabas establecen una diferenciación importante en la caracterización de la pérdida cultural: "El concepto de extinción alude a la desaparición de una tradición cultural, y el de transfiguración a su reformulación contemporánea. Toda extinción resulta de un proceso de transfiguración en el que el desplazamiento y reemplazo de una cultura nativa da lugar al surgimiento de una nueva configuración local. En la medida en que una tradición cultural se transforma hasta hacerse irreconocible, podemos considerar que desaparece dando lugar a algo nuevo; por ello la transfiguración puede ser entendida como una creación pero también como una pérdida irreparable.... Los procesos de descaracterización étnica... se registran en estas sociedades compulsivamente inducidas a renunciar a su identidad, buscando asumir identidades alternas consideradas más "exitosas" (Bartolomé y Barabas 1996a:13-14).

tradicionales de los grupos campesinos han perdido importancia: la caza y recolección han disminuido toda vez que se ha perturbado gran parte del hábitat natural de los animales y vegetales aprovechables; la pesca también se ha limitado debido a la explotación irracional del recurso, a la disminución del caudal de los ríos y por la contaminación de sus aguas; las artesanías se han mercantilizado, y los productores se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para obtener los satisfactores no producidos por ellos.

El afianzamiento de esta situación tiene repercusiones sociales negativas: el abandono de los cultivos de subsistencia y la dependencia alimentaria que esto genera, distorsiona muchas de las pautas comunitarias en torno al manejo y distribución de la tierra, y posibilita el debilitamiento paulatino, pero constante, de las estructuras ideológicas étnicas que derivan su vigencia de las formas materiales que permiten la reproducción material y cultural. Las transformaciones de las estructuras productivas conllevan irremediablemente a la transfiguración del resto del aparato social. En el caso del abandono del cultivo de maíz por el de café estamos frente a una situación que no implica sólo una decisión de tipo económico de los productores: representa el paulatino abandono del pilar cultural que por más de 6 mil años ha regido la vida, creencias y costumbres del campesino indígena. En suma, se trata del abandono del vínculo central que confiere identidad y cohesión cultural a las comunidades y sociedades indígenas de México" (Nahmad y otros 1994:20-21).

Esta situación ha trastocado severamente las condiciones estructurales de las economías y sistemas productivos indígenas, provocando que en muchos casos las técnicas tradicionales pierdan eficacia y dejen de ser productiva y ambientalmente apropiadas al cambiar las condiciones sociales y naturales en donde se desarrollan. En este sentido, tal como funcionan ahora, no resultan una alternativa viable; lo adecuado sería partir de ahí para refuncionalizarlas de acuerdo a principios rectores más cercanos a lo propio.

Las respuestas

La crisis agrícola derivada del sistema económico que han impulsado los gobiernos postrevolucionarios en beneficio de una minoría de mexicanos y extranjeros, ha sido enfrentada por los campesinos, entre ellos los indios, de dos maneras: la individual y la colectiva. La respuesta individual ha consistido en que cada familia o miembros de ella buscan la forma de enfrentar su empobrecimiento a partir principalmente de generar ingresos económicos fruto del trabajo artesanal o agrícola para el mercado, o algunos de sus miembros han optado por la migración o la siembra de estupefacientes.

La respuesta colectiva consiste en el esfuerzo de organización, tanto para fines productivos --que han emprendido muchos oaxaqueños por su propia iniciativa o por política gubernamental--, como para la lucha (por la tierra, por servicios y por el poder municipal). Las organizaciones de tipo productivo nacieron como una opción para obtener ingresos sin necesidad de abandonar la comunidad. Sin embargo, estas organizaciones han tenido el problema central del mercado, en el cual es sumamente difícil que compitan con éxito. Los integrantes de estas organizaciones han destinado la mayor parte de sus tierras cultivables a sembrar productos comerciales o a criar ganado, lo que los hace

dependientes del abasto para satisfacer sus necesidades mínimas de consumo. Sólo algunas organizaciones han empezado a impulsar entre sus miembros la diversificación de actividades, tendiendo a fomentar la producción de autoconsumo.

La lucha por la tierra tiene una historia conocida por cada comunidad y región y es tan vasta y variada que es imposible resumirla. Basta con decir que se ha dado y se sigue dando y que los pueblos oaxaqueños tienen una memoria clara de ello. Pero esta lucha ha tenido que enfrentar no sólo la represión caciquil y gubernamental, sino también la falta de respaldo de un buen número de comuneros y ejidatarios que, ante la crisis, optan por salidas rápidas e individuales, como la migración, antes que comprometerse a una lucha de larga duración y de efectos a mediano o largo plazo.

La migración es un fenómeno que debe observarse con más detenimiento, pues si bien en un primer momento era una respuesta individual que parecía no tener en cuenta a la comunidad y la cultura comunitaria, ha mostrado que los migrantes encuentran en su propia cultura los elementos vitales para reordenar su vida en los lugares de destino y no rompen los vínculos con su comunidad, estando presente la perspectiva de regresar a su comunidad.

Los pueblos indios hacia su reconstitución

La principal propuesta para regenerar el campo en Oaxaca es la reconstitución de los pueblos indios. Ellos, herederos de la tradición civilizatoria mesoamericana, viven su diferencia cultural: habitan territorios sacralizados mediante cuevas, cerros, manantiales, cruces, etc., en los que interactúan con fuerzas sobrenaturales y "dueños" de lugares a través de complicados sistemas rituales y con la intermediación de especialistas de lo sagrado; explican su vida a partir de viejos mitos; conocen las formas de cultivar la tierra y aprovechar sus recursos naturales (algunas zonas indígenas son las mejor conservadas ecológicamente, otras han sido devastadas industrialmente). Se organizan en base a lo comunal y de esa manera enfrentan sus conflictos. Así quieren seguir viviendo pero en libertad, en la libertad que da la autonomía. Para ello luchan por su vinculación como pueblo.

Las comunidades rurales mestizas hacia su confederación

El ejemplo indio es viable en comunidades mestizas. Siempre lo ha sido, incluso a principios de siglo lo observaba Ricardo Flores Magón cuando proponía la lógica comunal india para la reconstrucción revolucionaria del país.

Las comunidades mestizas rurales no tienen un ámbito cultural de pertenencia tan definido como el de los pueblos indios, pero muchos de ellos tienen el poder municipal en manos de sus asambleas y mantienen relaciones con los pueblos vecinos. En base a estos elementos es posible que sus asambleas discutan y decidan formalizar su vinculación entre varias comunidades mediante una forma confederal, en la que los congregue una voluntad de reconstruir su vida organizadamente.

Una confederación de esta naturaleza permitiría a las comunidades de una región tener una fuerza suficiente para emprender trabajos conjuntos, como la gestión y realización de obras para la región; la discusión del tipo de educación que desean para sus hijos; la búsqueda de soluciones al problema del agua y su distribución; la administración de sistemas propios de transporte, comercialización y abasto, información audiovisual masiva o tratamiento de la basura; el establecimiento de órganos internos de administración regional de justicia en base a criterios discutidos en conjunto o la búsqueda de soluciones a conflictos agrarios; la protección de zonas arqueológicas, sagradas o naturales; y muchas más, teniendo como base la posibilidad de retener en cada región a sus mejores intelectuales para impulsar estos trabajos.

El fortalecimiento de la vida propia que daría un órgano como la confederación, permitirá además establecer relaciones con otras confederaciones y pueblos indios, ampliando con ello las posibilidades de éxito en los trabajos emprendidos y conformando pacíficamente un orden político que permitiría una vida en las mejores condiciones posibles. Eso es la autonomía.

El papel de las organizaciones

El desarrollo capitalista de la nación se construyó sobre buena parte de los territorios indios, implicando la explotación de la mano de obra y el despojo de sus recursos y trayendo como consecuencia la desarticulación de diversas partes de la estructura comunitaria y cambios en su organización. La familia extensa como unidad productiva en la que todos los miembros contribuían para solventar las necesidades familiares sobre todo en trabajo y en especie, se transformó en una unidad de consumo que requiere de la venta de fuerza de trabajo o la comercialización de su producción para solventar sus gastos, lo que significó la migración laboral.

Para hacer frente a esta situación, los que no quisieron abandonar su comunidad empezaron a organizarse, como resultado de trabajo de la Iglesia católica, el magisterio u organizaciones políticas, para crear las condiciones mínimas de sobrevivencia. Surgen así las organizaciones campesinas que buscan recuperar la tierra en los años 70's; en el caso indio, estas organizaciones eran comunitarias, encabezadas por las autoridades municipales o agrarias, o en algunos casos estuvieron formadas por miembros de la comunidad que reclamaban tierras y se afiliaban organizadamente a frentes más amplios.[86] Estas organizaciones desencadenaron procesos organizativos a partir de grupos de reflexión y cooperativas de producción o de consumo generando experiencias que serían importantes en la conformación de las primeras organizaciones regionales étnicas que surgieron a principios de los 80's. Estaban conformadas tanto por autoridades municipales como por grupos de jóvenes que buscaban proteger los

[86] Muchos maestros bilingües, migrantes que buscaban no desligarse de sus culturas, formaron en 1974 la primera organización política con demandas de carácter étnico, la Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca, que continúa participando en las luchas magisteriales e indias en Oaxaca.

recursos naturales, enfrentar al caciquismo y trabajar en la recuperación cultural, así como por grupos de productores. Los intentos gubernamentales de control del movimiento derivarían en la promoción de infinidad de organizaciones para acceder a créditos y recursos. Otras organizaciones que surgieron buscaban conformar centros de derechos humanos, aglutinar a quienes querían elaborar alfabetos y gramáticas de las lenguas indias, agrupar a médicos tradicionales, entre otros. A su vez, creció la presencia de partidos políticos y sectas religiosas que conformaban grupos de adeptos.

Todas estas organizaciones responden a necesidades diversas de sectores de la comunidad; su característica es que su conformación no pasa por una decisión de asamblea comunitaria sino sólo de los interesados, por lo que su presencia en la asamblea es escasa y generalmente están alejados o incluso en confrontación con autoridades municipales. Estas organizaciones son paralelas a la organización comunitaria y sólo en algunos casos buscan cruzarse, lo que por desgracia es más frecuente en las que tienen un impacto negativo, que divide a la comunidad, como las sectas y partidos. La dinamización social que significa la aparición de organizaciones comunitarias no repercute en la medida de su magnitud en la dinamización de la organización comunitaria. Esto permite entender que el movimiento indio está aún conformado sobre todo por organizaciones de las comunidades, las cuales no han logrado hacer que su proyecto alimente el proyecto de la comunidad y esa es, por lo tanto, la tarea primordial.

En este sentido, el papel primordial de las organizaciones indias y campesinas es fomentar la reconstitución de pueblos y confederaciones de municipios, es decir, hacer que su trabajo y la historia de su trabajo se inscriba en la linea de resistencia frente a la dominación, que lleva a la liberación, sin correr paralela con ella.

La sociedad civil movilizada, que es la que forma parte de las organizaciones y de los movimientos que éstas generan, será así el motor de la sociedad civil organizada, que son los ciudadanos indios y mestizos organizados a través de sus estructuras de asamblea y cargos, pero que no se moviliza aún hacia la definición y consecución de sus objetivos. La autonomía debe cimentarse en esa sociedad civil organizada, impulsada a movilizarse; porque el movimiento de las organizaciones es fundamental pero no es suficiente para lograr los cambios desde una lógica comunal.

Propuestas para una vida autónoma [87]

Las sociedades rurales de Oaxaca han estado permanentemente, al menos durante más de 20 siglos, buscando darse la mejor vida posible, basada en una estructura y organización que les facilita lograrlo. Las transformaciones impuestas en los últimos dos siglos han devastado sus territorios y comunidades, sumiéndolos en las peores condiciones de su historia y transformando su estructura y organización, haciéndola en muchos aspectos inoperante o contraproducente. Pero sin duda en el 90% de su

[87] Esta parte ha sido reformulada a partir de propuestas elaboradas por Gustavo Esteva, director del diplomado Opciones de Oaxaca.

historia está presente la experiencia capaz de enfrentar la expansión etnocida que han padecido en sólo un 10% de su historia.

Intercambiar

Un fundamento de la vida buena en el campo oaxaqueño ha sido el intercambio horizontal basado en el principio rector de la vida comunal que es la reciprocidad. Este intercambio se daba a nivel intrafamiliar, intracomunitario y a nivel que podríamos llamar comercial. Los dos primeros constituyen el conjunto de bienes y alimentos que se intercambian a través de las redes sociales familiares y de la comunidad; la comercial es la que se daba a través del sistema regional de plazas o a través de los comerciantes ambulantes en base al trueque, y que constituía la posibilidad de lograr una autosuficiencia alimentaria a nivel regional.

La fractura de este sistema, lograda por la monetarización de su economía y la transformación productiva de sus tierras, implicó su desplazamiento en función de un sistema vertical y desigual, basado en el dinero y regulado por el mercado; es decir, un sistema fuera del control cultural de los campesinos. La fractura implicó la separación del abasto respecto a la comercialización de la producción, lo que duplicó el problema.

El campesino se ha reconocido preso de este sistema y ha luchado contra él en varios frentes: organizando formas de autoabasto, por ejemplo a través de cooperativas, o de control del sistema gubernamental de abasto; construyendo canales alternos para llevar sus productos al mercado; generando sus esquemas de autofinanciamiento productivo; incluso diversificando su producción. Sin embargo, estos avances aún no son suficientes: no es fácil -– tal vez no sea posible— tratar de hacer horizontal la verticalidad del sistema.

En tal caso, la propuesta es combinar estos esfuerzos ya dados y avanzados, con formas horizontales de intercambio (sistemas de mercado propios), que permitan dar salida a los excedentes de comercialización, es decir a los productos que no pudieron colocarse en el mercado, y que lo hagan a través de un esquema horizontal como el de cupones funcionando como pesos locales.

Esto podría funcionar dentro del área de influencia de una organización regional y tendría más éxito si se logra vincular con ella a municipios o incluso a organizaciones. Pero tendría sus condiciones máximas de éxito si fuera una propuesta impulsada por algún pueblo indio reconstituido o por alguna confederación de municipios mestizos.

Conocer y aprender

La escuela ha fundido en el hecho de estudiar los viejos artes de formar, conocer y aprender, y ha provocado la duda de que la formación dada por los padres a sus hijos sea la adecuada porque la escuela reclama tener el carácter “científico” en la formación de los niños, olvidando que los indios no forman individuos, ciudadanos con derechos individuales, sino personas en comunidad, integrantes y continuadores de una colectividad de cultura. Hizo dudar también de la utilidad y validez de los conocimientos

étnicos ancestrales argumentando que no tienen carácter “científico” ni llevan a producir suficiente dinero. Y creó la certeza de que aprender es inevitablemente una relación vertical, argumentando que la cultura es un bien escaso y que sólo con muchos años en la escuela se puede adquirir. Los indios cedieron ante el embate postrevolucionario de la escolarización, permitiendo e incluso exigiendo la penetración de ese Caballo de Troya en sus comunidades y ahora están pagando sus secuelas etnocidas.

Una de las consecuencias más graves de la dominación es hacer creer en ella como un estado natural de vida. Los escolarizados han aprendido a ver con ojos ajenos, a entender con conceptos ajenos, a regir su vida con definiciones ajenas. Se han acostumbrado a vivir sin conocer. La vida se ha separado de su explicación y entendimiento. Por ello es que la huella más dramática de la derrota se percibe cuando las imágenes del dominado coinciden con las imágenes del dominador, como decía Lorenzo Aubague. Ante ello, muchos indios se han negado a sentirse derrotados, por eso llaman invasión a lo que la nación llama conquista española. No aceptarse conquistados lleva a reconocer una lógica de resistencia en busca de liberación.

Pero las intenciones no bastan. Es necesario recuperar la claridad. El hecho de ser dominados no los hace concientes de la dominación, de la misma manera que un obrero no es conciente de su explotación sólo por el hecho de ser explotado. La conciencia de su situación es imprescindible, pero también lo es llegar a esa conciencia con sus propias palabras, con sus propias razones.

El conocimiento y el aprendizaje, así como la vida en general, no son cuestión de individuos, no son problemas de personas sino de colectivos, como la familia, como la comunidad, como el pueblo. Su solución no puede estar en encontrar individualmente alternativas sino en repensar las actividades en el marco de protección, seguridad y congruencia que es cada uno de estos espacios colectivos. Los conocimientos y actividades de cada uno adquieren su dimensión humana cuando se articulan con los esfuerzos de todos, cuando son parte del deseo de integrarse al conjunto y de servir también a él. La realización personal adquiere un carácter plenamente humano cuando busca también la realización de la colectividad.

La escuela es un espacio ajeno que separa el proceso de conocimiento. En ella básicamente se circula y se consume información, no se producen conocimientos. Eso mismo hacen las tiendas, las cantinas, las iglesias, pero no se hace en las casas o en la milpa, que son los lugares donde aprenden nuestros niños en nuestra lengua las cosas que son importantes que sepan. Mientras no se pueda prescindir de ella, es mejor arrinconarla: aprender allí sólo lo que es útil y no puede aprenderse en otra parte.

La escuela es un espacio indispensable de socialización del niño sólo en aquéllos lugares donde las transformaciones han sido tantas que ya no existen las viejas formas de socialización de los niños. Por tanto, es preferible regenerar esas formas antiguas donde ya no existen antes que insistir en tener escuelas para una labor que debe ser familiar y comunitaria.

Sanar

La salud de los enfermos ha sido una preocupación familiar. Basados en un complejo sistema de creencias, conocimientos, elementos naturales y sobrenaturales, las familias rurales han atendido la curación de padecimientos provocados por desequilibrios que todos entienden, aunque en muchos casos sólo los especialistas de lo sagrado pueden curar. Estos sabios condensan buena parte del patrimonio cultural de los indios y mestizos rurales.

Pero los sistemas modernos de salud han desconfiado desde siempre de la capacidad de estos sabios, de los conocimientos creados y de los conceptos sobre las enfermedades y sus causas. Las clínicas aíslan al enfermo y su curación queda fuera del ámbito familiar y cultural.

Es imprescindible restaurar la lógica de los sistemas de salud-enfermedad propios de cada cultura india y rural, en toda su complejidad; al reconstruir todos los aspectos ligados a este sistema (causas de la enfermedad, lugares de curación, calendarios propios, plantas curativas, prácticas terapéuticas, importancia de los curanderos) es como se puede reconocer la magnitud de este saber.

No se trata de alejarse de la medicina moderna sino de volver a privilegiar el uso de la medicina tradicional recurriendo a la moderna cuando sea imprescindible: las enfermedades industriales no las ha logrado curar la medicina tradicional. Y tampoco se trata sólo de accesos o derechos a la salud, sino de reconocer la razón de una lógica sabia en la que se ha formado y crecido cada cultura.

El fortalecimiento de la medicina tradicional se da a través de la organización, tal como lo hemos visto gracias a los esfuerzos de grupos de apoyo o de organizaciones de médicos tradicionales. Estos esfuerzos pueden tener un impacto mayor al integrarse como parte de los trabajos de los pueblos reconstituidos y de las confederaciones de municipios.

Habitar

Pese a la existencia de grandes ciudades como Monte Albán, sabemos que los indios prehispánicos no acostumbraban habitar en pueblos, sino que tenían sus casas dispersas en el campo, junto con sus tierras de cultivo, y se reunían en el pueblo en diversas ocasiones pero no estaban allí permanentemente, salvo algunas familias de élite. Por ello fueron obligados por los españoles a congregarse en pueblos. Esto significó cambios importantes en la vida india, incluso muertes y rebeliones, y finalmente los indios se acomodaron a estos cambios pero en base a su tradición: hicieron comunal la vida en los pueblos, llevando la experiencia comunal de la vida en pequeñas comunidades casi familiares. A pesar de ser una imposición, los indios le dieron su propio sentido de comunidad a sus nuevos lugares de residencia (de manera algo similar a lo que hacen los migrantes de ahora).

Estos pueblos fueron, como antes, centros políticos cuyo centro físico eran los espacios del poder: las casas de gobierno o palacios municipales y los templos. Ambos edificios son símbolos de identidad comunitaria, por lo que la comunidad los ha cuidado con celo. Así, cuando se tienen posibilidades, lo primero que se piensa es en mejorarlos, ampliarlos, aunque no haya una necesidad urgente de hacerlo.

Además, los indios llevaron su sabiduría a los pueblos rurales y siguieron manteniendo una relación equilibrada con la naturaleza, incluso los que se amestizaban.

El arte rural de habitar no se ha reducido a integrar su vivienda, a partir de materiales locales, al paisaje ecológico-cultural del que forman parte o a construir y distribuir la casa con ánimo de propiciar la convivencia comunitaria. No se trata sólo de un asunto de personas sino de la comunidad, por lo que los campesinos oaxaqueños siempre han tomado esta responsabilidad en sus manos, sin esperar a que lo haga el gobierno, salvo recientemente.

Ahora han aparecido basureros por todos lados, el agua ya es escasa o está contaminada, la tierra se erosiona y los ecosistemas en general están alterados.

No hay forma de parar esta barbarie salvo organizadamente, y las experiencias han mostrado que una comunidad o un conjunto de ellas no han sido suficiente fuerza para enfrentar los problemas ecológicos, forzosamente regionales, y los políticos asociados, que son cacicazgos que hunden sus raíces depredadoras en las esferas del poder estatal y nacional. Así, nuevamente, las opciones sabias no bastan si no hay fuerza política, y ésta se requiere amplia; una fuerza tal, sólo la pueden dar los pueblos reconstituidos o las confederaciones municipales, a partir de los cuales se puede estudiar los problemas con seriedad, amplitud y posibilidad real de solucionarlos.

Comer

La alimentación fue la base de la reconstitución india posterior a la devastación del siglo XVI. No hay otra forma de entender que una población mermada en 90% en sólo un siglo a causa sobre todo de epidemias, haya podido recuperar su dinámica demográfica y además reactivar su sistema productivo para mantenerse y pagar los tributos a la corona, en muchos casos excesivos. Esta recuperación no hubiera sido posible bajo un esquema de dominación vertical de tipo esclavista, y fue posible debido a que los indios pudieron conservar autonomía mediante las llamadas Repúblicas de indios y un sistema de relación con el gobierno virreinal que involucraba básicamente a las autoridades comunitarias.

Sin embargo, hoy el diagnóstico de salud en comunidades indias indica niveles altos de desnutrición. Las causas están en la transformación productiva y la escasez de ingresos en dinero. Han podido sortear consecuencias peores gracias al uso integral de los recursos naturales, combinando producción con recolección, caza, pesca y venta de fuerza de trabajo.

En base a la experiencia histórica de deterioro de las condiciones de alimentación (y por tanto de salud) como consecuencia de la pérdida paulatina de autonomía, proponemos que la superación de las condiciones adversas en alimentación y salud sólo puede detenerse y revertirse viviendo en autonomía, es decir pudiendo volver a ser responsables de un sistema de vida buena sustentado en una alimentación adecuada. Y para lograrlo se requiere reconstituir los pueblos indios y formar confederaciones de municipios mestizos para enfrentar, desde esas plataformas, los problemas con posibilidad de venderlos.

CONCLUSIÓN

En síntesis, los pueblos indios de Oaxaca han vivido durante los últimos cinco siglos de su historia milenaria bajo diversos regímenes de dominación a los que han opuesto resistencia tanto frontal como indirecta, por lo que hoy siguen levantando la voz desde su cultura.

Esta dinámica de dominación y resistencia ha tenido diversa intensidad y características que podemos agrupar en torno a tres momentos: una primera invasión, que todos conocemos con el nombre de Conquista española; una segunda invasión, situada por Marcello Carmagnani (1988) a mediados del siglo XIX, quien la llama segunda conquista; y una tercera invasión, resultante de la política de los gobiernos postrevolucionarios hacia los indios y sus recursos naturales, y que podemos situar hacia mediados del siglo XX. Las tres invasiones provocaron una ola de rebeliones y resistencia, pero la tercera invasión es la que ha sido más violenta por su carácter etnocida, por su magnitud, extensión y alcance, penetrando masivamente a todos los rincones de la entidad. También es a la que enfrentan los indios de manera organizada, pues las rebeliones coloniales y del siglo XIX eran estallidos que no estaban cimentados en alguna organización que las preparara y continuara después de sofocada la rebelión.

Ahora los indios enfrentan la dominación colonial con organizaciones, con intelectuales étnicos y con diversos aliados en un contexto que les ha costado mucho trabajo ir forjando. El movimiento indio de las últimas décadas ha ido avanzando y construyendo su plataforma, que hoy está signada por la demanda de autonomía, como una propuesta pacífica de liberación que implica la reformulación de la nación para ser un ámbito pluriétnico de diálogo intercultural.

Llegar a constituirse como pueblos es el camino que aparece como indispensable para una vida india autónoma y significa crear de manera horizontal, mediante un urgente diálogo intracultural, una tercera unidad sociopolítica (junto a la familia y a la comunidad: una asamblea de comunidades del grupo etnolingüístico) que deba reconocer el Estado mexicano, y no significa crear verticalmente un cuarto piso de gobierno de la nación.

Miguel Bartolomé prefiere llamar naciones a lo que aquí llamamos pueblos, y al analizar la tendencia latinoamericana a la conformación de estas unidades abarcativas propone:

> “Si quisiéramos sintetizar conceptualmente este proceso podríamos entenderlo como una transformación cualitativa de las comunidades etnoculturales, que ahora constituyen naciones en sí, en tanto colectividades culturalmente diferenciadas de la dominante, pero que buscan constituirse en naciones para sí, en la medida en que generan una conciencia compartida de esa diferencia y la asumen no sólo como realidad del presente sino también como un proyecto de futuro” (Bartolomé, 2002:26).

Estas naciones para sí, integrantes de un Estado, implican diversos tipos de ciudadanía coincidente con los ámbitos y formas de identidad, y la conquista de una ciudadanía múltiple, que exija respeto a las diferencias nacionales existentes en el país y que a su vez respete las diferencias internas, constituye “un acto de afirmación política, en tanto expresión conjugada de las culturas que buscan su construcción nacionalitaria, pero se trata de un proceso que no debe ser confundido con el nacionalismo reificante de los Estados nacionales, ya que no pretende constituirse en un acto de hegemonía sino de afirmación existencial” (Ibid:34).

Los indios no buscan venganza, porque su lucha no es de exterminio contra sus agresores; tampoco quieren independencia, porque su lucha no es por soberanía; no pretenden encabezar una revolución, porque su lucha no es por el poder nacional ni contra el Estado; no emplean la violencia generalizada, porque su lucha es de convencimiento y negociación. Los indios quieren libertad para ser ellos dentro de la nación en condiciones de igualdad con las demás culturas que habitan el país, porque su lucha es por autonomía, por un régimen de autonomía.

El despojo territorial, la explotación económica y el sometimiento político que han vivido los indios durante los dos siglos de vida de la nación mexicana han provocado su empobrecimiento masivo agrediendo y alterando sus unidades sociopolíticas: rompieron la familia como unidad doméstica de producción, provocando su dependencia creciente del mercado, el capital y los servicios del Estado; inhabilitaron a la comunidad como ámbito de vida para todos, provocando la migración masiva, y lograron aislar a las comunidades de cada pueblo e incluso enfrentarlas en conflictos por tierras. Además, el Estado ha creado estructuras que despojan de poder a la comunidad desarticulada y explotada.

Pero la comunalidad sigue siendo la naturaleza propia del ser indio y de la estructura de la comunidad india, y la estructura comunitaria es una estructura de coerción interna propia para la autonomía. Las ideologías sociales revolucionarias más avanzadas anhelan construir un mundo en el que la gente tenga poder, se relaciones con sus vecinos para organizar y ejercer el poder, la producción, las necesidades comunes y discutir los problemas, que esté signada por la solidaridad, que las personas estén dispuestas al sacrificio por construir y defender la colectividad, que sepa recibir de cada quien según sus capacidades y dar a cada quien según sus necesidades, que tenga la fortaleza para impedir que la explotación vuelva contra ellos una vez vencidos los explotadores por la revolución. Las comunidades indias, como observaron grupos anarquistas europeos en la sierra mazateca en 1998 y 1999, tienen eso: una asamblea de todos, una capacidad de trabajar intensamente por el colectivo, una larga experiencia de ayuda mutua además de una identidad generada por una cultura compartida durante siglos de historia. Esa vivencia autonómica, basada en la comunalidad, es la que el Estado mexicano ha tratado de contener a través de diversos mecanismos y estructuras. Parafraseando a Ricardo Flores Magón, quien contradijo a Madero en 1910 afirmando que el pueblo mexicano no es apto para la democracia sino para mucho más, porque es apto para el comunismo, pues los indios han vivido en un

sistema parecido, podemos decir que *el Pueblo Mexicano es apto para la Autonomía*, porque ella es parte de su historia pasada y presente.

Ante todo este panorama, parece que la disyuntiva nacional está entre aceptar la reformulación del pacto social refundando la nación o seguir conteniendo la autonomía india, al menos por un tiempo. En otras palabras, darse ya la forma de lo que es o aferrarse a una forma que no corresponde con su realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, José Iñigo
1980 *El hombre y la urbe: la ciudad de Oaxaca*. México: SEP-INAH, Proyectos especiales de investigación.

Angel, Miguel Arnulfo
1984 *La ciudad contra el castillo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, Col. Ensayos sociales S7.

ANIPA (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía)
1996 "Proyecto de decreto para la creación de las regiones autónomas pluriétnicas", en: *La autonomía de los pueblos indios*, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, pp.125-154, México.

Atlas agrario
2002 *Atlas agrario del estado de Oaxaca 2000*. Oaxaca: Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno del Estado.

Avendaño, E. Juan
2001 Identidad y movimiento agrario en una comunidad triqui (Santo Domingo del Estado, Putla, Oaxaca). Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH.

Báez-Jorge, Félix
1982 "Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrinazgo entre los zoque-popolucas", en: *Nueva Antropología* No.18, enero, pp.233-250, México.

Bailón, Jaime
1999 *Pueblos indios, élites y territorio*. México: El Colegio de México.

Balandier, Georges
1973 *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Ed. Tiempo Contemporáneo, col. Crítica Ideológica.
1975 *Antropo-lógicas*. Barcelona: Ediciones Península, col. Homo Sociológicus 7.

Barabas, Alicia
2001a "Traspasando fronteras: los migrantes indígenas de México en los Estados Unidos", en: *Cuadernos del Sur* núm.16, mayo, Oaxaca, pp.97-110.
2001b "La ética del don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad", en: *La comunidad sin límites*, S.Millán y J.Valle (Coords.), INAH, México, en prensa.
2002 "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", en: *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, A.Barabas (Coord.), Vol. I, INAH, México, en prensa.

Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé
1999 "Los protagonistas de las alternativas autonómicas", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), T.I, pp.15-55. México: Conaculta-INAH.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (Coords.)

1999 *Configuraciones étnicas de Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: INAH (en prensa).

Bartolomé, Miguel
1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI/INI.
1999 "Los procesos de extinción y transfiguración cultural", en: *La pluralidad en peligro*, M.Bartolomé y A.Barabas, INAH – INI, Col. Regiones de México, México, pp.19-44.
1999a "¿Los últimos ixcatecos? Entre la identidad étnica y la filiación comunitaria", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca, perspectivas etnográficas para las autonomías*, vol. III, A.Barabas y M.Bartolomé (Coords.). México: INAH-INI.
2001 "Sistemas y lógicas parentales en las culturas indígenas de Oaxaca", en: *La comunidad sin límites*, S.Millán y J.Valle (Coords.), INAH, México, en prensa.
2002 "Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria". Oaxaca: Centro INAH, inédito.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas
1990 *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios*, T.1. México: INI-CNCA, col. Presencias núm.19.
1996 *Tierra de la palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Oaxaca: INAH – Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 2ª ed.
1996a *La pluralidad en peligro*. México: INAH / INI, Col. Regiones de México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (Coords.)
1998 *Autonomías Etnicas y Estados Nacionales*. México: CONACULTA/INAH.

Bartra, Roger y otros
1985 *Caciquismo y poder político en el México rural*. México: Siglo XXI, 7a ed.

Beas, Carlos
1999 "Los retos del movimiento indígena mexicano", en: *Cuadernos del Sur* núm.14, mayo, pp.141-152, Oaxaca.

Boege, Eckart
1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. México: Siglo XXI.

Boege, Eckart (coord.)
1979 *Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en la región de Tuxtepec, Oaxaca*. México: SEP/INAH, Cuadernos de Investigación 1.

Bustamante, Marta
1999 "El pueblo de tejedores y el pueblo del río Camarón. Los amuzgos en Oaxaca", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), T.III, pp.103-133. México: Conaculta-INAH.

Bustamante, René y otros
1978 *Oaxaca, una lucha reciente: 1960-1978*. México: ediciones Nueva Sociología.

Cano Ruiz, Benjamín

1978 *El pensamiento de Miguel Bakunin*. Antologías del Pensamiento Anarquista 25, Editores Mexicanos Unidos. México.

Carmagnani, Marcello
1988 *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: FCE.

Carrasco, Pedro
1975 “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en: *Historia Mexicana* No.98, octubre-diciembre, pp.175-203.

Colombres, Adolfo
1982 *La hora del "bárbaro" (bases para una antropología social de apoyo)*. México: Premiá Editora, col. La red de Jonás.

Coloquio
1996 *Coloquio sobre Derechos Indígenas*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Cortés, Margarita
1991 “La comida ayuuk y su significado”, en: *Oaxaca población y futuro* No.5, marzo, pp.6-7, Oaxaca.

CGRAP (Consejo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas)
1996 "Regiones autónomas pluriétnicas. Una propuesta hacia la autonomía indígena", en: *La autonomía de los pueblos indios*, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, pp.155-169, México.

Cruz, Tomás
1987 "De por qué las flores nunca se doblegan con el aguacero", en: *El Medio Milenio*, núm.1, pp.28-49, Oaxaca.

Cruz Díaz, Alvaro
1982 *La solidaridad social como base de la resistencia a partir del intercambio (gwzon)*. México: DGEI / INI, col. Etnolingüística 31.

Cuamatzi, Guadalupe
1999 *"Mexicanos, pinome y kixtianojme*. La presencia náhuatl en el estado de Oaxaca", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), T.III, pp.9-37. México: Conaculta-INAH.

Chassen, Francie y Héctor Martínez
1993 "El retorno al milenio mixteco: indígenas agraristas Vs. rancheros revolucionarios en la costa chica de Oaxaca, mayo de 1911", en: *Cuadernos del Sur* No. 5, septiembre-diciembre, pp.31-65, Oaxaca.

Chuecagoitia, Fernando
1968 *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Alianza Editorial, libro de bolsillo No.136.

De la Cruz, Víctor

1986 "Reflexiones acerca de los movimientos etnopolíticos contemporáneos en Oaxaca", en: *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), pp.423-445. México: INAH, col. regiones de México.

Díaz, Floriberto
1994 "El caciquismo y la violación de los derechos humanos del pueblo mixe", en: *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes) del estado de Oaxaca*, S.Nahmad (comp.), pp.553-570. Oaxaca: Instituo Oaxaqueño de las Culturas.
2001a "Comunidad y comunalidad", en: *La Jornada Semanal* Núm.314, 12 de marzo, México.
2001b "Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indios", en: *La Jornada Semanal* Núm.314, 12 de marzo, México.
2001c "Pueblo, territorio y libre determinación indígena", en: *La Jornada Semanal* Núm.314, 12 de marzo, México.

Díaz Montes, Fausto
1994 "Elecciones municipales en Oaxaca: 1980-1992", en: *Cuadernos del Sur* núm. 6-7, enero-agosto, pp.93-110, Oaxaca.

Esteva, Gustavo
1996 "Manifiesto por la democracia radical: Autonomía y transición". Ponencia a la mesa Autonomía y Transición Democrática, San Cristóbal de Las Casas, junio. Multicopiado.

Fernández de Recas, Guillermo
1961 *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*. México: UNAM, Biblioteca Nacional de México.

Flanet, Veronique
1977 *Viviré si Dios quiere. Un estudio de la violencia en la mixteca de la costa*. México: INI, Serie de Antropología Social No.55.

Flores Magón, Ricardo
1980 *Artículos Políticos 1911*. Ed. Antorcha, México.

Fourquet, Francois y Lion Murard
1978 *Los equipamientos del poder*. Barcelona: Gustavo Gili.

Francisco, Jesús J.
1999 "Tres momentos en la expansión de la capital de Oaxaca en el siglo XX", en: *Cuadernos del Sur* núm.14, mayo, Oaxaca, pp.55-80.

Gerhard, Peter
1975 "La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1975", en: *Historia Mexicana* No.96, abril-junio, pp.566-578.
1986 *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. Mèxico: UNAM.

Gijsbers, Wim
1996 *Usos y costumbres, caciquismo e intolerancia religiosa (entrevistas a dirigentes indios de Oaxaca)*. Oaxaca: Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A.C.

Giraud, Francois

1982 “De las problemáticas europeas al caso novohispano: apuntes para una historia de la familia mexicana”, en: *Familia y sexualidad en Nueva España*, pp.56-80. México: Fondo de Cultura Económica, Col. SEP/80 No.41.

Giusti, Jorge
1968 "Rasgos organizativos en el poblador marginal urbano latinoamericano", en: *Revista Mexicana de Sociología* Vol. XXX No. 1, enero-marzo, pp. 53-77. IISUNAM, México.

Gómez, Magdalena
1997 *Derecho Indígena*. México: INI/Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, A.C.

Hardoy, Jorge
1978 “La construcción de las ciudades de América Latina”, en: *Problemas del Desarrollo* No.34, mayo-julio, pp.83-118, México: Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

Hernández, Jorge
1987 *El café amargo. Diferenciación y cambio social entre los chatinos*. Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO.
1992 "El movimiento indígena y la construcción de la etnicidad en Oaxaca", en: *Cuadernos del Sur* No.2, septiembre - diciembre, pp.47-66, Oaxaca.
1994-95 "UCIRI: viejas identidades sociales, nuevos referentes culturales y políticos", en: *Cuadernos del Sur* No. 8-9, sept.94-abril 95, pp.125-144, Oaxaca.
1998 “Las organizaciones indígenas en Oaxaca”, en: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, M.Bartolomé y A.Barabas (coords.), pp.385-411. México: INAH.
2001 *Reclamos de la identidad: la formación de las organizaciones indígenas en Oaxaca*. México: Miguel Angel Porrúa – UABJO.

Hernández Navarro, Luis
1997 “Autonomía: creerle a la historia”, en: *Ojarasca en La Jornada*, noviembre, México.

Higgins, Michael
1974 *Somos gente humilde: etnografía de una colonia urbana pobre de Oaxaca*. México: SEP-INI, serie de antropología social No.35.
1997 *Somos tocayos. Antropología del urbanismo y la pobreza*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Huerta, César
1984 "El compadrazgo y sus relaciones con el caciquismo entre los triquis de Oaxaca", en: *América Indígena*, vol.XLIV, No.2, abril-junio, pp.303-310, México.

Islas, Luis
1962 *Apuntes para el estudio del caciquismo en México*. México: Ed. Jus.

Jaulin, Robert
1989 "Los indios y las máscaras del totalitarismo” (entrevista), en: *El Medio Milenio* No. 5, pp.77-89. Oaxaca.

Julián Caballero, Juan
1999 Saberes transmitidos y adquiridos a través del trabajo en dos pueblos mixtecos: Tlazoyaltepec y Huitepec, Oaxaca. Tesis de Maestría en Educación Indígena, UPN, Oaxaca.

Kuroda, Etzuko
1999 “Los mixes en la ciudad de Oaxaca: datos y observaciones”, en: *Cuadernos del Sur* núm.14, mayo, Oaxaca, pp.115-128.

Lewin, Pedro
1999 "La gente de la lengua completa (*yi nï nanj nï ïnj*). El grupo etnolingüístico triqui", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), T.II, pp.213-265. México: Conaculta-INAH.

Lind, Michael
1994 “Monte Albán y el valle de Oaxaca durante la fase Xoo”, en: *Monte Albán, estudios recientes*, M.Winter (coord.), pp.99-111. Oaxaca: INAH, contribución No. 2 del Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994

Lomnitz, Larissa
1975 *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.

López, Eliseo
1991 "Política informal y caciquismo en la mazateca baja", en: *Etnia y sociedad en Oaxaca*, G.López y A. Castellanos (comps.), pp.83-90. México: INAH/UAM-I

"Los de Siempre" (Eds.)
1977 *Las colectividades campesinas (1936-1939)*. Tusquets, Barcelona.

Maldonado, Benjamín
1994 *La utopía de Ricardo Flores Magón. Revolución, anarquía y comunalidad india*, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca", Oaxaca.
1996 "Autoridades municipales y autonomía en Oaxaca", en: *Guchachi' Reza*, Quinta época, No. 53, Julio-agosto, pp.24-31, Oaxaca.
1999 “Comunidad, escuela y compadrazgo entre migrantes indios en la ciudad de Oaxaca”, en: *Alteridades* No.17, enero-junio, pp.43-50, México.
2000 *Los indios en las aulas. Dinámica de dominación y resistencia en Oaxaca*. México: INAH (en prensa).
2000a “El indio y lo indio en el anarquismo magonista”, en *Cuadernos del Sur* Año 6, Núm.15, junio, Oaxaca, pp.115-138. (También publicada en el sitio web de Ediciones Antorcha: www.pobladores.com/territorios/gente/acracia).
2001 “La contención de la autonomía: 20 años de despojo político y organización india en Oaxaca”. Inédito, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México hacia el nuevo milenio, INAH, Oaxaca.
2001a “Alianzas parentales, dones y comunidad en la movilización etnopolítica en Oaxaca”, manuscrito, Proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio, Centro INAH Oaxaca.
2002 “La comunalidad indígena”, edición cibernética en la página web (www.pobladores.com/ territorios/gente/acracia), enero.

Maldonado, Benjamín y Margarita Cortés
1999 "La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico *Ayuuk ja ay* (mixe)", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), T.II, pp.95-144. México: Conaculta-INAH.

Malvido, Elsa
1982 “Algunos aportes de los estudios de historia demográfica al estudio de la familia en la época colonial de México”, en: *Familia y sexualidad en Nueva España*, pp.81-99. México: Fondo de Cultura Económica, Col. SEP/80 No.41.

Marcus, Joyce y Judith Zeitlin
1994 *Caciques and their people. A volume in honor of Ronald Spores*. Ann Arbor: Anthropological papers 89, Museum of Anthropology, University of Michigan

Martínez Luna, Jaime
1985 “Resistencia comunitaria y cultura popular”, en: *Aportaciones indias a la educación*, G.López y S.Velasco (Comps.). México: SEP-Ediciones El Caballito, Biblioteca Pedagógica.
1994 “Materiales para el proyecto La educación como un medio para la revalorización de la cultura indígena”, Comunalidad, A.C., multicopiado. Guelatao, Oax.
1995 "¿Es la comunidad nuestra identidad?", en: *Ojarasca* No. 42-43, marzo-abril, pp.34-38, Oaxaca.

Martínez, Victor Raúl
1990 *Movimiento popular y política en Oaxaca: 1968-1986*. México: CNCA, col. Regiones.

Martínez, Victor Raúl y Fausto Díaz (Coords.)
2001 *Elecciones municipales en Oaxaca*. Oaxaca: UABJO / Instituto Estatal Electoral

Maurice, Jacques
1990 *El anarquismo andaluz. Campesinos y sindicalistas (1868-1936)*. Ed, Crítica/Grijalbo 202, Barcelona.

Medina, Andrés
1992 “La identidad étnica: turbulencias de una definición”, en: *El Medio Milenio* Núms.8 y 9, diciembre, Oaxaca, pp.83-98.
1996 “Autonomía y derechos de los Pueblos Indios”, en: *La autonomía de los pueblos indios*, Grupo parlamentario del PRD, LVI Legislatura, pp. 53-64, México.

Mejía, María Consuelo y Sergio Sarmiento
1987 *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.

Méndez Morales, Sara
2001 *De la organización al poder: experiencias en municipios oaxaqueños*. Oaxaca: Servicios para una Educación Alternativa, A.C.

Mintz, Franz
1977 *La autogestión en la España revolucionaria*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.

Monaghan, John
1995 *The covenants with earth and rain: exchange, sacrifice and revelation in Mixtec sociality*, The civilization of the American Indian series, Vol.219, University of Oklahoma Press, Norman.
1996 "The mesoammerican community as a great house", en: *Ethnology* vol XXXV, No.3, verano, pp.181-194, U. de Pittsburg.

Munch, Guido
1980 “Aspectos del Istmo de Tehuantepec”, en: Munch, G. y otros, *El sur de México: datos sobre la problemática indígena*. México: UNAM, Serie Antropológica 29.

Murphy, Arthur, Mary Winter y Earl Morris
1999 “Etnicidad en Oaxaca de Juárez”, en: *Alteridades* núm.17, UAM-I, México, pp.5-10.

Nahmad, Salomón y otros
1994 *Medio ambiente y tecnologías indígenas en el sur de Oaxaca*. México: Centro de Ecodesarrollo.

Neiburg, Federico
1988 *Identidad y conflicto en la sierra mazateca, el caso del Consejo de Ancianos de San José Tenango*. México: INAH/ENAH, col. Divulgación.

Nuttini, Hugo
1996 “Mesoamérican community organization. Preliminary remarks", en: *Ethnology*, vol.XXXV, No.2, primavera, pp.81-92, U. de Pittsburg.

Ojarasca
1997 *Ojarasca en La Jornada*, Nos.5, 6 y 7, septiembre-noviembre, México.

Panikkar, Raimon
1995 “Religión, filosofía y cultura”, discurso inaugural del Primer Congreso de Filosofía Intercultural, México, D.F., marzo.

Parra, León y Jorge Hernández
1994 *Violencia y cambio social en la región triqui*. Oaxaca: UABJO.

Piñón, Gonzalo
1988 "Crisis agraria y movimiento campesino (1956-1986)", en: *Historia de la cuestión agraria mexicana, estado de Oaxaca*, t.II, 1925-1986, L.Reina (coord.), pp.291-373. México: Juan Pablos editor, gobierno del estado, UABJO, CEHAM.

Quijano, Aníbal
1971 "Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina", en: *Revista del México Agrario*, año IV, No.4, agosto-octubre, pp.111-197.

Quintanar, Ma. Cristina y Benjamín Maldonado
1999 "La gente de nuestra lengua. El grupo etnolingüístico *chjota énna* (mazatecos)", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), T.II, pp.9-54. México: Conaculta-INAH.

Regino, Adelfo
1998 “La reconstitución de los pueblos indígenas”, en: *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, M.Bartolomé y A.Barabas (coords.), pp.415-424. México: INAH.

Rendón, Juan José
1992 “Notas sobre identidad, lengua y cultura”, en: *I Seminario sobre Identidad*, L.I.Méndez (comp.). México: IIAUNAM.
1998 *El taller de diálogo cultural. Una herramienta de nuestros pueblos*. México: Ce-Acatl No.92.

Rodríguez Alpuche, Adrián
1985 *El urbanismo prehispánico e hispanoamericano en México*. Madrid: Instituto de Estudios de Administración Local.

Romero, Ma. de los Angeles
1996 *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México: CIESAS – INI, Col. Historia de los Pueblos Indígenas de México.

Romero, José Luis
1976 *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.

Sahlins, Marshall
1983 *La economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal editor.

Sánchez Albornoz, Nicolás
1973 *La población de América Latina, desde los tiempos precolombinos al año 2000*. Madrid: Alianza Universidad.

Sánchez Silva, Carlos
1998 *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial, 1786-1860*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas / UABJO.

Sarmiento, Sergio
2001 "El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado", en: Cuadernos del Sur No.16, Oaxaca, pp.65-96.

Santiago, Inocencio y otros
1983 "La guerra contra el Tigre". San Juan Guichicovi, Oaxaca, multicopiado.

Santiago, Maurilio
1987 "¿Otra ley inútil?", en: *Ojarasca* núm 31, noviembre, p.2, México.

SER (Servicios del Pueblo Mixe, A.C.)
1996 "Derecho indígena y autonomía", en: *Ce-Acatl*, Núm.81, junio, México.

Silva, Ignacio
1999 "Santa Cruz Xoxocotlán. Estudio comparativo de tres fraccionamientos de la zona metropolitana de la ciudad de Oaxaca", en: *Cuadernos del Sur* núm.14, mayo, Oaxaca, pp.81-96.

Solano, Francisco de
1977 "Política de concentración de la población indígena (1500-1800). Objetivos, proceso, problemas y resultados", en: *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina*, J.Hardoy y R.Schaedel (comps.). Buenos Aires: ediciones SIAP.

Sorroza, Carlos
S/f *La crisis agroalimentaria en Oaxaca 1940-1985*. Oaxaca: IISUABJO, Cuadernos de investigación 12.

Staples, Anne

1994 “Historia de la familia, siglo XIX mexicano”, en: *Saber ver* Núm. especial, junio, pp.27-32, México.

Souchy, Agustín y P. Folgare
1977 *Colectivizaciones. La obra constructiva de la revolución española*. Ed. Fontamara, Barcelona.

Torres Parés, Javier
1990 *La revolución sin fronteras*. UNAM, México.

Tuirán, Rodolfo
1994 “Familia y sociedad en el México contemporáneo”, en: *Saber ver* Núm. especial, junio, pp.33-56, México.

URO – UTO
2002 “Ejercicio de investigación sobre las características de la comunalidad en la ciudad de Oaxaca”, Proyecto de capacitación en la acción en técnicas de investigación y evaluación en el campo de las culturas indígenas, Unidad Regional Oaxaca de la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas – Universidad de la Tierra en Oaxaca, manuscrito.

Vachon, Robert
1995 “Guswenta or the intercultural imperative. Toward a Re-enacted peace accord beetwen the Mohawk Nation and the North American Nation States (and their peoples)”. *Interculture* Vol XXVIII, núms. 2, 3 y 4, primavera-otoño, Intercultural Institute of Montreal.

Vanderhoff, Francisco y Constantino Galván
1998 "Un poco de la historia de UCIRI", en: *Medio ambiente, economía campesina y desarrollo sustentable, memorias*, J.Blauert y P.Sesia (coords.), pp.129-140. Oaxaca: CIESAS, CAMPO, Grupo Mesófilo.

Vargas, Mónica
2001 Nunca más un México sin nosotros: expresiones etnopolíticas oaxaqueñas. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS-Occidente, Guadalajara.

Vásquez, Juanita y Joel Aquino
1995 "Yalálag: la historia de una conciencia común", en: *Ojarasca* núm.42-43, marzo-abril, pp.28-33, México.

Vásquez, Elena y Yanga Villagómez
1993 "La UCIRI, el café orgánico y la experiencia de un proyecto campesino autogestivo en la producción", en: *Cuadernos del Sur* No.5, pp.121-137, Oaxaca.

Velásquez, Cristina
1997 "Fronteras jurídicas de gobernabilidad y cultura política en el sistema de usos y costumbres", Oaxaca, manuscrito.

Villoro, Luis
1998 *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-UNAM, Biblioteca Iberoamericana de Ensayo No.3.

Winter, Marcus
1986 "La dinámica étnica en Oaxaca prehispánica", en: *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, A.Barabas y M.Bartolomé (coords.), pp.97-141. México: INAH, col. regiones de México.

Yescas, Isidoro
1991 "El cura que desafió la voluntad de Dios. El caciquismo de Cornelio Bourguet en Oaxaca", en: *Eslabones* No.1, enero-junio, pp.68-70, México.

Zafra, Gloria
1982 “Problemática agraria en Oaxaca: 1971-1975”, en: *Sociedad y política en Oaxaca, 1980. 15 estudios de caso*, R.Benitez (comp.). Oaxaca: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UABJO.