UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

Posgrado en Ciencias Antropológicas

Asambleas, ayuntamientos, *tigres* y predicadores

Poder y organización comunitaria en la región chinanteca de Oaxaca

Tesis que para obtener el grado de doctor en Ciencias Antropológicas

PRESENTA

José Manuel Escalante Lara

*

Directora: Dra. Ana Paula de Teresa Ochoa

Asesores: Dr. Leonardo Tyrtania Geidt

Dr. Pedro Antonio Ortiz Báez

México, D. F.

Mayo de 2011

*Con amor a mi mancupia
que con sus caprichos y versatilidades
hace que mi vida sea más excitante*

Agradecimientos

Este proceso de investigación que ahora culmina, ha sido parecido a las largas caminatas que realizaba durante mi trabajo de campo en las comunidades de la selva chinanteca. Durante esos viajes entre pueblo y pueblo solía encontrar a personas que iban y venían. Algunos caminaban más rápido que yo y me rebasaban, otros caminaban a la par conmigo, unos se retrasaban y otros, después de un rato tomaban veredas diferentes a la mía, pero todos en algún momento compartían un tramo del camino conmigo, a veces en silencio y a veces en medio de una amena plática.

Quienes han compartido en algún momento conmigo el proceso de realización de esta tesis han sido de alguna manera como esos compañeros de viaje que hacían menos penoso el andar por los calurosos caminos montañosos de la Chinantla. Han sido tantas personas las involucradas en esta caminata que sería difícil nombrarlas a todas, por lo que de antemano ofrezco disculpas.

En primer lugar quisiera agradecer a mis amigos, “maestros” y colaboradores chinantecos. Ellos nos abrieron las puertas en sus comunidades y sus hogares, compartieron sus conocimientos de manera desinteresada con nosotros. No hay forma de retribuirles con justicia sus enseñanzas que hicieron de mi un verdadero antropólogo. Especial mención se merecen la siguientes personas: De San pedro Tlatepusco, José Leonardo Roque, Dionicia Manuel Felipe, Mardonio Martínez Ortiz, Amada Manuel Sixto, Benito Martínez Antonio, Eusebia Juan Bautista, Felipe Martínez Ortiz, Cecilia Eduardo Martínez, Agustín Juan

Toribio, Enrique Eduardo y Rosa Jacobo. De San Felipe Usila , Paula Pantoja y Familia, Don Eusebio Mendoza y familia y a la familia Medinilla Ortiz.

Especial agradecimiento le debo al párroco de Usila, Cesar Castro Gómez y a los padres, Hugo Nieto García y Eleazar Vázquez Aldeco.

Mención aparte se merece Bartolo Inocente Pantoja y familia, quienes nos brindaron durante estos años su hospitalidad y amistad cada vez que llegábamos a Usila. A Bartolo le agradezco además haber sido nuestro guía, compañero de viaje y antropólogo honorario del proyecto, pues oriento a muchos de mis alumnos en sus primeros pininos como antropólogos de campo.

En el ámbito académico en primer lugar quiero agradecer a Dra. Ana Paula de Teresa Ochoa. Sus enseñanzas, consejos y apoyo han sido decisivos en mi formación académica. Su amistad, por otra parte, ha sido muy importante en mi formación como persona. Sin su asesoría y acompañamiento este trabajo de investigación difícilmente hubiera podido llevarse a cabo.

Especial mención se merece el Dr. Leonardo Tyrtania Geidt, quien me impulso a terminar la tesis y me apoyó en los momentos difíciles. Su asesoría en el tramo final fue decisiva para que este proyecto llegara a buen puerto. Por sus sabios consejos, soporte y enseñanzas le estoy profundamente agradecido.

Al Dr. Pedro Antonio Ortiz Baez también agradezco de manera especial haber aceptado ser mi lector y el interés mostrado por mi trabajo así como los comentarios y observaciones que me ayudaron a ver sus aportes y debilidades.

Al Dr. Eliseo López Cortés le agradezco haber leído la tesis y retroalimentarla con sus valiosos comentarios. Sin su oportuna ayuda hubiera sido muy difícil lograr concluir este trabajo.

Al Biólogo Gilberto Hernández habernos compartido y traducido los conocimientos de su disciplina.

A mis colegas y compañeros del departamento de Antropología, particularmente al Comité de Posgrado, al actual Jefe de Departamento Pablo Castro, y al Jefe de Departamento durante el periodo 2007-2010 Federico Besserer, les agradezco el apoyo para terminar esta tesis. A Socorro Flores “Soco” y a Irma Esparza por la paciencia y el apoyo invaluable en los trámites, que todo trabajo académico implica, les agradezco de manera especial y por todos los años de ayuda y convivencia cotidiana.

A los innumerables amigos, compañeros y a alumnos, participantes en el proyecto, inicialmente llamado *Economía campesina y sistemas productivos en la región chinanteca de Oaxaca*, que han realizado sus investigaciones a la par de la mía en la región desde 1993 a la fecha, le agradezco por compartir conmigo el interés y al amor por este recóndito rincón de México. De todos ustedes he aprendido mucho.

A mis alumnos de la Escuela Nacional de Antropología que hicieron trabajo de campo bajo mi dirección en el municipio de Usila y Comaltepec y Valle Nacional les debo una mención aparte pues fueron sin querer los *conejiillos de indias* en mi proceso de formación como profesor.

Doy las gracias a mi familia que me ha apoyado incondicionalmente a lo largo de mi vida. Con mis papas José Manuel Escalante Rivas y María Concepción Lara Morales

estoy profundamente agradecido por impulsarme con su amor a seguir adelante en mis estudios. A mis hermanas, Silvia, Zulema y Lila le doy las gracias por quererme tanto. Yo también las amo.

A toda la otra mitad de mi familia también le doy las gracias. Especialmente a Doña “Mary”, Verito, y Saul por su apoyo en los momentos buenos y malos de la vida. A Adolfo por ser nuestro compañero en nuestros viajes por las carreteras del trópico mexicano.

A mis ancestros que ya no están en este mundo físico les doy las gracias, especialmente a mis abuelos, Victórico, Zulema y Gilberto que durante sus vidas me impulsaron con amor a seguir aprendiendo.

A Flor María Romero Julián, mi inseparable compañera de aventuras por las veredas de la vida y la Chinantla, le dedico solo una breve mención por escrito, pues no tendría palabras suficientemente hermosas para agradecerle el hecho de compartir conmigo la dicha de poder vivir. Ella con su cariño, su paciencia, su capacidad de perdón, sus regaños y su sabiduría me impulso a seguir adelante cuando sentía que desfallecía en los momento más difíciles del camino. Gracias a ella y a su amor he podido concluir este andar.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Planteamiento general de la investigación.	9
Metodología y estructura del trabajo	13
I. RESUMEN DE LAS IDEAS TEÓRICAS RELEVANTES PARA EL CASO DE ESTUDIO	17
1. Energía, ecología y sociedad	21
2. Poder social y energía	30
3. Ecología, poder social y <i>emergía</i>	35
4. Ecología y procesos de concentración del poder en la región	42
II. LAS ESTRUCTURAS DE PODER EN LAS COMUNIDADES DE LA REGIÓN CHINANTECA	45
1. La región de estudio	45
2. Etnografía de la organización comunitaria en la Chinantla	51
Formas generales de estructuración del poder comunitario.	51
Tipología de comunidades	58
Organización comunitaria en unidades de mayoría sin vehículos políticos	65
Organización comunitaria en localidades que conforman unidades corporadas	77
3. Recursos, población y poder: Aldeas que se fragmentan, viajan, mueren y renacen	82
Época prehispánica y conquista	86
La colonia y el surgimiento de la Chinantla comunitaria	98
El sistema regulador y la evolución de las localidades chinantecas	108
III. PODER Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN EL MUNICIPIO DE SAN FELIPE USILA	119
1. El pueblo entre arroyos	122

Caracterización general	122
Bases energéticas, unidades operativas y niveles de integración	130
Evolución de la estructura de poder	137
Procesos	150
 2. San Pedro Tlatepusco. El pueblo que se inundó	 167
Caracterización general	167
Bases energéticas, unidades operativas y niveles de integración	171
Evolución de la estructura de poder	176
Procesos	184
 3. San Felipe Usila. El pueblo agrio	 205
Caracterización general	205
Bases energéticas, unidades operativas y niveles de integración	209
Evolución de la estructura de poder	214
Procesos	218
 IV. EMERGÍA DE LOS PROCESOS POLÍTICOS Y NATURALEZA DEL PODER EN LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS	 238
1. San Antonio Analco: La pequeña política de un pueblo bien organizado	238
2. San Pedro Tlatepusco: la política complicada de un pueblo pequeño	244
3. San Felipe Usila: la política corporada e intervenida de una cabecera	248
 V. CONCLUSIONES	 255
 VI. ANEXO	 263
El cambio religioso en las comunidades de la Chinantla	263
 BIBLIOGRAFÍA	 293

INTRODUCCIÓN

Planteamiento general de la investigación

Quien recorre la región chinanteca de Oaxaca puede observar un gran número de pequeñas localidades diseminadas entre las montañas, los valles y las planicies. Conociéndolas por dentro llama la atención una vida pública sumamente intensa. La gente opina y decide de manera directa sobre los asuntos que afectan su vida. Mediante la participación en asambleas comunitarias, desempeñando algún cargo público, colaborando en la construcción de alguna obra pública o bien aportando el trabajo de tequio¹, obligatorio y no remunerado, las personas entregan una buena parte de su tiempo y de su vida al servicio de la comunidad.

La organización comunitaria es el eje de la vida en las localidades chinantecas, pues a través de ella se solicitan programas de desarrollo a los gobiernos estatal y federal, se gestiona la instalación de los servicios indispensables como la electricidad y el agua, se lleva a cabo la construcción de obras públicas, se solucionan conflictos y se hace cumplir la ley, todo esto prácticamente sin la necesidad de una clase política profesional y sólo con el trabajo de los ciudadanos de las comunidades que prestan sus servicios al pueblo a cambio del derecho de usufructuar los recursos del territorio comunitario.

Sin embargo, no todo es miel sobre hojuelas. La integración comunitaria y la democracia participativa y directa son formas de estructuración del poder que enfrentan serias tensiones para poder persistir; problemas que van desde la diferenciación

¹ El *tequio* o *fatiga* es el trabajo que realiza cada miembro de una comunidad en favor de las necesidades colectivas, sin paga y de manera obligatoria.

socioeconómica y el acceso diferenciado a la tierra, pasando por la disputa por recursos estratégicos, tanto naturales como económicos, la intervención de intereses externos, hasta la aparición de faccionalismos de diversa índole.

De esta manera, al recorrer los distintos municipios chinantecos, también encontramos graves situaciones de conflicto: municipios con más de una autoridad, una oficial y otra disidente; pueblos con disputas electorales graves, con autoridades efímeras que no pueden concluir su desempeño en los tiempos estipulados por la ley; tomas de palacios municipales; bloqueos carreteros, violencia y hasta asesinatos políticos. En muchos pueblos encontramos historias de cacicazgos, explotación, violencia y represión.

En la Chinantla además es posible observar las más variadas formas de organización comunitaria. Por ejemplo, en la zona montañosa de la región, como en otras partes de Oaxaca, encontramos las típicas comunidades indígenas descritas en la literatura antropológica.

La mayoría de estas localidades, casi todas con menos de 400 habitantes, cuentan con sistemas de cargos que integran a gran parte de la población a la actividad política, la cual es sumamente intensa. Es regla general que en estas *comunidades* la asamblea de ciudadanos del pueblo sea el espacio por excelencia para la toma de las decisiones. En casi todos estos pueblos de la zona montañosa de la Chinantla el acceso a los recursos de la comunidad es básicamente igual para todos los ciudadanos con derechos, pues la tenencia de la tierra es comunal.

En cambio, en las cabeceras municipales más urbanizadas y en algunas localidades grandes, especialmente de la zona media y baja de la región, en donde por cierto el acceso a

los recursos es sumamente diferenciado,² encontramos una vida política más fragmentada y conflictiva, en donde predominan los intereses grupales y particulares por sobre los comunitarios. En algunas localidades, especialmente en las más grandes, algunas con más de 5 mil habitantes, hay grupos que acaparan el poder y hacen uso patrimonial y caciquil de los recursos municipales.³

Estas diferencias en la forma de organización comunitaria de las localidades de la Chinantla plantean la pregunta de por qué existe tal variedad de formas de participación política en una región donde prácticamente, y en apariencia, todos sus habitantes comparten la misma cultura campesina indígena.

Las “causas” de una estructuración del poder social tan diversa al interior de las localidades pueden ser muchas y por ende muy particulares. Por consiguiente no debería desecharse, por principio, la amplia gama de fenómenos culturales, económicos e históricos, que inciden de uno u otro modo en los procesos de integración, organización y desintegración comunitaria.

A veces la organización de una comunidad puede ser resultado de un desarrollo histórico que se remonta a la colonia o a tiempos mas recientes, o puede tener su origen a partir de la intervención de agencias estatales. Otras veces la estructura de poder de un pueblo puede obedecer a los intereses de las clases dominantes o por el contrario, puede ser una expresión auténtica de procesos autónomos de organización. En algunas comunidades

² Las tierras de mejor calidad en algunos municipios de la zona baja están acaparadas por pequeños propietarios y ganaderos; en algunas localidades solo los ejidatarios tienen acceso a la tierra y los avecindados deben rentar si es que quieren llevar a cabo alguna actividad agrícola, en otros lugares de la zona baja los productores incluso han vendido sus tierras y han abandonado el trabajo en el campo para dedicarse a actividades como el comercio y la venta de mano de obra.

³ Esta *generalización* no quiere decir que en la zona alta no haya *casos particulares* de comunidades con vida política turbulenta, ni que en la zona baja no existan localidades en donde aún existe la política basada en el consenso

la organización comunitaria debe su fortaleza a procesos recientes de lucha por la tierra y defensa de sus recursos.

En pocas palabras, podríamos afirmar que en la Chinantla el panorama de la organización comunitaria es muy complejo y hacer generalizaciones sobre cómo se estructura el poder en las localidades de la región es difícil en vista de que cada comunidad experimenta sucesos únicos e irrepetibles a lo largo de su historia.

Para elaborar un análisis de las estructuras de poder de las localidades de la Chinantla podríamos llevar a cabo, en consecuencia y en atención a la particularidad de cada comunidad, una compilación de multitud de estudios de caso y testimonios de actores sociales para ver si en ellos podemos encontrar pautas que expliquen la dinámica de la organización comunitaria en la región.

Sin embargo, en el presente trabajo opté por una idea distinta. Las formas de estructuración del poder, las historias y los procesos políticos que experimentan las localidades de la región, aunque en la superficie parecen muy diversos, en realidad obedecen, todos ellos aun en su complejidad y variedad, a unos pocos principios estructuradores. Es decir, si queremos trazar un cuadro coherente los procesos sociales debemos suponer que en ellos actúan ciertos principios generales, y debemos usar esos principios para ordenar y clasificar los datos empíricos Harris (1997: 548).

En este trabajo, en consecuencia, en primer lugar enumeraré esos principios teóricos generales, mismos que me ayudaran a ordenar y clasificar los datos empíricos y después

buscaré comprobar esos principios mediante el estudio de sólo unos pocos casos y procesos concretos, que sin embargo considero que son representativos.⁴

Metodología y estructura del trabajo

Para estudiar la organización comunitaria en la Chinantla se toma en este trabajo como punto de partida un diagnóstico regional realizado en el marco del proyecto *Medio ambiente economía campesina y sistemas productivos en la región Chinanteca de Oaxaca* del Departamento de Antropología de la UAM-I.⁵

Uno de las tareas del diagnóstico regional, que sirvió para abordar la dimensión socioeconómica de la región, fue la aplicación de una encuesta, coordinada por quien esto escribe, a las autoridades de cada localidad durante febrero-mayo de 1997 en 235 de las 258 localidades que conforman los 14 municipios de la Chinantla.⁶

⁴ En este trabajo el objeto de estudio y la problemática fueron cambiando y transformándose conforme avanzó la investigación, de tal manera que lo que se presenta difiere en mucho de los objetivos y temática planteados en el primer anteproyecto. Inicié estudiando el cambio religioso en el municipio de San Felipe Usila y de hecho en la tesis de maestría se presentó la problemática derivada de ese cambio en las creencias. Sin embargo con el paso del tiempo me fui dando cuenta de que mi mirada sobre el cambio religioso estaba incompleta sino la enmarcaba en la perspectiva de la organización de las comunidades donde este cambio se estaba dando.

Esto me llevó a explorar más afondo la cuestión del poder en las localidades donde realizaba mi investigación. A partir de esto se dio un proceso de decantación y delimitación de la problemática de investigación, de tal manera que al final decidí centrarme en el análisis del poder y la organización comunitaria de las localidades chinantecas. No obstante, cabe aclarar que la cuestión del cambio religioso sí está contemplada en el trabajo, pero solo como un proceso político más entre los diversos procesos analizados. Sin embargo en la tesis quise incluir un pequeño anexo sobre el fenómeno mismo que servirá para contextualizar los estudios de caso presentados.

⁵ Este proyecto del departamento de Antropología de la UAM-I es encabezado desde 1993 por la Dra. Ana Paula de Teresa Ochoa. En este diagnóstico realizado en 1997 se enfatizó la importancia de las mediaciones que intervienen en la relación población/recursos del área de estudio.

⁶ El propósito fundamental de esta encuesta fue recabar información del ámbito de circunscripción micro regional en el que se desenvuelve el productor sobre los siguientes aspectos: 1. Antecedentes Históricos; 2. Población; 3. Comunicaciones y Transporte; 4. Acceso a Servicios; 5. Comercio y

Con la encuesta autoridades se pudo recopilar, además de información sobre otros temas, información sobre las características de la organización comunitaria de cada localidad de la región. Se cuestionó a las autoridades sobre los órganos de gobierno de las localidades y las formas de elección de las autoridades, los grupos organizados de productores, la presencia de partidos políticos, los conflictos intra comunitarios relacionados con el ejercicio de poder y la capacidad de la gestión comunitaria medida por la cantidad de obras publicas realizadas en la comunidad. Una vez capturados y analizados los datos se elaboró una tipología de las comunidades según la estructura de poder de estas. Los criterios que se utilizaron para clasificar a las localidades se derivaron de los principios teóricos que desarrollaremos posteriormente.

A partir del nivel regional se procedió a realizar trabajo de campo en comunidades concretas con el fin de corroborar los principios generales de estructuración del poder identificados a partir del diagnóstico macro. En cada localidad se dio seguimiento a procesos políticos que tuvieron lugar en momentos históricos distintos con el fin de ver en acción concreta a las formas organización comunitaria descritas de manera general en la etnografía regional. En este último nivel la unidad de análisis fue, ya no las estructuras en sí, ni las comunidades en su totalidad, sino los procesos mismos.

En consecuencia con este acercamiento metodológico a la problemática de estudio la estructura del trabajo es la siguiente:

Abasto; 6. Tenencia de la tierra y Conflictos Agrarios; 7. Actividad Agrícola; 8. Actividades Complementarias; 9. Obras Comunitarias; 10. Presencia Institucional; 11. Organización Social y Política; 12. Organización de Productores y 13. Religión. Dicha información, se complementó con los antecedentes estadísticos existentes y disponibles, especialmente con los datos históricos que arrojan los Censos del INEGI a nivel localidad.

En un primer capítulo se plantean algunos conceptos teóricos que serán utilizados en el trabajo para analizar la organización comunitaria, especial atención se ponen en los conceptos provenientes de la teoría ecológica, de sistemas, y la antropología ecológica y la teoría del poder social.

En el segundo capítulo del trabajo se hará una descripción etnográfica a nivel regional de las estructuras de poder y las características de la organización comunitaria siguiendo los principios teóricos y conceptuales planteados en el primer capítulo y des pues se abordará la dimensión ecológica de la estructuración del poder especialmente en lo que llamaremos posteriormente *Chinantla comunitaria* desde una perspectiva histórica.

En el tercer capítulo se abordarán estudios de caso. Se estudiarán las estructuras de poder y algunos procesos políticos de tres comunidades del municipio de San Felipe Usila,⁷ el cual esta ubicado al oeste de la región chinanateca.

Se exponen los casos de tres comunidades contrastantes entre si: San Antonio Analco, comunidad en donde no existe mas nivel de integración que el comunitario, San Pedro Tlatepusco, localidad con divisiones de orden religioso y organizacional en su interior y San Felipe Usila, cabecera municipal con grupos políticos diversos que se disputan el poder.

⁷ Se localiza entre las coordenadas 96° 31' longitud oeste y 17° 53' latitud norte a una altura de 100 m.s.n.m. limita al norte con los municipios de San Felipe Jalapa de Díaz y San Lucas Ojitlán, al sur con el municipio de San Pedro Yolo, al poniente con los municipios de San Pedro Teutila, San Andrés Teotilalpam, San Juan Bautista Tlacaotzintepic y San Pedro Sochiapam y al oriente con el municipio de San Juan Bautista Valle Nacional. De acuerdo al XII Censo General de Población y Vivienda 2000 efectuado por el INEGI, la población total del municipio es de 11,680 habitantes, de los cuales 5,645 son hombres y 6,035 son mujeres. La población total del municipio representa el 0.34 por ciento, con relación a la población total del estado. (Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de Oaxaca, 2002)

En el cuarto apartado se hace un análisis de algunos de los procesos políticos comunitarios utilizando de manera ilustrativa, el análisis *emergético* utilizado en la ecología energética.

Por último se agregan algunos anexos con información que es útil para la mejor comprensión de los temas desarrollados en el trabajo, pero que por razones de continuidad y coherencia se decidió dejar fuera del cuerpo principal de la tesis.

I. RESUMEN DE LAS IDEAS TEÓRICAS RELEVANTES PARA EL CASO DE ESTUDIO

La presente investigación surge de interrogantes muy sencillas, mismas que han sido tema de innumerables investigaciones antropológicas: cómo se estructura el poder en las comunidades indígenas de México y cuáles son las causas de que dichas comunidades tengan, en apariencia, una organización diferente a la del resto de la sociedad nacional.

Estas preguntas han sido respondidas de muchas maneras por parte de la antropología y tal como señala Laura Carlsen (1997):

La comunidad indígena ha suscitado varias discusiones en torno a su significado. Estas se agrupan en tres interrogatorios: si la comunidad es fundamentalmente una creación prehispánica o colonial; si su desarrollo representa una evolución humana-social o una dinámica histórica específica, y finalmente si algunas representaciones de la comunidad indígena caen en (...) una mitificación de ésta.

Las discusiones en torno a la comunidad⁸ han desembocado recientemente en una polarización de las posiciones en el plano ideológico y en planteamientos extremos: por un

⁸ Es pertinente aclarar en este punto, a qué me refiero cuando uso el término *comunidad*. Retomo la propuesta de Atruro Warman (1985:7-8) quien dice que la comunidad puede ser definida de varias maneras: en primer lugar la comunidad es, en México, una figura legal para definir los derechos sobre la propiedad de la tierra, y en ese sentido se utiliza con referencia al medio rural. La comunidad y el ejido son las dos formas de propiedad social sobre la tierra, establecidas por la Constitución mexicana de 1917. Ejido y comunidad comparten características básicas pues son propiedades otorgadas por la nación a colectividades. Otra forma de conceptualizar a la comunidad, según este mismo autor, es referirse a ella como una forma específica en la organización de las relaciones sociales y no solo como un lazo genérico entre la tierra y la gente. La comunidad agraria es una organización de gente en la misma posición social y que comparte el derecho a un mismo espacio territorial. Dicho en otras palabras: es una organización de una clase específica, el campesinado, por medio de la cual se realizan las negociaciones colectivas con otras fuerzas de la sociedad con el fin de obtener las condiciones para la subsistencia y reproducción de una colectividad y de cada una de las unidades que la forman. La comunidad agraria es la organización mínima del campesinado, es la unidad organizativa mas pequeña en que se gestionan los intereses de la clase. Solo como ilustración, podría compararse con un sindicato de empresa en el caso del proletariado. La comunidad como forma de organización social puede existir pues,

lado están los que consideran a la comunidad como un todo integrado y democrático, ejemplo a seguir en la construcción de un mundo mejor y por otro encontramos a quienes la consideran una institución retrograda e incluso bárbara, un remanente moribundo de un pasado premoderno.⁹

Esta polémica recuerda mucho a la que se desató entre campesinistas y descampesinistas durante los años 70 con respecto al futuro del campesinado frente al avance del capitalismo en el campo, solo que ahora se debate la pertinencia de los sistemas normativos indígenas y las formas de organización tradicional en la construcción de una sociedad mas incluyente.

Puesto que este trabajo tiene como objetivo el análisis de la organización comunitaria en una región indígena bien se podría situar en el marco de este debate, sin embargo, lo que en él se está discutiendo son las concepciones *ideológicas*, en un sentido o en otro, sobre la comunidad indígena. Los argumentos de uno u otro bando ponen demasiado énfasis en la cultura política¹⁰ de los actores sociales como factor determinante en la estructuración del poder al interior de las comunidades. Es un debate que, aunque

donde haya campesinos y por ello su origen no se ubica en un contexto histórico único, es algo que se crea y que se recrea a la par de el campesinado mismo.

⁹ Un recuento muy completo de esta discusión la encontramos en Medina (2007).

¹⁰ Respecto a por que en este trabajo no se aborda el tema de la *cultura política* es por que considero que la cultura de los actores sociales no es lo que determina su conducta política. En este sentido coincido con lo que plantea a este respecto Varela (2006: 49) quien dice que: *son insuficientes las explicaciones que en términos de cultura (o tradición) política, legitimidad e ideología se ofrecen sobre el carácter de los sistemas políticos. En el fondo las tres posiciones suponen pero no prueban que cierta tradición cultural o la interiorización de ciertos valores e ideas son responsables del proceder de los actores sociales.*

sumamente interesante, en realidad no tiene salida debido a su carácter escencialista y por la cantidad de juicios de valor vertidos en el mismo.

El presente trabajo busca trascender dicha discusión, pues en él se buscó analizar los factores materiales, tecno-ambientales, demográficos y productivos, que consideramos que son los que estructuran, en última instancia, el tipo de organización presente en esas comunidades, dejando en el segundo plano la cuestión de la organización comunitaria en cuanto sus aspectos formales (si es moderna o premoderna, autoritaria o democrática, autónoma o dependiente).¹¹

Para analizar cómo se da la estructuración del poder en las comunidades campesinas, en este trabajo se recurre a un conjunto de teorías que tienen en común lo que se puede denominar *enfoque energético*.

Adams (2001: 47-48) propone que las aplicaciones del enfoque energético al análisis social se pueden agrupar en tres categorías, no necesariamente divergentes: La primera categoría es la de los estudios sobre el papel de la energía comercial en el mundo contemporáneo. Estos enfoques se concentran en los problemas relacionados con el agotamiento de la energía fósil y con los problemas que ha de enfrentar la especie humana a raíz de dicho agotamiento. El segundo enfoque es el de la ecología de sistemas aplicada a las sociedades humanas, estudios de este tenor han sido realizados fundamentalmente por antropólogos. En las investigaciones que siguen este enfoque, es central el análisis de insumo-producto de las sociedades y el estudio de los mecanismos socioculturales que regulan la producción y redistribución los flujos energéticos. La tercera categoría abarca

¹¹ Por la misma razón no se hará en este trabajo una revisión del estado del arte del tema de la comunidad indígena, pues se partirá de principios generales que se sitúan, en parte, fuera del campo de las ciencias antropológicas.

los trabajos que hacen un análisis de los procesos sociales en términos energéticos. En esta categoría se ubica la teoría del poder social propuesta por Adams. Este autor propone además que hay que experimentar y poner a prueba las diferentes perspectivas con el fin de avanzar en la construcción de modelos más generales.

En este trabajo se pretende ir en la dirección de integrar los diferentes enfoques energéticos y por ello se retoman elementos de varias teorías y autores: 1) La termodinámica de procesos irreversibles (Prigogine, 1983 y Odum, 1981); 2) La teoría de sistemas, en particular, la ecología sistémica (Rappaport, 1985); 3) El materialismo cultural (Harris, 1987); y 4) La energética social (Adams, 1975, 1978). Se tomará como ejemplo de modelo para operacionalizar la teoría de Richard N. Adams, el trabajo que hiciera Roberto Varela (2006) en las comunidades campesinas de Morelos en los años 70 del siglo pasado. El análisis de las estructuras de poder se complementará con el uso de la metodología *emergética* propuesta por Odum (2007) la cual sintetiza las ideas de la ecología sistémica y sirve para darle un contenido cuantitativo a la teoría del poder propuesta por Adams.

Es necesario aclarar que los principios teóricos y conceptos que retomaré de los enfoques arriba mencionados, si los consideramos por separado, no conforman propiamente un modelo de análisis coherente, puesto que parten de ideas de autores que *no necesariamente* han dialogado entre si. Sin embargo, me parece que es posible hacer converger algunas de las propuestas de estos teóricos, que de una u otra manera han adoptado el *paradigma energético*, para que nos digan algo significativo sobre lo que ocurre en la región de estudio.

Esto se puede hacer porque, aunque sus modelos tienen metodologías y teorías diferentes, todas ellos parten de una epistemología en común y de una idea central

fundamental: todo está basado en la energía o, al menos, todo lo que existe puede analizarse como flujos de energía.

La energía¹² es el denominador común de todas las cosas físicas, biológicas y sociales. A partir de este principio, si se quiere monista en un sentido filosófico, se han construido los enfoques de mediano alcance ya mencionados: la ecología sistémica, el materialismo cultural y la energética social. Todos estos enfoques tratan precisamente de las transacciones energéticas entre los sistemas de distinta naturaleza y sus mecanismos de regulación y por lo tanto son compatibles, en gran medida, entre si.¹³

1. Energía, ecología y sociedad

La ecología intenta explicar los intercambios de energía de los sistemas vivientes a partir de unos cuantos principios generales de la termodinámica, estos son los principios de la conservación y disipación de la energía (Rappaport, 1985: 1). Todos los sistemas ecológicos, así como los sistemas sociales, están sujetos a los principios de la termodinámica. El primero es el de la conservación de la energía que reza que la energía no se crea ni se destruye, solo puede ser transformada. El segundo es el de la degradación de la energía, según el cual en todo proceso una parte de la energía pierde su capacidad para

¹² Energía es definida por Odum (1981: 16) como la medida de la cantidad de energía útil. Es la capacidad almacenada para el trabajo. Es decir, la energía no es un estado físico ni una sustancia intangible, sino una magnitud medible con fórmulas matemáticas precisas. Cualquier cosa o proceso tiene un componente energético, ya sea el pensamiento, ya sea el acto de cortar un árbol.

hacer trabajo y queda degradada en calidad y no puede volver a utilizarse. Este es el principio de entropía.¹⁴

Los físicos insisten que estos principios sólo pueden aplicarse con provecho a los sistemas naturales termodinámicos aislados, pero estos sistemas son una especie de la idealización de la realidad. Los sistemas que conforman nuestro mundo son sistemas abiertos y cerrados. Estos sistemas también obedecen los principios elementales de la termodinámica si tomamos en cuenta como unidad de análisis el sistema y su medio. Esta es la idea de Ilya Prigogine (1983), el fundador de la termodinámica de procesos irreversibles. La hipótesis central de este enfoque es que debe haber una transferencia de entropía (energía desgastada) hacia el medio para que el sistema tenga un balance energético positivo.¹⁵

Los ecosistemas, sin insumo constante de energía tienden a la desorganización y a la disolución, pero puesto que son sistemas abiertos pueden evitar su disipación y conservar su estructura, funcionamiento y organización por medio de la absorción de nuevos materiales y energía provenientes del medio ambiente. Los flujos de energía procesada en un ecosistema pueden incluso incrementar el orden al interior de este, aunque a costa del desorden creado en otra parte. Los flujos que compensan las pérdidas entrópicas son los responsables del mantenimiento, estructuración y eventual crecimiento del sistema.

¹⁴ El tercer principio (Odum, 1982: 32-37) es el llamado principio de la máxima potencia que establece que, en la competencia entre procesos auto-organizativos prevalecen las relaciones y diseños que maximizan la captura y el uso de la potencia energética. Los principios de la energía establecen que cualquier sistema necesita para sobrevivir un balance energético tal que los flujos de entrada superen a los de salida. Sin embargo, no todos los físicos están de acuerdo con el autor.

¹⁵ Vale hacer la aclaración de que ninguna ciencia natural, ni ningún principio derivado de estas puede explicar un solo hecho social de manera simple. Más allá de la realidad física y la biológica el siguiente nivel de integración es el sociocultural, de ahí que el enfoque teórico que presento aquí es una combinación de ideas en torno a la “energética social”.

En procesos de auto-organización de sistemas complejos, la segunda ley de la termodinámica implica que la energía que pasa de un nivel a otro del sistema es menor (en cuanto a su potencial de trabajo) en cada escalón; pero, la energía necesaria para la construcción de niveles más altos de la auto-organización es de una calidad mayor conforme el sistema se hace más complejo. Es decir, la energía se concentra conforme se avanza en niveles de auto-organización y complejidad.

Ahora bien, para que los sistemas ecológicos sobrevivan no basta que obtengan energía, pues ésta por si misma no crea estructuras, los sistemas deben contar con mecanismos reguladores de esos flujos energéticos, es decir deben tener alguna estructura cibernética. En los sistemas cibernéticos la regulación se da mediante el proceso conocido por retroalimentación o *feedback*. En respuesta a cambios que pongan en peligro su supervivencia o su continuidad, los sistemas vivientes inician procesos que corrigen o compensan esos cambios, es decir los ecosistemas cuentan con *programas correctivos* que procesan y compensan los cambios. De ahí la distinción entre el *feedback positivo y negativo*.

Marvin Harris retoma estos principios y propone un modelo¹⁶ que refleja la estabilidad y permanencia, así como el cambio evolutivo de los sistemas sociales humanos a través de la regulación cibernética:

¹⁶ Harris (2007: 30-31) propone que los sistemas socioculturales están compuestos de tres sectores: Infraestructura el cual se compone de las actividades étic y conductuales mediante las cuales toda sociedad satisface los requisitos mínimos de subsistencia (modo de producción) y regula el crecimiento demográfico (modo de reproducción). Estructura: Se halla constituida por las actividades económicas y políticas de tipo étic y conductual mediante las cuales toda sociedad se organiza en grupos que redistribuyen regulan e intercambian bienes y trabajo. Super estructura: está integrada por la conducta y pensamiento dedicados a actividades artísticas, lúdicas religiosas e intelectuales junto con los aspectos mentales y émic de la estructura e infraestructura de la cultura. Estos tres sectores mantienen relaciones funcionales entre si, aunque los procesos de cambio

La consecuencia mas probable de cualquier innovación –ya surja de la infraestructura, en la estructura o en la superestructura- es una retroalimentación mantenedora del sistema. El amortiguamiento de la desviación resulta bien en la extinción de la innovación, bien en ligeros cambios compensatorios en otros sectores, cambios que preservan las características del sistema global. La estructura y la super-estructura desempeñan, sin duda alguna, un papel crucial en los procesos de retroalimentación negativa responsables de la conservación del sistema. Los procesos productivos y reproductores dependen funcionalmente de la organización política y doméstica étic, y la conjunción étic depende funcionalmente de adhesiones ideológicas a valores y fines que realzan la cooperación y/o minimizan los costos de mantenimiento del orden y de un nivel eficiente de insumos productivos y reproductores. (Harris, 1981: 88-89)

Los sistemas vivientes, además de cibernéticos, tienen una característica emergente que es la *autopoiesis*. La idea de *autopoiesis* (Maturana y Varela, 1992) alude al modo de operar de un sistema que se toma a sí mismo como referencia en todos sus procesos y que, en virtud de ese modo de operar, se convierte en una unidad autónoma pero, al mismo tiempo, dependiente de su entorno. El proceso característico de un sistema *autopoietico* es la autorreferencia: son las operaciones del proceso mismo las que definen los elementos del sistema, al igual que sus límites.¹⁷ Con la autorreferencia el sistema selecciona los elementos que va a incluir en el proceso de la *autopoiesis*. En cuanto a los sistemas sociales, estos conservan sus características de sistema energético o cibernético a las que agregan un repertorio nuevo de mecanismos de retroalimentación: se consolidan a partir de

sociocultural generalmente se originan cuando ciertas clases de cambios infraestructurales (por ejemplo los que incrementan el flujo energético per capita y/o reducen el despilfarro reproductor) suelen propagarse y amplificarse. Esto da por resultado una retroalimentación a lo largo de los sectores estructurales y super estructurales y una consecuente modificación de las características fundamentales del sistema.

¹⁷ Para un sistema cognitivo (como la cultura) estar clausurado operativamente deberá significar que todo lo que ocurre en el entorno ha de ser acomodado a su propio modo de conocer, esto es, a su punto de vista. A medida que ajusta y transforma ese punto de vista, el sistema se construye a sí mismo, hasta tal punto que puede afirmarse que el sistema es o consiste en un modo particular de observar y conocer el mundo. (López, 2007: 5).

una propiedad emergente que es la capacidad de establecer sus propias fronteras energéticas con cierto margen de maniobra. Su *clausura operativa* depende no sólo de la cantidad de energía que consiguen en el medio efectivo circundante, sino de la que es posible conseguir de los ecosistemas distantes. Así, las sociedades humanas elaboran muchos tipos de mecanismos de regulación que permiten aumentar el consumo energético considerablemente. Los sistemas sociales expanden y contraen sus fronteras energéticas con más facilidad si los comparamos con los sistemas físicos o biológicos (Tyrtania, 2009: 209).

Este énfasis en la retroalimentación, la regulación, la clausura operativa, y la continuidad de los sistemas vivientes y los sistemas sociales podría hacernos llegar a la conclusión de que el estado estacionario o estado estable es la característica principal de los mismos. Esto, sin embargo, no es del todo cierto. La estabilidad o madurez en términos ecológicos no es estática, sino que es un estado *cuasi estacionario fluctuante*, y solo se da en condiciones de clausura operativa de tipo *paridad de insumo* (Tyrtania, 2010: 209). Por otra parte, si la estabilidad y el equilibrio fueran el objetivo de la evolución, ésta quedaría sin oportunidades.

Por otro lado, es importante señalar que la *clausura operativa* característica de los sistemas *autopoiéticos* no impide que los sistemas sean sensibles a lo que ocurre al exterior de ellos. El entorno perturba o irrita al sistema, pero gracias a la clausura operativa no lo hace determinando sus estados de manera directa e inmediata. La forma en que el entorno incide sobre el sistema es volviendo inválidas o inadecuadas las configuraciones estructurales del mismo y, en consecuencia, haciendo detonar sus procesos de cambio (López, 2007: 4).

Esto significa que en respuesta a los cambios sufridos en sus medios ambientes, los sistemas vivientes pueden llegar a cambiar su misma organización, su estructura y funcionamiento, es decir pueden desarrollar comportamientos *neopoiéticos*.¹⁸ Entre las poblaciones de organismos, este proceso, que se puede denominar adaptación, se efectúa mediante el cambio en la composición genética en respuesta a las presiones selectivas de acuerdo con los principios de la selección natural. Por otra parte aunque los organismos individuales no pueden modificar los genotipos que los originaron, se adaptan a cambios ambientales a corto plazo a través de la reorganización de su conducta. La adaptación se da en diferentes niveles: el conductual, el fisiológico, el genético. A este repertorio los sistemas sociales agregan el nivel organizativo, el social y el cultural. Cada uno de estos niveles, comparado con el anterior, es progresivamente más "profundo", requiere más tiempo, resulta más difícil de alcanzar y es irreversible cuando se logra (Adams, 1983: 227).

Esta capacidad de adaptación está desarrollada en el ser humano en cuanto ser social mediante la cultura. La particularidad de la cultura consiste en que puede cambiar el comportamiento de una sociedad y adoptar nuevas formas de organización social de manera muy rápida, aunque no necesariamente más eficiente. De hecho se puede considerar a la cultura como una nueva propiedad del medio o característica emergente por excelencia a través la cual el ser humano se adapta a su medio. Si bien la cultura puede tener su propia lógica, es funcionalmente similar a los medios que usan, por ejemplo, los animales para poder sobrevivir (Rappaport, 1985: 2).

¹⁸ Tyrtaña, (2009:299) Habla de heteropoiesis cuando el proceso además de reproducirse a sí mismo, simultáneamente produce otras cosas; se dice alopoiesis cuando las relaciones de producción se controlan desde fuera; y neopoiesis cuando el proceso permite integrar novedades.

El ser humano se adapta al medio no solo modificando su conducta. En un nivel más profundo, la cultura es un modelo cognitivo sobre el medio ambiente y por lo tanto la adaptación se da en relación al modelo mental previo, el cual también puede cambiar y adecuarse:

La modificación de las culturas en respuesta a los cambios ambientales no es un proceso simple en el que los rasgos de cultura se especifiquen mediante el carácter de medio ambiente. La adaptación al medio a través de la cultura no es una determinación ambiental de la cultura y no podemos predecir sólo a partir de las particularidades geográficas de una región cuál será el carácter de la cultura que allí prevalezca. La forma en que el hombre participará en cualquier ecosistema depende no solamente de la estructura y composición de ese ecosistema, sino también del bagaje cultural de quienes entren a él, de lo que ellos y sus descendientes reciban posteriormente por medio de la difusión o que inventen ellos mismos, las exigencias impuestas desde el exterior a la población local, y de las necesidades que debe satisfacer la población local con elementos traídos de fuera. Es decir cualquier ser humano contempla la naturaleza a través de una pantalla compuesta de creencias, conocimiento y propósito, y los hombres actúan según sus imágenes culturales de la naturaleza, las cuales por cierto, no está de más decir que no son estáticas. (Rappaport, 1985: 5)

Mediante la cultura las sociedades crean una clausura operativa más flexible. Para un sistema cognitivo estar clausurado operativamente significa que todo lo que ocurre en el entorno ha de ser acomodado a su propio modo de conocer, esto es, a sus modelos mentales. En la medida en que ajusta y transforma ese punto de vista, el sistema se construye asimismo (López, 2007: 5).

Para poder valorar cómo la cultura crea estas *clausuras operativas* Rappaport propone que el etnógrafo considere dos modelos de su objeto de estudio. El primero, es el que llama el "*modelo percibido*" el cual es una descripción del conocimiento y creencias de un pueblo con respecto a su medio ambiente. Sus miembros intentan actuar de acuerdo

con este modelo. El segundo, es el llamado "*modelo operativo*", que es una descripción del mismo sistema ecológico (incluyendo al pueblo), de acuerdo con las suposiciones y métodos de la ciencia, en este caso la ecología y la antropología ecológica.¹⁹

Hasta aquí tenemos pues, varios conceptos que servirán para el análisis de la organización comunitaria campesina desde un punto de vista ecológico. A manera de síntesis destaco los siguientes. Los sistemas, incluidos los sociales, están sujetos a las determinaciones de la termodinámica, la cantidad de energía que procesa un sistema determina su complejidad. No es posible en una sociedad tener complejidad sin insumos energéticos sustanciales y viceversa, la simpleza en la organización social no es sostenible si por el sistema circulan insumos de "alta energía". Los sistemas sociales, puesto que son estructuras energéticas disipativas necesitan de insumos constantes de energía para autoorganizarse y para mantener su organización. Es decir, la organización comunitaria, las organizaciones de productores, los sistemas de cargos, los grupos religiosos y los demás

¹⁹ Los modelos operativos abarcan aquellos organismos, procesos y prácticas culturales que la teoría ecológica y la observación empírica sugieran al analista que afectan el bienestar biológico de los organismos, poblaciones y ecosistema que se consideren. Pueden influir elementos inadvertidos para los actores (tales como microorganismos y elementos originales) pero que los afectan de modo importante. El modelo percibido, por otra parte, bien puede incluir componentes abstractos cuya existencia no puede demostrarse por medio de procedimientos empíricos, pero cuya existencia putativa impulsa a los actores a conducirse de modos determinados. Sin embargo, esto no quiere decir que un modelo percibido sea simplemente un punto de vista menos preciso o más ignorante del mundo que el representado por un modelo operativo planteado de acuerdo con los principios de la ecología. El modelo percibido puede contemplarse como parte de los medios distintivos de una población para mantenerse a sí misma dentro de un medio ambiente. Rapaport (1985: 4) Esta distinción entre modelos operativos y modelos percibidos es desarrollada de manera semejante por Harris (1981: 46) quien propone que hay que distinguir entre lo conductual y lo mental. Para describir el universo de las experiencias mentales, debemos emplear operaciones capaces de desentrañar los pensamientos de la gente. En cambio para escribir los movimientos corporales y sus efectos externos no hace falta descubrir en que piensan quienes lo realizan. Se pueden describir los acontecimientos mentales y conductuales utilizando términos y conceptos significativos para los participantes o bien para la comunidad de observadores.

que analizar más adelante están *determinados*²⁰ en sus estructuras por la cantidad de energía que procesan y de la cual dependen para su permanencia.

Es importante también mencionar la cuestión de la regulación la cual ha sido tema de la antropología funcionalista. En el enfoque ecológico la regulación cibernética no genera un estado estático estacionario, pues los flujos energéticos que mantienen al sistema pueden hacerlo cambiar al generar perturbaciones en el sistema que no pueden ser manejadas por los mecanismos reguladores. El funcionalismo presupone el equilibrio como un orden universal en la naturaleza. Se supone que todo regresa al estado de equilibrio después de una perturbación. Si bien en la naturaleza hay cosas que funcionan, como la homeostasis, por ejemplo, no se puede decir que todo funciona perfectamente. También se dan cambios y así es como opera la evolución. Por lo demás, la metáfora básica del análisis funcional, el organismo, no se puede aplicar a las sociedades. Una sociedad no es un organismo ni se reproduce como tal. Los fenómenos tales como el organismo, la comunidad, el ecosistema o la sociedad son ejemplos de sistemas complejos y en este sentido se parecen en algunos aspectos, mientras que en otros difieren. A este breve aparato

²⁰ Decir que la cantidad y la calidad de la energía *determina* las características del sistema social es una expresión que sin duda causa escozor en las ciencias sociales. El Marxismo estructural ha propuesto en lugar del palabra *determinación* el uso del termino *constreñimiento*. El constreñimiento establece lo que las cosas no pueden ser, no lo que deben ser. El marxismo estructural propone que los fenómenos ecológicos solo constriñen a los sistemas sociales, los cuales están *dominados en última instancia* por las relaciones sociales de producción, o sea la economía política. Sin embargo, Harris (1987:247) dice que el termino constreñimiento es un término usado por los marxistas estructurales para no reconocer el peso que la ecología y la demografía tienen en la configuración de los sistemas sociales. Este autor, acertadamente a mi parecer, señala que los *constreñimientos* ecológicos no se limitan a determinar lo que una cosa no puede ser. La ecología del ártico, por ejemplo, hace bastante más que desaconsejar a los esquimales cazar desnudos; determina que han de ponerse algo encima. Asimismo el medio en el que viven los San del Kalahari hace algo más que desalentarles de practicar la agricultura en el desierto, determina que habrán de obtener su ración de calorías como cazadores recolectores.

conceptual basado en los principios ecológicos falta agregar el elemento del poder social el cual desarrollaremos en el siguiente apartado de este trabajo.

2. Poder social y energía

Aunque suscribo los postulados de la antropología ecológica en general, hay que mencionar que dicho enfoque ha recibido innumerables críticas, entre ellas la de ser un nuevo funcionalismo y un regreso al determinismo ambiental que no toma en cuenta las formas culturales (Durand, 2002: 179).²¹

Una de las críticas al enfoque de la antropología ecológica proviene de Richard Adams (1978) quien dice que “los esfuerzos de los ecólogos sociales, aun en sus manifestaciones mas sofisticadas, de alguna manera eludieron ocuparse de la dinámica de cómo se relaciona el hombre con sus semejantes como partes integrantes del sistema social.” El enfoque de este autor, que parte de los mismos principios sobre los cuales se construye la antropología ecológica, complementa y subsana las deficiencias que pudiera tener esta perspectiva, pues se ocupa precisamente de manera más extensa que la ecología de las relaciones ente los seres humanos, mismas que se dan mediante el poder. No haré aquí una revisión extensa del enfoque ni lo resumiré en su totalidad, solamente mencionaré algunos de los conceptos que serán de utilidad, los cuales deben conjuntarse con los

²¹ Este tipo de críticas sin embargo no merecen, por el momento mayor atención, pues parten de la idea, errónea a mi parecer, de que la ecología moderna es lo mismo que el determinismo geográfico de autores del siglo XVIII como Montesquieu quien proponía ideas sumamente simplistas tales como que los pueblos de climas fríos tienden a ser valientes y vigorosos, insensibles al dolor, poco inclinados a la sexualidad mientras que los pueblos que viven en climas tropicales tiende a ser todo o contrario a causa del calor de los lugares en donde viven (Harris, 1997: 37).

derivados del análisis ecológico para comprender cómo se estructura el poder en las comunidades chinantecas.

El poder es un diseño específicamente humano, y representa la capacidad de una cultura de reordenar la transformación de flujos energéticos. Como tal, es omnipresente en el sistema social humano, en el sentido de que se lo puede identificar en cada nivel de integración que implique la interacción de individuos (Tyrtonia, 1992).

Adams distingue el *poder* del *control*. El control es el manejo de porciones significativas del medio ambiente a través de una tecnología. Ese control, que es un fenómeno puramente físico, es la base del poder, que es un fenómeno psico-social. A través del control de flujos energéticos del medio es como el hombre puede ejercer el poder. El poder se ejerce cuando un actor social tiene el control sobre flujos energéticos que son significativos para el otro actor. El poder de esta manera se puede concebir como la capacidad para lograr que alguien haga algo, a partir del control de los procesos energéticos que le interesan. El poder implica conciencia y capacidad de elección, un actor puede decidir si entra o no en una relación de poder.

El poder se puede definir pues, como el proceso mediante el cual un actor alterando o amenazando con alterar el ambiente de un segundo actor logra influirlo para que adopte una conducta determinada. El segundo actor decide al entrar a una relación de poder de manera racional e independiente conformarse a los intereses del primer actor. (Adams, 1978: 90). Gracias al control el poder se concede. Otorgar poder es permitir que otra persona tome la decisión referente al ejercicio del poder, pero el otorgante retiene el control del cual se deriva el poder. A partir de lo anterior se puede distinguir el poder independiente del dependiente. El poder independiente se da cuando el control y la toma de

decisiones están en las mismas manos, el dependiente es cuando hay una separación entre el control y la toma de decisiones (Varela, 2006: 39).

El poder dependiente adopta tres variedades: el otorgado, el asignado y el delegado. En el poder otorgado los individuos se conceden poder recíprocamente. En el asignado el poder del centro de toma de decisiones deriva del poder que otorgan los miembros de una colectividad, quienes en cualquier momento de manera individual o colectiva pueden retirar dicho poder. El poder delegado es lo opuesto al poder asignado, es el poder otorgado por un individuo o por una concentración de poder a una multiplicidad de personas, sin embargo quien otorga el poder retiene el control sobre los flujos energéticos, y solo transfiere la toma de decisiones. A cada tipo de poder corresponden distintos tipos de unidades operativas, una unidad operativa es una agrupación de seres humanos que comparten una preocupación adaptativa común con respecto al medio ambiente (Adams, 1978: 99-100). El concepto de unidad operativa equivale al de sistema termodinámico abierto o sistema disipativo en la teoría de sistemas que fue resumida más arriba. Hay diferentes tipos de unidades operativas las cuales se estructuran en función del tipo de poder presente en ellas.

En una primera fase, que es la de identificación, los miembros de la comunidad tienen poder independiente y separado, y conforman una simple *unidad agregada*. En la etapa siguiente, que es la de coordinación, los miembros que previamente se identificaron los unos a los otros sobre alguna base de interés común, ya sea como habitantes de un mismo hábitat, ya sea como hablantes de una misma lengua, ya sea como integrantes de una misma religión, etc., pasan de ser una *unidad de identidad*, a una unidad coordinada. Los miembros de un grupo se conceden poder recíprocamente y se organizan para la

consecución de algún objetivo común; en este momento se constituyen en una *unidad coordinada*.

Cuando los miembros que tienen poder independiente cada uno, deciden asignar poder a un centro de toma de decisiones se constituyen en una *unidad de consenso*. Cuando el centro logra ejercer poder independientemente del consenso de todos apoyándose en las decisiones y deseos de una mayoría con intereses propios que no necesariamente coinciden con los de al grado tal que incluso puede ejercer cierta coerción para la consecución de dichos intereses, la comunidad se transforma, así, en una *unidad de mayoría*.

En la ultima fase el centro, que ha adquirido poder independiente de la base, ve reforzado su poder mediante el control definitivo y absoluto de algún recurso estratégico o el apoyo de una instancia externa. El centro, ahora en manos de pequeños grupos corporativos, adquiere así un poder exclusivo fuera del alcance de la gran mayoría de los miembros de la comunidad, las unidades en esta fase se transforman en *unidades corporadas* (Adams, 1983: 74).

La tipología de unidades operativas (expuesta arriba) puede también ser vista como una secuencia de crecimiento y evolución. De hecho Adams distingue tres fases en el crecimiento de las unidades en función del tipo de poder que detentan:

Las fases son: identificación-coordinación-centralización. Según la fase en que se encuentre la unidad en cuestión será caracterizada, como indicamos antes, como unidad de identidad, unidad coordinada, unidad centralizada (de consenso, de mayoría, o corporada) (Varela, 2006: 42).

El grado de centralización del poder dentro de las unidades operativas siempre estará en relación directa con la cantidad de formas energéticas que procesa el sistema

social. Es decir el proceso de centralización del poder en una unidad y la complejidad de su organización tiene que ver con los recursos puestos en juego.

En este caso nuestras unidades operativas serán las localidades de la Chinantla, las cuales clasificaremos como unidades de consenso, de mayoría y corporadas. En dichas localidades se intentarán identificar los procesos generales de crecimiento, estructuración y centralización del poder social.

A partir del análisis de dichos procesos se podrá ver que las características de la organización comunitaria están determinadas básicamente por el tipo de *unidades operantes* que la conforman y los recursos que estas controlan y, en segundo término, por la articulación de la comunidad con los dominios superiores.

Existen dos tipos de dominio de particular importancia en el desarrollo de estructuras de poder: dominios unitarios y múltiples. Se diferencian en cuanto al número de líneas de poder que relacionan al miembro de un nivel inferior con los de los niveles superiores. En los dominios unitarios, los miembros de los niveles inferiores existen básicamente dentro de un monopolio de poder mantenido por un solo dominio de nivel superior. Un dominio múltiple es aquel en el cual los individuos de un nivel inferior tienen acceso al poder de más de una unidad en los niveles superiores (Adams, 1978: 108).

Cuando Adams habla de niveles se refiere a las relaciones de coordinación entre dos unidades operativas. Adams distingue niveles de articulación y niveles de integración. Nivel de articulación se refiere a la localización de las confrontaciones y de la cooperación real, Nivel de integración se refiere a una simplificación y al ordenamiento de los niveles de articulación (Adams, 1978: 106)

Por ultimo Adams dice que para poder examinar las organizaciones sociales en términos de la energética, tenemos que entenderlas como estructuras de relaciones. Cada una de éstas estructuras puede analizarse desde el punto de vista de la cantidad y tipo de energía que utiliza, y en cuanto a la cantidad y tipo de perturbaciones que emite.

Un modelo de una sociedad desde el punto de vista energético se construirá a partir de las interreacciones, del ingreso-egreso de la energía y de la recepción emisión e perturbaciones, que articulan a los grupos sociales entre si y con los componentes del entorno ecológico (Adams, 2001: 219).

3. Ecología, poder social y *emergia*²²

Para poder operacionalizar esta última propuesta de Adams se utilizará *el método de contabilidad emergética* propuesto por Odum (1995). Este método permite conjuntar de alguna manera conjuntar los postulados teóricos de la ecología y la teoría del poder social para aplicarlos al análisis de las sociedades humanas. En el análisis *emergético* se utiliza un sistema de símbolos gráficos, no muy diferentes de los de un diagrama de circuitos, para elaborar modelos dinámicos de todo tipo de sistemas. La metodología permite ilustrar la forma en que funcionan la biosfera, los ecosistemas naturales y los antrópicos a lo largo de la evolución histórica (Ortega, 2011: 63).

²² La *emergia* se define como la energía potencial utilizada, directa e indirectamente, en la producción de un recurso o un servicio. Un recurso cualquiera contiene tanto energía natural y energía humana. (Ortega: 2011, 73)

Según la metodología *emergética* para aprovechar los recursos disponibles (energías y materiales, externos e internos), las unidades auto-organizadas de producción de biomasa (vegetal y animal, humanos incluidos) forman redes de productores y consumidores que desarrollan lazos dobles de energía, materia. La sobrevivencia del sistema depende de la calidad de esas interacciones. Los consumidores no pueden destruir la base que los sustenta (los productores), si no el sistema colapsa. La cadena trófica (secuencia articulada de productores y consumidores) muestra el origen de los recursos que sustentan el ciclo de producción y respiración (consumo). Ese ciclo se denomina metabolismo del ecosistema. El metabolismo del ecosistema tiene una dinámica especial, la producción ocurre lentamente y el consumo se realiza como pulso rápido. (Ortega, 2011: 66) Todo el metabolismo del ecosistema se puede representar de dos formas, por medio de un diagrama y por medio de ecuaciones.

Según este método para poder analizar el funcionamiento dinámico de un sistema es muy útil representar, con símbolos especiales, los intercambios energéticos que lleva a cabo un sistema cibernético. A partir del diagrama se pueden cuantificar los flujos reales de recursos, trabajo y energía y se pueden analizar las interacciones, los bucles de retroalimentación y los mecanismos reguladores del sistema. A partir de esta representación analógica del sistema se hace una evaluación energética cuantitativa y se interpretan los resultados de manera cualitativa.

Un diagrama *emergético* es una representación esquemática de los elementos de un sistema y las relaciones que existen entre ellos. Es muy útil para comparar sistemas que tengan distintos grados de complejidad. Los diagramas distinguen cuatro variables: los productores, los consumidores, los almacenes de energía y las variables externas: los

sumideros o fuentes y el lugar de interacción. Los símbolos de energía muestran cómo están conectadas las partes productoras y consumidoras de un ecosistema, el uso de energía, el reciclaje de materiales y el uso del depósito para ayudar a los procesos de producción. Los principales símbolos utilizados en el análisis emergetico son los siguientes.

Fuente de energía

El círculo indica una fuente de energía exterior al sistema que se considera. Puede ser una fuente que fluye constantemente como un río. Puede ser una gran fuente de energía con una presión de flujo constante, utilizable para tantas vías como sean necesarias (por ejemplo, la energía eléctrica de uso doméstico, que es suficiente para alimentar a un gran número de electrodomésticos). O bien puede ser una fuente de flujo variable, como hace la energía solar entre el día y la noche. Podemos además ilustrar el diagrama con palabras para indicar qué forma de energía se considera y cómo se libera.

Depósito de reserva de energía

Este símbolo indica una acumulación, una reserva de alguna forma de energía, dentro del sistema. El símbolo podría indicar, por ejemplo, la energía potencial contenida en un depósito elevado de agua, la de un depósito de gasolina, la de las estructuras

manufacturadas de un edificio, la que hay en una librería (cantidad de información) o en cualquier otra forma ordenada y evaluable.

Sumidero de calor

La flecha que apunta hacia abajo, aparentemente hacia la tierra, simboliza la pérdida por el sistema de energía degradada, o sea la que ya no puede realizar trabajo alguno. El flujo de energía degradada que sale del sistema incluye la energía calorífica que se degrada como subproducto del trabajo y también la energía dispersa de depredación. El calor se pierde por rozamiento, como cuando los neumáticos de un automóvil ruedan por una carretera. También se pierde en forma de desgaste del automóvil. En el cuerpo humano el calor se pierde a través de la piel y los pulmones.

Las concentraciones de materia constituyen reservas o almacenes de energía. La energía se puede perder si esta concentración se dispersa; este fenómeno constituye la depreciación. La depreciación de un automóvil consiste en la pérdida de energía debida a la oxidación, con lo que se vuelve herrumbroso, y al envejecimiento y declive gradual de las piezas. En todos los símbolos de interacción y depósitos de energía hay que poner sumideros de calor.

Interacción.

El bloque en forma de flecha lo empleamos para indicar una interacción de dos o más tipos de energía requeridos para realizar un proceso. En el ejemplo de la granja, la luz solar interacciona con el agua, el suelo, la maquinaria comprada y las estructuras de reserva almacenadas. Es necesaria la interacción de todos estos componentes para la producción de alimento.

Transacción de dinero

El símbolo en forma de un rombo indica un flujo de dinero en una dirección en pago del flujo de energía, o de materiales que contienen energía, que circula en dirección contraria.

Producción

Este símbolo tiene un lado recto y el opuesto redondeado. Indica los procesos, interacciones, reservas, etc., necesarios para la producción de energía de alta calidad a partir de una energía poco concentrada, como por ejemplo la luz solar. Será pues, empleado para representar subsistemas como los de las plantas. El símbolo se puede representar con otros en su interior o sin ellos. El símbolo se refiere a las estructuras y procesos de la granja, o sea a un sistema de producción de alimentos. Este símbolo se emplea también

para representar sistemas ecológicos naturales: bosques, arrecifes coralinos y comunidades biológicas de los recursos de agua.

Unidad autosuficiente

Estas unidades representan las reservas y las interacciones de retroalimentación.

Caja

Demarcación de los límites de un sistema o de un subsistema. Esta delimitación es establecida por la clausura operativa y hace al sistema autorreferente o autónomo.

En este trabajo de tesis además de contabilizar la energía disparadora de los procesos en este trabajo también se consideran las relaciones de poder que se establecen a partir de los intercambios energéticos entre las diversas unidades, además de que se incluye en los modelos de ecosistema elementos del *modelo percibido de los actores*, elementos que desde el punto de vista de los actores sociales tienen un papel fundamental en la reproducción del sistema.

A partir de estos principios realizaré un análisis del material etnográfico recabado e intentare ver cómo los flujos energéticos **estructuran** a la organización comunitaria, la cual será ilustrada con diagramas de tipo *emergetico*.

4. Ecología y procesos de concentración del poder en la región

A partir de los principios expuestos en párrafos anteriores se puede adelantar una primera hipótesis de trabajo: el tipo de organización de las comunidades campesinas chinantecas es en gran medida consecuencia de la relación entre medio ambiente, población y sistemas productivos locales. Sin embargo, puesto que tales comunidades forman parte de una sociedad más amplia dicha organización responde también a la subordinación económica y política a la que se ven sujetas dichas comunidades por parte de dominios superiores. Es decir, como señala Greenberg (1991:44) las comunidades campesinas como poblaciones locales deben hacer su vida dentro de los límites establecidos por las condiciones ecológicas locales pero al mismo tiempo deben satisfacer las demandas de un sistema político económico mayor que no necesariamente toma en cuenta esas condiciones. Para abordar esta relación “dialéctica” hay que considerar diferentes dimensiones: la ecológica, la demográfica, la productiva y la histórica.

En la región el ecosistema selvático y los sistemas productivos basados en la roza tumba y quema exigen la dispersión de la población para poderse mantener a lo largo de periodos prolongados de tiempo; sin embargo las comunidades chinantecas, generalmente por exigencias de los grupos dominantes, pero también por necesidades propias, se han congregado en repetidas ocasiones. La congregación de la población y su consiguiente aumento implica un proceso de concentración del poder, por un lado, pero también significa un aumento en la presión sobre el medio que puede desembocar en el agotamiento local de los ecosistemas selváticos. Ante estas contradicciones entre población, medio ambiente, sistemas productivos y subordinación política los chinantecos han reaccionado históricamente con la fisión de sus localidades. La creación más pequeños y menos

jerarquizados de poblados, en áreas desocupadas del territorio, ha sido una estrategia para enfrentar los problemas planteados por el agotamiento de los recursos y la concentración del poder.

Los procesos de fisión comunitaria en la Chinantla tienen pues, su origen en la relación entre territorio, población y sistemas productivos, pero los mecanismos reguladores de tales procesos se encuentran en lo que Marvin Harris denominaría la estructura y súper estructura de la organización social de las localidades chinantecas. Es decir, mediante la cultura las comunidades establecen controles y clausuras operativas para intentar controlar los flujos energéticos. La energía no es algo externo al sistema, sino que es el flujo lo que lo constituye. La pregunta es, cuáles son las circunstancias en los que operan o dejan de operar los mecanismos reguladores tradicionales que mantienen una estabilidad temporal relativa y se abre la posibilidad de cambio.

En esta tesis se propone que en la Chinantla operó durante mucho tiempo un sistema regulador en las comunidades se encargaba de redistribuir a la población en el territorio. Esta redistribución contribuía a evitar la sobre explotación de los recursos a nivel local, aunque a costa de la inestabilidad de los poblados humanos que se fisionaban constantemente.

Esta fisión que se ha venido dando durante la historia ha tenido por consecuencia que veamos en la zona la persistencia de estructuras de poder poco complejas en la mayoría de las localidades, las cuales son de tamaño pequeño en concordancia con las exigencias de la agricultura trasnhumante. En estas pequeñas poblaciones las relaciones sociales se basan en la permanencia de una ideología comunitaria basada fundamentalmente en el consenso, la toma de decisiones colectivas y la reciprocidad balanceada. Un panorama y una

descripción de las estructuras de poder de las localidades a nivel regional, utilizando los conceptos de la teoría del poder social de Adams, será en este caso muy útil para confirmar esta afirmación.

Para entender cómo operan localmente estos procesos regionales y cómo se estructura el poder en comunidades concretas será necesario trascender este nivel de análisis general, por lo que en un segundo momento parte de este trabajo la atención se centrará en comunidades concretas. Para ver cómo se estructura el poder en tales localidades se analizan tres aspectos fundamentales:

1) Las unidades operantes que hay en la localidad (familias, organizaciones, grupos, etc.) y los recursos energéticos que controlan, pues el control de estos recursos es la base del poder que tiene cada unidad. Se plantea la hipótesis de que a mayor cantidad de recursos energéticos, tanto locales como externos, mayor centralización de poder habrá en las comunidades, es decir, entre más se dependa de recursos externos, la dinámica del poder en la comunidad será la dinámica del poder delegado. En cambio, si entre las unidades hay paridad de insumo, habrá poca concentración del poder y éste será poder básicamente asignado.

2) La intervención de los dominios externos en las localidades, lo cual provoca, si implica la aparición de nuevos insumos energéticos, que se generen nuevos niveles al interior de las mismas, más allá del nivel de organización comunitaria y el nivel doméstico.

23

²³ Existen dos tipos de dominio de particular importancia en el desarrollo de estructuras de poder: dominios unitarios y múltiples. Se diferencian en cuanto al número de líneas de poder que relacionan al miembro de un nivel inferior con los de los niveles superiores. En los dominios unitarios, los miembros de los niveles inferiores existen básicamente dentro de un monopolio de

3) La evolución de las estructuras de poder a partir del análisis de la historia de cada pueblo en particular. Se verá que los principales detonantes de dicha evolución se encuentran en la infraestructura tecnoambiental, demográfica y productiva, antes que en la llamada economía política.

Puesto que no podemos abordar en su totalidad la diversidad de situaciones presentes en la región este estudio se limitará a cuatro comunidades del municipio de San Felipe Usila y el análisis se hará en torno a procesos políticos temporalmente delimitados.

poder mantenido por un solo dominio de nivel superior. Un dominio múltiple es aquel en el cual los individuos de un nivel inferior tienen acceso al poder de más de una unidad en los niveles superiores (Adams, 1978: 108).

II. LAS ESTRUCTURAS DE PODER EN LAS COMUNIDADES DE LA REGIÓN CHINANTECA

1. La región de estudio

La Chinantla es una región indígena ubicada en las estribaciones de la Sierra Juárez al norte del estado de Oaxaca en la cuenca del río Papaloapan. Abarca total de 14 municipios y 258 localidades distribuidas en 4,596 kilómetros cuadrados. 124,301 habitantes, de los cuales el 79.6% son hablantes del idioma chinanteco.²⁴ El territorio chinanteco colinda al noroeste con población mestiza, al norte con mazatecos, al oeste con cuicatecos, y al sur con zapotecos (De Teresa, 2010).

Las condiciones ecogeográficas de la Chinantla permiten dividirla en tres zonas o subregiones definidas por sus características topográficas:

la Chinantla Baja que se ubica en la cuenca del Papaloapan a menos de 400 mts. de altitud, la Chinantla Media, situada entre los 400 y los 1000 mts. de altitud y la Chinantla Alta en la Sierra Juárez, localizada a partir de altitudes mayores a los 1000 mts. La Chinantla Baja incluye los municipios de San Lucas Ojitlán; San José Chiltepec, Santa María Jacatepec; Ayotzintepec; San Juan Lalana y Santiago Jocotepec. Por su parte la Chinantla Media abarca los municipios de San Juan Bautista Valle Nacional; San Felipe Usila; San Juan Bautista Tlacoatzintepec; San Pedro Sochiapam y el municipio de San

²⁴ Los chinantecos se pueden dividir en cinco grupos lingüísticos, según Cline (1973: 18): en la región central los hu-me de Valle Nacional, al oriente los wa-hmi de Lalana, en el occidente los dza-hmi de Yolox, en el norte, sin denominación, el grupo de Usila y Ojitlán, y al noroeste un grupo más en Tlacoatzintepec y San Pedro Sochiapan. Steven England (1978), además de estas subdivisiones, sugiere la existencia de 14 agrupaciones dialectales dentro del grupo étnico, por lo que es frecuente que pueblos vecinos hablen variantes con un alto grado de ininteligibilidad.

Juan Petlapa. Finalmente, los municipios de San Pedro Yolox, Santiago Comaltepec y San Juan Quiotepec conforman la Chinantla Alta (Hernández, 1997).

Mapa No. 1

Ubicación de la región chinanteca

Fuente: De Teresa, 2010

Debido a su ubicación tan especial, justo donde termina la sierra y comienza la planicie costera de sotavento, en la Chinantla es posible observar una topografía sumamente abrupta. Si seguimos la carretera que va desde la ciudad de Tuxtepec rumbo a Oaxaca en tan sólo 40 kilómetros ascendemos de los 100 metros sobre el nivel del mar hasta casi los tres mil. Esta orografía tan complicada motivó que los cronistas españoles de la Colonia llegaran a decir que en ese rincón del mundo Dios había puesto las montañas que le sobraron al terminar la creación.

La enorme variación altitudinal genera un amplio gradiente climático; en la Chinantla se hayan climas que van de templados, en las partes altas de la sierra, a cálidos

subhúmedos en la región de la planicie. La variación climática a su vez, permite el crecimiento de una amplia variedad de comunidades vegetales de modo que la región haría las delicias de cualquier botánico. En la Chinantla se encuentran distribuidos varios tipos de vegetación: las selva alta perennifolia y la selva secundaria derivada de esta, el bosque mesófilo de montaña, el bosque de encino y el bosque pino.²⁵

La orografía tan abrupta, la vegetación abundante y los caudalosos ríos que surcan la región constituyen barreras formidables que en cierta forma asilan a los chinantecos de

²⁵ Bosque de Pino.- Se encuentra entre altitudes que van desde los 700 metros, aunque predomina desde los 1300 a 2000 metros, en las cimas de las cordilleras. La mayor parte de la superficie de este tipo de vegetación se localiza entre los 200 y 230 grados de humedad. La especie más importante de esta comunidad es el *Pinus chapensis* además del *Quercus glaucescens*, *Liquidambar macrophylla*, *Clethra* sp., *Senecio* sp., *Vismea camparaguey*, *Cipurana andina*, *Conostegia volcánalis*, *Croton draco*, *Hedyosum mexicanum*, *Piper* sp. El uso de esta comunidad se restringe a la maderería.

Bosque Mesófilo de Montaña.- Es la comunidad vegetal que se desarrolla entre altitudes de 800 a 1300 metros. Los rangos de humedad van de 190 a 220 grados. Las especies dominantes son *Liquidambar macrophylla*, *Brunellia mexicana*, *Junglans pyriformis* y *Hedyosum mexicanum*, además se encuentra *Oreomunnea mexicana*, *Weinmannia pinnata* y *Liquidambar styraciflua*, resaltando la importancia biogeográfica de la *Oreomunnea*, ya que es un relicto del Cenozoico. El principal uso es el maderero y también alberga algunos cafetales de altura.

Bosque de Encino.- Se ubica entre altitudes que van de los 500 a los 800 metros. Sus rangos de humedad van de 120 a 200 grados. La principal especie es *Quercus glaucescens*, acompañada del *Liquidambar macrophylla*, *Clethra* sp., *Senecio* sp., *Vismea camparaguey*, *Cipurana andina*, *Conostegia volcánis*, *Croton draco*, *Hedyosum mexicanum*, *Piper* sp. La presencia de *Liquidambar* y *Clethra* es evidencia de la influencia del bosque mesófilo de montaña. El uso es principalmente maderero y de extracción de leña.

Selva Alta Perennifolia.- Su distribución varía entre los 400 metros de altitud. Los grados de humedad varían de 130 a 180 grados y de 180 a 220. No existe una especie dominante, ya que hay gran heterogeneidad, aunque se menciona como especie importante la *Terminalia amazonia*. De esta comunidad se extraen bejucos para hacer cuerdas, canastos y otros utensilios; tepejilote y gran variedad de frutos silvestres.

Selva Secundaria.- Se ubica entre altitudes que van desde los 400 a los 1000 metros, sus grados de humedad varían entre los 160 y 200. En su mayor parte se compone de acahuales de diferentes edades. Para los acahuales de 0 a 5 años las especies dominantes son *Iresine celosia*, *Acalypha diversifolia*, *Potomorphe umbellata*, *Valeriana scandens*, *Tripsacum dactyloides*; entre los 5 y 10 años las especies son *Alchornea latifolia*, *Inga sapinoides*, *Tabermontana alba*, *Vismea camparaguey*, *Luhea speciosa*, *Turpina occidentalis*, *Randa retroflexa*, *Dorstenia contrajerva*, *Brosimum alicastrum*, *Camadorea oblongata* y *Helicarpus donnell-smithii* (jonote); para acahuales de más de 10 años las especies son *Persea scherdeana*, *Inga sapinoides*, *Theobroma bicolor*, *Dalbergia tucurensis*, *Anona purpurea*, *Rhycospora radicans*, *Cyperus laxus*, *Eleocharis elegans*, *Vochysia hondurensis*, *Terminalia amazonia*, *Tapiriria mexicana*, etc..

(López-Paniagua, 1993: 21-26)

los demás grupos indígenas Oaxaqueños. Estos muros formados por montañas también han impedido hasta cierto punto la destrucción de la selva.

Esta asombrosa variedad ecológica la puede observar el viajero que hace el trayecto de Tuxtepec a Oaxaca, ya sea en automóvil o en un destartado camión de la línea "Autobuses del Trópico". En la planicie podrá observar cómo la selva ha cedido su lugar a las inmensas plantaciones de caña en el municipio de Chiltepec y a las huleras en el otrora porfirista "Valle de la muerte", actualmente Valle Nacional. Después de pasar por este pueblo lleno de comercios la carretera se torna sinuosa y comienza la sierra.

En un ascenso casi imposible el camino serpentea entre las selvas, bosques mesófilos y bosques de pinos de la comunidad serrana de Santiago Comaltepec, que celosamente ha resguardado dichos recursos naturales de la depredación de los extraños, mediante una lucha de mas de 30 años.

En la parte más alta de la Chinantla, azotada por los vientos, la neblina permanente y por una que otra excepcional nevada en invierno, la carretera comienza a bajar hacia el valle de Oaxaca. El descenso es tan brusco como el ascenso, el paisaje deja de ser tropical y se torna cada vez mas seco. En esta vertiente de la Sierra Juárez hay algunos pueblos chinantecos, colindantes con los pueblos zapotecos, que prosperan en medio de áridos, y casi lunares paisajes, salpicados de cactus y arbustos secos.

La economía de la región se basa en actividades agropecuarias y en el aprovechamiento de algunos recursos forestales. Los principales cultivos son el maíz para el autoconsumo, y en menor medida, café, chile, tabaco, hule y vainilla para el intercambio comercial. Todas las actividades relacionadas con la producción se llevan a cabo

manualmente con un muy bajo nivel de insumos, es decir: con una tecnología muy rudimentaria (De Teresa 2010).

En las zonas mas inaccesibles de las sierra chinanteca sigue predominando una agricultura tradicional orientada al autoabasto que se combina con la producción cafetalera para la venta, en la zona baja donde predominan los lomeríos y los valles aluviales suaves la ganadería ha sentado sus reales y se ha desarrollado una agricultura comercial basada en la caña, el chile, el hule y por lo menos en un municipio, en la producción mecanizada del maíz.

La intensidad del uso de los suelos en la zona baja es bastante fuerte y los terrenos para los cultivos se caracterizan por tener un periodo de barbecho corto o son usados permanentemente. La modificación del medio natural es la causa de que las planicies de la Chinantla sean las zonas más degradadas de la región. Fuerte contraste nos presenta la región montañosa de la Chinantla que es la más conservada en términos de cobertura vegetal (Hernández, 1997).

Cabe agregar que mas allá de esta regionalización y caracterización de la región que parte de la geografía, desde un punto de vista sociocultural e histórico la Chinantla se podría dividir en sólo dos subregiones. Por un lado está el territorio colonizado desde la prehistoria²⁶ por los chinantecos en el cual surgieron los señoríos prehispánicos y donde

²⁶ El origen del pueblo chinanteco se ubica en la planicie costera del Golfo de México, al norte de su hábitat actual y al oeste del área habitada por los antiguos mixes y posiblemente en colindancia con ella (Weitlaner, 1961: 26). La cuenca baja del Papaloapan, estuvo poblada desde alrededor del año 7,200 a. C. por grupos humanos que basaban su subsistencia en sistemas de producción de caza-recolección de "espectro amplio", basados no solo en la caza mayor sino también en la pesca, la recolección de frutos y granos silvestres de muchas variedades. Estos grupos después colonizaron la zona montañosa de la Chinantla donde se asentaron en aldeas agrícolas.

sobrevivió y se refugió la población indígena después de la conquista.²⁷ Este es montañoso y aislado y abarca la totalidad de la Chinantla alta y parte de la Chinantla media y baja. Es una zona donde prácticamente no hay población mestiza, las comunidades tienen origen colonial o prehispánico y predomina el régimen comunal de tenencia de la tierra. Esta subregión es la que denomino a lo largo del texto como *Chinantla Comunitaria*.

Por otra parte se encuentra la subregión conformada por porciones de la Chinantla media y por los valles aluviales, y que fue colonizada por indígenas chinantecos solo hasta el presente siglo. En esta subregión las localidades están compuestas por población heterogénea: indígenas chinantecos provenientes de diferentes pueblos que hablan distintas variantes dialectales y población hispano parlante. La tenencia de la tierra es básicamente ejidal y la agricultura local esta ligada a la agroindustria. Es una zona bien comunicada por carreteras y con poblaciones urbanas y semi urbanas que funcionan como centros comerciales y de abasto. Esta puntualización sobre la subregionalización es necesaria pues en el presente trabajo se describirán procesos que tienen mas que ver con las comunidades de la *Chinatla comunitaria* que con las localidades de la zona baja.

²⁷ El origen del pueblo chinanteco se ubica en la planicie costera del Golfo de México, al norte de su hábitat actual y al oeste del área habitada por los antiguos mixes y posiblemente en colindancia con ella (Weitlaner, Roberto, 1961: p. 26). La planicie costera, y más concretamente la cuenca del bajo Papaloapan, estuvo poblada desde alrededor del año 7,200 a. C. por grupos humanos que basaban su subsistencia en sistemas de producción de caza-recolección de "espectro amplio", basados no solo en la caza mayor sino también en la pesca, la recolección de frutos y granos silvestres de muchas variedades.

2. Etnografía de la organización comunitaria en la Chinantla

En este apartado se hará una descripción etnográfica de la organización de las localidades a nivel regional. En esta descripción se procedió primero a caracterizar a las localidades como unidades operativas, ya sea de consenso, de mayoría y corporadas de acuerdo al tipo de poder presente en sus relaciones sociales. En segundo lugar se describe la organización concreta y las formas de gobierno de cada tipo de localidad.

Formas generales de estructuración del poder comunitario

La región chinanteca de Oaxaca estaba habitada en el momento en que se inició el presente estudio por aproximadamente 110,223 habitantes, distribuidos en 350 asentamientos humanos. De ese total, 92 localidades son en realidad asentamientos de una o dos casas, ranchos donde la gente vive durante la temporada de trabajo en el campo o fincas de pequeños propietarios (De Teresa: 1996). El resto de los 258 asentamientos, eran localidades con autoridades, es decir pueblos donde hay una organización mas allá del nivel familiar y donde el poder ha sido centralizado en órganos de gobierno comunitario. Estas comunidades son el objetivo central de este trabajo.

Un primer acercamiento a las estructuras de poder presentes en las localidades nos los puede proporcionar el tipo de categoría política que detenta cada una de ellas. En la región las localidades según su tamaño pueden ser rancherías, agencias de policía, municipales y cabeceras. Una abrumadora mayoría de las comunidades de la Chinantla pertenecen a las categorías de Agencias de Policía y Agencias Municipales.

En las Agencias de Policía, generalmente comunidades pequeñas, la autoridad principal es un Agente de Policía nombrado por la propia comunidad y el cual es responsable de la misma ante la cabecera municipal. Las Agencias Municipales en su mayoría son comunidades más antiguas que las Agencias de Policía y a diferencia de éstas poseen su propio registro civil y no dependen de la cabecera para realizar algunos trámites. En ellas la autoridad también es un agente de policía nombrado por la comunidad anualmente. Las cabeceras no son otra cosa que la sede de los Ayuntamientos Constitucionales, en ellas la autoridad es el Presidente Municipal, mismo que puede ser electo mediante votaciones formales en las que participan partidos políticos y en algunos municipios de la zona alta mediante Usos y Costumbres.²⁸ Cabe aclarar que los Usos y Costumbres y las asambleas no excluyen la existencia de los partidos políticos al interior de las comunidades, sin embargo, si hay que decir que en las localidades de la región donde la elección se da bajo estas modalidades los partidos políticos no forman grupos permanentes ni estructurados con poder de incidir en las elecciones de manera formal. Esto se debe a que en estas localidades los insumos energéticos son tan bajos que una estructura partidista formal simplemente no puede sostenerse. Por otra parte debido a que también los recursos externos también son escasos, las filiaciones partidistas solo surgen cuando llega el partido a “repartir algo”, por ejemplo laminas o sacos de cemento cuando se aproximan las

²⁸ Sobre las formas de elección de las autoridades cabe apuntar que en el 81.70% de la localidades se da mediante asambleas directas, en un 2.9% hay elecciones con bajo el sistema de partidos políticos y en un 13.6% se eligen mediante Usos y Costumbres. No esta de más señalar que los Usos y Costumbres implican algún tipo de asamblea y además otros mecanismos más sutiles que posteriormente describimos. En Cuanto a población, el 63% de los chinantecos eligen a sus autoridades mediante asambleas, el 22.3% lo hacen con la mediación de partidos políticos y el 13.6% se encuentran regidos por Usos y Costumbres. cabe aclarar que las asambleas también son una forma de usos y costumbres, aunque los actores sociales de la región no siempre lo reconocen así.

elecciones. El resto del tiempo a la gente de las comunidades, especialmente en la zona alta de la región, no le importa realmente la política partidista.

Ahora bien, es importante ver qué porcentaje de la población se encuentra viviendo dentro de cada una de las categorías políticas. En el cuadro 1 se puede observar que: aunque las Agencias de Policía son el 69% de las localidades de la región, en ellas vive solo el 43.4 % de la población total. Esto se debe sin duda a su pequeño tamaño. En cambio en las Agencias Municipales y en las Cabeceras vemos un aumento substancial en los porcentajes. En las primeras, las cuales representan al 16% de las localidades, habita el 26% de la población; en las segundas, que únicamente representan al 6% de las comunidades, vive un 29%.

Cuadro No. 1
Porcentaje de la población total por categoría política

Municipio	Agencia de Pol.	Agencia Mun.	Cabecera	Otra	Total
Ayotzintepec	16.3%	18.8%	62.8%	1.8%	100%
Usila	36.6%	19.9%	43.1%	0.3%	100%
Chiltepec	44.1%	17.7%	37.5%	0.5%	100%
Tlacoatzin.	43.2%	0.0%	44.0%	12.6%	100%
Lalana	62.4%	34.1%	3.3%	0.0%	100%
Petlapa	60.3%	19.1%	20.5%	0.0%	100%
Quiotepec	22.7%	26.4%	50.8%	0.0%	100%
Ojitlán	45.8%	5.1%	42.0%	6.9%	100%
Sochiapan	4.9%	61.1%	33.9%	0.0%	100%
Yolox	23.1%	30.4%	46.4%	0.0%	100%
Jacatepec	44.0%	34.2%	21.6%	0.0%	100%
Comaltepec	27.6%	17.2%	55.0%	0.0%	100%
Jocotepec	53.6%	32.6%	13.7%	0.0%	100%
Valle Nal.	44.7%	34.2%	20.2%	0.8%	100%
Total	43.4%	26.0%	29.0%	1.4%	100%

Fuente: Escalante, (1997: 7)

Hay municipios que se destacan entre los demás en cuanto al porcentaje de habitantes que las cabeceras tienen con respecto a la población total de la demarcación: los habitantes de las cabeceras de Ayotzintepec, Quiotepec y Comaltepec representan a más de la mitad

de los habitantes de sus respectivos municipios, los cuales se caracterizan por poseer pocas localidades y cabeceras grandes; en cambio hay municipios donde las cabeceras no aglutinan ni al 20% de los habitantes como son Lalana y Jocotepec, los cuales tienen un gran número de localidades y cabeceras relativamente pequeñas.

Las comunidades para poder sobrevivir y enfrentar los problemas que plantea el medio ambiente, tanto el natural como el social, eligen como vía de solución la autoorganización. Los procesos de autoorganización pueden identificarse desde los más simples hasta los más complejos, desde la ranchería a la cabecera. La identificación de dichos procesos nos permitirá hacer una primera tipología útil para el análisis.

La mayoría de las localidades de la Chinantla son de formación reciente y en muchos casos comparten historias similares las cuales pueden ser resumidas esquemáticamente de la siguiente forma: Una comunidad típica de la Chinantla nace como “ranchería”, una ranchería no es otra cosa que un simple caserío que no tiene una organización más compleja que la de los linajes familiares. Las rancherías nacen como producto de la fragmentación de pueblos más grandes. Este proceso de escisión de las comunidades data de la época prehispánica y prosigue durante la colonia hasta la actualidad.

En la zona baja de la región las rancherías muchas veces eran el lugar donde habitaban los peones de alguna antigua finca y en muchos casos conforman el embrión de un nuevo núcleo rural. Algunas veces están integradas por chinantecos venidos de diferentes zonas de la Chinantla y que hablan diferentes variantes lingüísticas, e incluso fuereños que han llegado a vivir a la región en busca de tierras. Aproximadamente el

55.2% de las comunidades existentes actualmente en la Chinantla comenzaron su existencia como rancherías (Escalante, 1997: 6).

Sin embargo, más allá de las historias particulares de cada localidad y de sus categorías políticas formales, es necesario identificar los procesos generales de crecimiento, estructuración y centralización del poder social que las mismas experimentan a su interior.

Muchas rancherías permanecen en esta categoría para siempre o simplemente se disuelven, otras conforme van creciendo experimentan procesos de integración; sus habitantes poco a poco comienzan a coordinar esfuerzos para la consecución de algún objetivo común: la construcción de una escuela, instalar un servicio o erigir un templo, de modo que poco a poco los intereses individuales se dejan de lado y comienza la auténtica vida en comunidad. Muchas veces estos esfuerzos por coordinarse están encabezados por un líder carismático o un *tigre del pueblo* como suelen llamar localmente a este tipo de personajes.

Un *tigre* puede ser una persona que además de su carisma posee conocimiento sobre la sociedad más amplia, habla bien el español, conoce el funcionamiento de las instituciones y tiene contactos políticos con gente de fuera. No obstante la existencia de este tipo de liderazgos es norma general que en todas las localidades de este tipo las decisiones se tomen por consenso, sin embargo, el consenso simple tiene sus límites y para que una comunidad funcione mejor debe contar con un centro que coordine los esfuerzos dispersos. La elección de una autoridad ayuda a solucionar el problema.

El paso más importante en la estructuración del poder de una naciente comunidad chinanteca es pues la elección de las autoridades. Este es un paso importante, ya que significa que la comunidad será reconocida por el municipio, podrá obtener más servicios y

demandar programas de desarrollo por parte de los gobiernos federal y estatal. Las autoridades electas por consenso de los habitantes de la localidad reciben el mandato de representar al pueblo ante el exterior y hacer cumplir la ley y son las encargadas de organizar el trabajo comunitario y procurar que las relaciones entre vecinos sean armoniosas.

Estas autoridades no tienen prácticamente ningún otro poder que el que otorgan los integrantes de la localidad, los cuales mantienen control sobre los recursos de la comunidad y por lo tanto no pueden actuar ni tomar decisiones sin el respaldo de ellos. De hecho las autoridades están subordinadas a los ciudadanos los cuales se reúnen en un órgano de toma de decisiones, la asamblea general del pueblo.

En la Asamblea del Pueblo participan todos los varones y, en cada vez mas casos, mujeres que tienen plenos derechos y realizan trabajo comunitario (aunque cabe aclarar que en cada pueblo varían los requisitos para poder participar con voz y voto en las asambleas). La asamblea es el órgano máximo de toma de decisiones y todo asunto que afecte a la comunidad tiene que ser tratado en ella. Las autoridades son las encargadas de coordinar las asambleas donde, mediante interminables discusiones se toman las decisiones (Bartolomé, 1997). En muchas comunidades el poder obedece a reglas no escritas y muchas veces tiene carácter sagrado y su ejercicio se da en un contexto ceremonial.

Aunque en las localidades no existe una jerarquía tradicional cívico religiosa en el sentido tradicional de la palabra, en los hechos hay un sistema de cargos escalafonado en el cual se ven involucrados todos los ciudadanos. El puesto mas alto es el de agente que esta acompañado de un secretario y un tesorero con sus correspondientes suplentes. Además de

estos puestos de importancia hay una multitud de auxiliares, policías y cabos que ocupan los cargos mas bajos en el escalafón.

Generalmente los cargos de menos importancia son desempeñados por jóvenes, y los mas importantes por hombres con experiencia y/o educación. Discutir si este sistema de cargos es *tradicional* o no es algo que esta de mas, según se expuso en la discusión teórica, lo que es importante resaltar por el momento es que este sistema de cargos el poder es básicamente poder asignado y por lo tanto las autoridades tienen escaso poder independiente.

Paralelamente a este sistema de cargos encontramos un sinfín de comités que tienen las funciones de coordinar y supervisar diversas actividades como la realización de fiestas y eventos deportivos, el buen funcionamiento de los servicios públicos, la construcción de obras, las actividades educativas, etc.

En estas localidades funciona lo que Varela denominaba la pequeña política que se caracteriza por una intensidad en la actividad pública, proliferación de cargos públicos y toma comunitaria de decisiones públicas. Las tres características están íntimamente relacionadas entre sí y con el volumen de población y el tipo de categoría política del poblado (Varela, 2006:105).

Las comunidades de este tipo muestran tal grado de participación pues su centro de decisiones cuenta únicamente con el poder asignado por los miembros que las componen, por lo tanto, las decisiones que se toman tienen una aplicación efectiva en tanto que los miembros las aceptan. Esto implica la necesidad incesante de consulta y discusión entre la mayoría o la totalidad de los miembros para llevar a efecto una resolución (Varela: 2006).

En las comunidades más grandes es previsible encontrar un cambio no solo cuantitativo -estas cuentan con más habitantes-, sino cualitativo, pues surgen nuevos arreglos de poder y nuevas estructuras. En una comunidad grande, compleja, en donde la variedad de actividades se diversifica hacia actividades no agrícolas, el consenso y la democracia participativa necesariamente comienzan a encontrar sus límites.

En algunas de estas localidades, principalmente en las grandes cabeceras municipales, se abre la competencia entre facciones por el poder, surge la intervención de partidos políticos en los asuntos públicos y la consiguiente lucha electoral para elegir a quienes gobernarán a la localidad.

Tipología de comunidades

Siguiendo a Adams (1983: 74), podemos proponer un proceso esquemático que represente la evolución general de las estructuras de poder social de las localidades, de lo más simple a lo más complejo, haciendo abstracción de sus historias particulares:

Cuando una localidad es un simple caserío formado por grupos familiares estamos hablando de una ***unidad agregada***. En esta fase los miembros de cada grupo familiar tienen poder independiente y separado y es raro que se coordinen entre sí, excepto para llevar a cabo labores agrícolas que requieran mano de obra intensiva.

En la etapa siguiente los miembros se identifican los unos a los otros sobre alguna base de identidad: como habitantes de un mismo hábitat, hablantes de una misma lengua, integrantes de una misma religión, etc. En este momento la unidad se transforma en una

unidad de identidad. En la Chinantla estas dos primeras situaciones las encontramos en las ranherías dispersas.

En estricto sentido una ranhería no es una comunidad, pues no tiene una estructura que la organice ni el poder a su interior se halla centralizado. Tampoco requiere de insumos constantes para mantenerse mas allá de los insumos energéticos que requieren las unidades domésticas para su reproducción.

Cuando una ranhería comienza a organizarse los miembros de la comunidad se conceden poder recíprocamente y se organizan para la consecución de algún objetivo, común por ejemplo la construcción de una obra pública o la instalación de un servicio; en este momento la localidad se constituye en una **unidad coordinada**. En la región un ejemplo de esta fase son las comunidades que se congregan para tener acceso ala tierra o construir su iglesia.

Generalmente para poder seguir adelante con los trámites agrarios los miembros de la localidad, que tienen poder independiente cada uno, deben asignar poder a un centro de toma de decisiones, por ejemplo un representante agrario, generalmente un líder carismático, el cual, sin embargo requiere del consenso para actuar, pues no tiene mucho poder independiente.²⁹ La comunidad en esta etapa es una **unidad de consenso**.

Cuando una comunidad logra centralizar el poder en autoridades formales, el centro puede ejercer poder apoyándose en las decisiones y deseos de la mayoría, al grado que

²⁹ Un líder no es un cacique a menos que tenga poder delegado por agentes externos a la localidad que le permitan acumular poder independiente, o controle un recurso significativo para sus seguidores. La categoría de cacique la discutiremos mas adelante pero no hay que abusar de ella, por eso preferimos usar el término local *émic* de *tigre* pues describe con más precisión el carácter carismático de estos agentes.

puede ejercer cierta coerción para que los recalcitrantes obedezcan; la comunidad se transforma, así, en una *unidad de mayoría*.

Las comunidades conforme se van haciendo más complejas pueden seguir diversos caminos. Pueden comenzar a mostrar tendencias desintegradoras, mismas que en ocasiones se llegan a manifestar en torno a algún recurso estratégico. Estas tendencias pueden provocar la fisión de la comunidad y dar origen a un nuevo asentamiento.

También puede suceder que al interior de la comunidad se abra la disputa política y surjan lo que Adams denomina *vehículos políticos*³⁰. los cuáles conforman un nuevo nivel entre las unidades domésticas y la comunidad. Estos vehículos pueden ser organizaciones de productores, organizaciones partidistas, grupos religioso etcétera.

A partir del surgimiento de grupos políticos el consenso que era práctica común a la hora de tomar las decisiones queda parcialmente roto y puede ser que la política local empiece a ser controlada por el grupo que tenga más poder independiente respecto a los demás grupos de la comunidad. En la Chinantla esta situación la hallamos en muchas comunidades donde existen grupos y líderes que obtienen su poder independiente del que otorgan las bases, mediante el control de algún recurso, como pueden ser las tierra o los recursos económicos provenientes exterior.

En la ultima fase el centro, que ha adquirido poder independiente de la base, ve reforzado su poder mediante el control definitivo y absoluto de algún recurso estratégico o el apoyo de una instancia externa, como el gobierno federal. El centro, ahora en manos de

³⁰ Un vehículo de supervivencia es una organización social en tanto forma energética compuesta. Hay vehículos sociales primarios de supervivencia: las unidades domésticas y la comunidad y vehículos políticos, los cuales surgen cuando los miembros individuales de los vehículos ya existentes encuentran un propósito común y forman un nuevo vehiculo de supervivencia en un nivel más alto. (Adams, 2001: 223)

pequeños grupos corporativos, adquiere así un poder exclusivo fuera del alcance de la gran mayoría de los miembros de la comunidad, las localidades en esta fase se transforman en ***unidades corporadas***. Esta situación la encontramos en algunas grandes cabeceras donde las autoridades y/o los grupos de poder toman decisiones, asignan recursos y designan a los funcionarios de los ayuntamientos, sin consultar necesariamente a todo el pueblo.

Las comunidades mas complejas son aquellas en donde se ha roto totalmente el consenso comunitario y hay lucha feroz entre facciones. En ellas las instancias tradicionales, si es que todavía existen, ya no toman las decisiones, la base del poder ya no descansa en el que es otorgado por toda la comunidad, sino en el poder acumulado por grupos con intereses propios. Con estos elemento podemos proponer una tipología para agrupar a las localidades de la Chinantla según el tipo de unidades operativas que conforman.

En la región las comunidades son básicamente unidades operativas de mayoría y corporadas. Las comunidades que conforman unidades de mayoría son de dos tipos. En unas no existe ningún nivel entre las unidades domésticas y la comunidad propiamente dicha. En otras en cambio encontramos al presencia de *vehículos políticos* que conforman un nivel intermedio entre las unidades domésticas y el nivel comunitario. Como veremos la aparición de estos vehículos es función del aumento de los marcadores energéticos dentro del sistema social de las localidades.

Como es posible ver solo en el 2.9% de las comunidades son corporadas, el 35.7% son comunidades con presencia de algún vehiculo político y el 61.2% son comunidades de mayoría sin grupos políticos a su interior.

Cuadro No. 2
Porcentaje de la población según el tipología de unidades operativas

Municipio	Corporadas	Mayoría sin vehículos políticos	Mayoría con vehículos políticos	Total
Ayotzintepec	20.0%	20%	60%	100%
Chiltepec	6.2%	37.5%	56.2%	100%
Comaltepec		25.0%	75%	100%
Jacatepec	3.8%	26.9%	76.8%	100%
Jocotepec		23%	76.8%	100%
Lalana		24.1%	75.7%	100%
Ojitlan	2.7%	54%	43.2%	100%
Petlapa		16.6%	83.2%	100%
Quiotepec			100%	100%
Sochiapan			99.9%	100%
Tlacoatzin.	16.6%	33.3%	49.9%	100%
Usila	4.3%	60.8%	34.7%	100%
Valle Nal	2.3%	45.2%	52.3%	100%
Yolox			100%	100%
Total	2.9%	35.7%	61.2%	100%

Fuente: Encuesta Autoridades, Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía campesina y sistemas productivos en la región chinanteca de Oaxaca. 1997

Cuando examinamos las cifras a nivel de los porcentajes de población que abarcan cada una de la categorías la situación cambia substancialmente; así tenemos que en localidades que forman unidades corporadas vive un 22.3% de los pobladores. Aunque las localidades en las que la política “*de grandes ligas*” son muy pocas, a nivel regional tienen un peso bastante grande, pues además de aglutinar grandes poblaciones y también concentran la mayoría de los comercios, los servicios y los recursos económicos de los municipios.

Estos cifras parecen confirmar la idea de que existe una correlación entre el tamaño de la población y las estructuras de poder. Teóricamente el consenso solo es posible cuando se dan relaciones cara a cara, cuando una localidad crece y se comienza a urbanizar este tipo de relaciones se vuelven más difíciles. Leonardo Tyrtania (1992) quien realizó una investigación en una zona aledaña a la Chinantla, El Rincón, plantea que el número de

habitantes máximo parece ser de aproximadamente mil. Sea o no cierto lo anterior, además del marcador demográfico hay en juego muchos elementos que intervienen en el consenso comunitario, lo cual veremos en los estudios de caso, como la introducción de nuevos recursos estratégicos en la localidad y el surgimiento de grupos con poder basado en el control de dichos recursos; el grado de dependencia de las localidades con el exterior y la intervención que este tiene para reforzar el poder de los grupos de poder al interior de las localidades.

Cuadro No. 3
Porcentaje de la población según el tipología de unidades operativas

Municipio	Unidades corporadas	Mayoría sin vehículos políticos	Mayoría con vehículos políticos	Total
Ayotzintepec	62.8%	6.2%	30.7 %	100%
Chiltepec	37.5%	41%	21.4%	100%
Comaltepec		17.2%	82.6%	100%
Jacatepec	21.6%	31%	47.2%	100%
Jocotepec		23.4%	76.5%	100%
Lalana		30.2%	69.7%	100%
Ojitlan	41.9%	35%	23%	100%
Petlapa		19.1%	80.8%	100%
Quiotepec			99.9%	100%
Sochiapan			99.9%	100%
Tlacoatzin.	44%	14.7%	41.1%	100%
Usila	43.1%	39.3%	17.5%	100%
Valle nal.	20.2%	50.8%	28.8%	100%
Yolox			99.9%	100%
Total	22.3%	31.6%	45.9%	100%

Fuente: Elaboración propia a partir de Economía campesina y sistemas productivos en la región chinanteca de Oaxaca

Una vez que hemos catalogado a las comunidades de acuerdo a una tipología es interesante ver cuales son las formas de estructuración del poder dentro de las mismas, cómo se eligen a las autoridades, y cuál es la función de las diferentes instancias de poder comunitario.

Organización comunitaria en unidades de mayoría sin vehículos políticos

Las comunidades que pertenecen a esta categoría presentan características particulares. Estas localidades aunque se encuentran sujetas a dominios superiores, por ejemplo las cabeceras municipales, conservan una autonomía política en su toma de decisiones y son sus ciudadanos los encargados de elegir a sus propias autoridades.

En estas localidades las diferentes unidades domésticas centralizadas en los jefes de familia conforman la Asamblea del Pueblo en la que participan todos los varones que tienen plenos derechos y realizan trabajo comunitario (aunque cabe aclarar que en cada pueblo varían los requisitos para poder participar con voz y voto en las asambleas). La asamblea es el órgano máximo de toma de decisiones y todo asunto que afecte a la comunidad tiene que ser tratado en ella. Las autoridades y las estructuras de autogobierno son las encargadas de coordinar las asambleas donde se construye, mediante interminables discusiones el consenso. En estas comunidades el poder, además de ser concensuado es también informal (obedece a reglas no escritas) y muchas veces tiene un carácter sagrado.

Los miembros de la asamblea a su vez asignan poder a un centro de toma de decisiones, el cual está constituido por las autoridades de la Agencia y en algunas comunidades de la zonas alta y baja por los miembros del Ayuntamiento. En algunos poblados el poder se encuentra aún más centralizado y además de las autoridades de la Agencia encontramos al Consejo de Ancianos.

Ahora bien, para matizar esta afirmación sobre el origen moderno de ciertas instituciones sociales, vale recordar que la reelaboración de esas formas tradicionales de organización para mediar con la sociedad dominante no sería posible sin la existencia de la matriz cultural, ni la memoria histórica depositaria de esas formas. Ese reservorio de

tradiciones es reactivado y reelaborado para resistir y adaptarse a las condiciones de dominación cuando es necesario y no es inventado de la nada. Podríamos decir que forma parte del ser chinanteco, es parte del *modelo percibido* el cual “narra” cómo debería funcionar una comunidad.

Este *modelo percibido* cobra corporeidad en una *ideología de reciprocidad*, bastante palpable, según la cual el buen ciudadano analqueño debe servir a la comunidad para tener derecho a vivir en ella y usufructuar sus recursos. Esta ideología se expresa materialmente *en relaciones sociales de producción* dominadas por intensos intercambios recíprocos de trabajo y productos entre las unidades domésticas, y entre éstas y la comunidad como totalidad.

Paralelamente a estas estructuras centrales de poder encontramos un sinfín de comités que tienen las funciones de coordinar y supervisar diversas actividades como la realización de fiestas y eventos deportivos, el buen funcionamiento de los servicios públicos, la construcción de obras, las actividades educativas, etc. Veamos a continuación cuales son las principales instancias de poder comunitario en este tipo de localidades.

Asambleas

Como ya se dijo antes, en una comunidad se pueden realizar muchos tipos de asambleas, tantas como grupos, iglesias, comités u organizaciones existan, pero la más importante y en la que participan todos los ciudadanos es la Asamblea General del Pueblo. En un total de 224 pueblos en la Chinantla, es decir el 95.3% de las localidades encuestadas, la Asamblea General del Pueblo es el órgano fundamental para la toma de

decisiones. Cada pueblo tiene un “salón social” o algún local especial para realizar este tipo de reuniones.

Hay diferentes maneras de convocar a las asambleas comunales: haciendo sonar un cuerno de vaca hueco, mediante altavoces o con un caracol. No hay fechas fijas para realizarlas, se llevan a cabo cuando hay algún asunto concerniente a toda la comunidad y son convocadas generalmente por las autoridades. Las autoridades nunca toman una determinación importante sin antes convocar a una asamblea.

Las asambleas pueden ser maratónicas, pues todos los participantes tienen derecho a opinar y a que se les aclaren sus dudas. Debido a que suelen ser por las tardes después de que regresan las personas de trabajar en el campo, no es raro que terminen a altas horas de la noche. La autoridad convocante, sea el Agente o el Presidente Municipal, durante las reuniones es la encargada de explicar el motivo de la asamblea y coordinar los trabajos, pero de ningún modo es quien impone los criterios. Aunque las decisiones finales se formalizan en algún tipo de votación, en muchas ocasiones unánime, estas se van conformando con la construcción del consenso entre todos los asambleístas. Al final de una asamblea, especialmente aquellas de gran importancia, se levanta un acta, misma que firman los asistentes para darle forma legal a los acuerdos.

En algunas comunidades la asistencia a asambleas es obligatoria y se pasa lista al principio e incluso a los faltistas se les llega a cobrar alguna multa, en las comunidades grandes principalmente las cabeceras, las asambleas no son obligatorias. La asistencia a las asambleas depende mucho de la importancia de los asuntos a tratar. Especialmente concurridas son aquellas llevadas a cabo para elegir nuevas autoridades y las que se celebran para recibir fondos o apoyos por parte de algún programa de gobierno.

Mediante la asamblea se eligen a las autoridades y se designa a los ocupantes de todos los cargos de la localidad. De las asambleas se derivan también los demás órganos de gobierno de la comunidad, los comités, etc. y mediante ella se organiza el trabajo comunal: el “tequio” o “fatiga”.

A las asambleas tienen derecho a asistir y participar, con voz y voto, todos los hombres desde los 16 hasta los 60 años y las comuneras con plenos derechos. La asamblea es el órgano donde están representadas las unidades domésticas que asignan poder a uno o dos de sus miembros para que las representen.³¹ La asamblea, a su vez *asigna poder* a las autoridades del pueblo. Las autoridades no cuentan con otro poder que este *poder asignado*.

La asamblea es la máxima expresión de la vida pública del pueblo, constituye el escenario principal de la pequeña política comunitaria. En ella se toman decisiones importantes, se discute, se imponen castigos y multas y se eligen a las autoridades. Es también la asamblea la que decide si los antropólogos pueden quedarse a vivir en la comunidad para hacer su investigación.

³¹ Se podría afirmar que hay una ideología machista que margina a las mujeres de los ámbitos de la política formal. No dudo que existe tal *exclusión*, pero su causa no la debemos buscar solo en la organización comunitaria, sino más bien en la economía doméstica. No hay que olvidar que a la *asamblea no van individuos como tales, sino representantes de las unidades domésticas* las cuales están centralizadas en hombres. ¿Por qué los jefes de familia son hombres? debe ser la pregunta a responder, antes de afirmar que la organización comunitaria es excluyente por una cuestión de *principios*. De hecho en años recientes ante la ausencia de los maridos que han comenzado a migrar al norte, ahora las mujeres van a las asambleas y en las agencias ahora es común ver jugando entre las sillas a los niños pequeños que acompañan a sus madres. Las mujeres ahora hacen trabajo comunitario como los hombres y ya las empiezan a tomar en cuenta para los cargos, como por ejemplo ocuparse de la casa de salud, ser presidenta de la asociación de padres de familia y se han dado casos de *agentas* municipales y de policía. Cabe decir, como comentario al margen, que este *empoderamiento* no hace nada felices a muchas mujeres, que ahora tienen una doble jornada que antes no tenían: amas de casa campesinas y además ciudadanas con obligaciones.

En la asamblea quienes se oponen expresan sus puntos de vista y son escuchados y tomados en cuenta. Especialmente si son ancianos, caracterizados o ciudadanos con prestigio, su opinión será tomada en consideración. Puesto que todos opinan y expresan su punto de vista y lo defienden, es imposible la existencia del voto secreto y como nunca los ciudadanos se guardan lo que piensan para un observador externo las discusiones que se desarrollan en una asamblea chinanteca pueden parecer incluso casi violentas. Al final de la discusión si alguien se sigue oponiendo a la opinión de la mayoría *siempre* termina declinando públicamente su punto de vista, de manera que la decisión que se toma, en los hechos, siempre se hace por consenso. En las asambleas no se hace una votación a mano alzada para contar los votos de los que están de acuerdo y de los que no. O todos están convencidos de la determinación que se ha de tomar, por lo menos formalmente, o la decisión simplemente no se toma.

Ahora bien, lograr el consenso de esta manera puede tomar horas e incluso días. Las asambleas pueden extenderse desde temprano por la mañana hasta altas horas de la madrugada cuando los participantes caen rendidos de cansancio. El consenso que se alcanza en la asamblea no implica que no existan divergencias y desacuerdos, estos se dan todo el tiempo, solo que a través de la discusión se atemperan estos puntos de vista divergentes con el fin de llegar a acuerdos.

La toma de decisiones por consenso en el seno de la asamblea obviamente requiere un largo proceso de carácter informal que empieza incluso días antes de la realización de la misma y que requiere de un esfuerzo enorme de dialogo y discusión entre los ciudadanos del pueblo. En este proceso informal de toma de decisiones participan no solo los ciudadanos hombres mayores de 18 años, también las mujeres, los ancianos y hasta los niños. En las casas es común que los esposos comenten y discutan con sus cónyuges los

asuntos de la vida pública, en las reuniones vespertinas en la cancha de básquetbol los hombres suelen platicar sobre las decisiones a tomar. La política no es un asunto solo de asambleas y autoridades, y limitarse a la observación de lo que ocurre en estos ámbitos formales puede producir una visión distorsionada de los procesos políticos de la comunidad.

Tequio

El “tequio” o “fatiga” es el trabajo comunitario, en el que participan todos los ciudadanos varones (aunque hay casos en que quedan exentos de este aquellos que ya han cumplido con los cargos que exige la vida en comunidad, es decir los Ancianos).

En comunidades pequeñas el tequio es obligatorio y a quien no asiste se le sanciona con una multa. A veces a los migrantes se les exige que paguen o cumplan con los tequios que no hacían mientras estaban ausentes.

La importancia del trabajo comunitario es manifiesta en toda la región; quien recorre las localidades chinantecas por primera vez queda sorprendido por la febril actividad que los tequios imprimen a la vida en comunidad. Hay veces en que estos son tan intensos que la gente se queja de que tiene que descuidar su trabajo individual con tal de cumplir con el trabajo para beneficio de todos los habitantes de la localidad.

La gran mayoría de las obras públicas de las comunidades son hechas mediante tequios, iglesias, escuelas, puentes, salones sociales, canchas de baloncesto, etc. son edificadas mediante trabajo comunitario. También es frecuente que se haga tequio para ayudar a alguna persona enferma, caída en desgracia, o que haya descuidado su trabajo por atender los intereses del pueblo.

Cargos

Como dijimos antes, el poder de los miembros de la asamblea se centraliza en órganos de toma de decisiones. En las comunidades menos complejas la centralización toma forma en las autoridades de la Agencia, sea esta de policía o Municipal. Según Tyrtania (1992: 290), las Agencias son una adaptación del sistema de cargos tradicional a la estructura del municipio libre del México post-revolucionario, es decir, no podemos decir que en toda la Chinantla existan sistemas de cargos tradicionales en el sentido estricto de la palabra, aunque si encontramos esta interesante adaptación que adecua elementos de la legislación moderna a las costumbres de las comunidades. No obstante en algunos lugares de la Chinantla, los sistemas de cargos están más estructurados y llegan a transformarse en una jerarquía mucho más formal.

Los cargos en las comunidades siempre son obligatorios y no representan ninguna remuneración para quienes los ocupan, antes al contrario, implican sacrificios que difícilmente se logran enfrentar. Por esto mismo nadie lucha por conseguir un cargo e incluso durante las asambleas las personas propuestas para ocuparlos esgrimen mil y un pretextos para que no se les encomiende un cargo, aunque nadie al final niega la obligación que se le impone.

Ocupar un cargo significa salir frecuentemente de la localidad e ir a Oaxaca y a Tuxtepec a gestionar obras y pedir apoyos a las instancias de gobierno. Muchas veces estos viajes son costeados por los mismos ocupantes de los cargos. El sistema de cargos es formalmente escalafonado, aunque es bastante flexible: un miembro de la comunidad no pasará por todos los cargos a lo largo de su vida, y solo ascenderá a ciertos cargos de importancia en función de su capacidad.

En general, los cargos siguen un arreglo como el que sigue: Se comienza en el puesto de topil, los topiles son los encargados de llevar recados, avisar cuando se van a realizar los tequios, atender a los visitantes, encargarse del aseo de los edificios públicos, etc. son una especie de mil usos. Estos puestos, generalmente son ocupados por los miembros más jóvenes de la localidad. Una vez que se ha pasado por el puesto de topil, se asciende a tesorero o secretario de la agencia.

El Secretario es el encargado de levantar el censo de la población cada año, cuidar los documentos del archivo comunal y levantar las actas oficiales de los acuerdos tomados en las asambleas. Para ocupar este puesto es indispensable saber leer y escribir bien, por lo que es constante la reelección de aquellos secretarios que se desempeñan bien en sus cargos pues es difícil conseguir a una persona que llene las características ideales. El Tesorero se ocupa de la contabilidad de las entradas y salidas del dinero de la Agencia.

El Agente representa a la comunidad ante las autoridades municipales y tiene la función de resolver los conflictos al interior del pueblo y aplicar la ley cuando es necesario, además es el principal encargado de llevar a cabo las gestiones para la instalación de servicios, la construcción de obras públicas y la implementación de planes de desarrollo.

Cuando hay un conflicto el Agente procurará resolver el asunto en el ámbito estrictamente comunal, sin acudir a instancias superiores, dialogando con los quejosos para que éstos lleguen a un acuerdo. Si el problema tiene que ver con un hurto, una pelea conyugal o el escándalo armado por un ebrio, puede imponer la cárcel durante un día como castigo al culpable y también multarlo. Las sanciones varían dependiendo de la gravedad de la falta, por ejemplo, las multas aplicadas a quienes no acuden al trabajo comunitario obligatorio o se ausentan de una asamblea importante pueden ser de un salario mínimo;

para faltas más serias las sumas pueden sobrepasar los 10 salarios. A veces basta una amonestación verbal para que la oveja descarriada vuelva al redil.

Para todos los cargos se elige a un titular y un suplente. Ser el suplente de cualquier cargo no es una cuestión meramente simbólica ya que muchas veces el suplente debe asumir las responsabilidades cuando el titular se encuentra ausente.

En algunas comunidades, principalmente las agencias Municipales, (las cuales se diferencian de las agencias de policía porque tienen su propio registro civil y no dependen de la cabecera para muchos trámites) existe un cargo más: el de Alcalde, el cual desempeña las funciones de una especie de juez, este puesto es ocupado por alguien de edad que ha pasado ya por toda la jerarquía de cargos y se ha ganado el respeto de la comunidad.

En algunos lugares de la Chinantla el poder tradicional se ha centralizado más elaboradamente que en el resto. En las comunidades de este tipo encontramos como expresión de esta centralización al Consejo de Ancianos. Donde existen Consejos de Ancianos las mismas personas consideran a su forma de autogobierno dentro de la categoría de gobiernos electos mediante *usos y costumbres*. En las cabeceras municipales donde operan los Consejos como órgano de toma de decisiones hay sistemas bien estructurados de cargos por lo que vale la pena examinar más a fondo como funcionan.

En las cabeceras donde se eligen a las autoridades mediante *usos y costumbres* el poder se encuentra organizado de la siguiente forma: en la cúspide se encuentra el Consejo de Ancianos, integrado por aquellos elementos que ya han cumplido la totalidad de cargos públicos y/o religiosos a que se encuentran obligados ante el pueblo, este Consejo de Ancianos ejerce una influencia decisiva en la elección de las autoridades pues ellos recomiendan a los candidatos mas idóneos para los puestos. El Consejo de Ancianos no es

una simple instancia de consulta, sino que, difícilmente el Alcalde Constitucional o el Agente, toma alguna determinación trascendente sin su apoyo.

Es sumamente importante remarcar que esta centralización del poder no implica autoritarismo, el Consejo de Ancianos a su interior funciona mediante el consenso de sus miembros, quienes una vez que han tomado una decisión la someten a consideración de la Asamblea General del Pueblo, instancia que tiene a fin e cuentas la última palabra para su aprobación e implementación

En estas comunidades, los puestos públicos se ejercen durante 6 años, pero ya que estos no son remunerados no se ejercen en años sucesivos, sino con períodos de descanso de tres años alternados para permitir al que ejerce el cargo reponerse económicamente de los gastos familiares y prevenir los mismos para el siguiente año en que tendrá cargos públicos. El poder se encuentra estructurado de la siguiente manera:

1. Presidente Municipal
2. Agente Municipal
3. Síndico Municipal
4. Alcalde
5. Comisariado de Bienes Comunales o Bienes Ejidales
6. Regidores
7. Tesoreros
8. Secretario Municipal
9. Mayor de Vara
10. Cabo
11. Topiles

En la Chinantla hay un total de siete municipios cuyos ayuntamientos constitucionales son elegidos mediante *usos y costumbres*.³² Estos municipios son Santiago Comaltepec, con 3,268 habitantes que representan un 2.09% de la población regional, San Juan Quiotepec, con 2,950 y un 1.89%, San Pedro Yoloix, con 4,273 y 2.73%, San Juan Lalana con 19,727 y 12.62%, Santiago Jocotepec, de 15,372 y 9.84%, San Juan Petlapa de 3,296 y 2.11% y San Pedro Sochiapan que tiene 5,068 pobladores que representan al 3.24%. De este modo cerca del 34.5% de los habitantes de la Chinantla (independientemente de las formas de gobierno de cada localidad) se hallan sujetos a un régimen municipal basado en Usos y Costumbres.

En todas las comunidades existen otras estructuras de poder auxiliares. En primer lugar están las autoridades agrarias, las cuales son casi o tan importantes como las civiles. Dependiendo del tipo de tenencia de la tierra las autoridades agrarias son representadas por medio de un Comisariado de bienes Comunales o un Comisariado Ejidal. Los comisariados tienen un presidente, secretario, tesorero y vocales.

Otras estructuras son los Comités los cuales tienen tareas específicas y se encuentran conformado por un presidente, un secretario y un tesorero, cada uno con sus respectivos suplentes. Hay comités para la luz, el agua, para el mejoramiento de la comunidad, para la organización de las fiestas patronales, el comité de la escuela integrado por los padres de familia que tienen hijos estudiando, y otros más de breve existencia, creados para la construcción de alguna obra de beneficio comunal, como el comité pro construcción del camino o el creado para edificar el puente. De hecho cada vez que es

³² Los *usos y costumbres* varían de un municipio a otro, por ejemplo en la zona alta intervienen en la elección de autoridades los Consejos de Ancianos, mientras que en lugares como Sochiapan y Jocotepec las autoridades de los ayuntamientos son electas mediante asambleas simples.

necesario realizar una actividad concerniente a todo el pueblo se conforma un comité. Los miembros de los comités son igual que las demás autoridades, nombradas en las asambleas. Una persona puede tener un cargo en la agencia o el ayuntamiento y además pertenecer a varios comités.

Un puesto de suma importancia es el del Secretario quien es el encargado de levantar el censo de la población cada año, cuidar los documentos guardados en el archivo comunal y levantar las actas oficiales de los acuerdos tomados en las asambleas. Para ocupar este puesto es indispensable saber leer y escribir bien, por lo que no es rara la reelección de aquel Secretario que se desempeña adecuadamente en su cargo. Antes este puesto solo podía ser ocupado por los pocos que habían estudiado, sin embargo la creciente alfabetización de la población de las localidades a permitido que en la actualidad no falten los jóvenes capaces de ejercer este cargo.

Los magros recursos económicos que maneja la agencia son administrados por el Tesorero se ocupa de la contabilidad de las entradas y salidas de dinero de la Agencia. Generalmente es alguien que sabe leer, escribir y además es *ducho* para las cuentas. El tesorero suele trabajar más cuando la comunidad recibe un recurso para la construcción de obra pública, lo cual ocurre mas o menos cada dos o tres años.

Los Cabos o topiles son auxiliares del Agente y son los responsables de poner sobre aviso a la comunidad cuando hay alguna asamblea o asunto público del interés de todos los ciudadanos. Otras de sus obligaciones son barrer el edificio de la agencia, ser mensajeros y algunas veces son comisionados como guías y cargadores para acompañar a los funcionarios o antropólogos que llegan de fuera a visitar a la localidad. Generalmente estos puesto son desempeñados por los jóvenes que empiezan sus pininos en la vida pública.

Organización comunitaria en localidades que conforman unidades corporadas

En la Chinantla únicamente siete comunidades pueden ser consideradas, en base a las estructuras de poder, como unidades corporadas, estas son las cabeceras de los municipios de San Juan Bautista Tlacoatzintepec, San Felipe Usila, San Lucas Ojitlán, San José Chiltepec, Santa María Jacatepec, San Juan Bautista Valle Nacional y Ayotzintepec. En dichas localidades las autoridades se eligen mediante votaciones en las que intervienen los partidos políticos.

Las elecciones de ayuntamientos se realizan, como en el resto del país, cada tres años y en ellas votan no solo los habitantes de las cabeceras sino todos los ciudadanos del municipio. De este modo aunque a nivel de muchas de las localidades de estos municipios predomine la elección de autoridades mediante medios tradicionales consensuados, en sus cabeceras las autoridades son designadas mediante la competencia entre facciones que luchan por el poder. En conjunto estos siete municipios concentran al 65.5% de la población de la región.

Como se podrá ver en la siguiente sección la descripción de estas unidades se puede hacer de manera más concisa, no por que sean menos complejas sino por que su quehacer en el ejercicio del poder involucra menos actividad publica y menos participación de la gente común.

El Ayuntamiento constitucional

El Ayuntamiento Constitucional, principal órgano de gobierno de estas localidades, se rige por las leyes estatales y federales, y si bien en algunas de las cabeceras existen

estructuras tradicionales tales como los Consejos de Ancianos estos ya no tienen un peso determinante en la política local.

El poder de las autoridades ya no se basa, de esta manera en el consenso de toda la comunidad, sino que se encuentra legitimado por la votación de una mayoría, el apoyo de los gobiernos estatal o federal quienes aportan los recursos monetarios para el funcionamiento de los ayuntamientos, y por supuesto por la cúpula del PRI regional que se encarga “democráticamente” de designar a los elegidos para ocupar los puestos de importancia. De este modo en este tipo de comunidades se pasa del poder asignado de por las bases al poder delegado por instancias extra locales y por lo tanto dependiente y no autónomo

Sintomático del hecho de la centralización del poder en estos municipios es que en las asambleas ya no se toman las decisiones, ya no se realizan tequios obligatorios, y la participación en la política cotidiana es reducto de unos cuantos privilegiados. Las autoridades difícilmente, al no contar con la anuencia de todos los ciudadanos, logran concluir con los períodos para los que fueron designadas y frecuentemente se ven obligadas a huir en medio de acusaciones, ciertas o falsas, de malversación de fondos y corrupción.

El Ayuntamiento Constitucional típico se compone con los siguientes funcionarios: el Presidente Municipal, quien es el encargado de la organización y dirección del Ayuntamiento; el Síndico Municipal, que es el encargado de la aplicación de la ley y la justicia; el Regidor de Hacienda que supervisa la administración de los recursos financieros del municipio; el Regidor de Seguridad, quien es el responsable de los cuerpos de seguridad y tiene la obligación de controlar la delincuencia, el Regidor de obras Públicas que dirige la construcción de la infraestructura que necesita la cabecera, el Regidor de Salud, que tiene el

control de los servicios de salud comunitarios, el Regidor de educación, el Regidor de Ecología y finalmente el Regidor de Ornato, quien es el encargado de mejorar el aspecto de la comunidad.

Los puestos más importantes son los de Presidente, Síndico y Regidor de Hacienda, los cuales casi siempre son acaparados por el partido mayoritario. Los demás puestos son dejados a los restantes partidos políticos. Todos los ocupantes de los diferentes puestos reciben una remuneración económica, denominada *dieta*, por desempeñar sus cargos, ninguno de los cuales es obligatorio para ningún miembro de la localidad. Es más, incluso los puestos clave pueden ser ocupados por personas no nacidas en la comunidad, basta con que tengan residiendo en ella más de 6 años, tengan 18 años cumplidos y no cuenten con antecedentes penales. En el ayuntamiento, además de los funcionarios de alto rango hay una pequeña multitud de funcionarios subalternos, secretarios y ayudantes, los cuales reciben un salario fijo por sus servicios, por lo que obviamente los costos de operación son sumamente elevados y se hace necesaria la dependencia de los recursos entregados anualmente por la federación. Los ayuntamientos funcionan independientemente de las autoridades agrarias y religiosas aunque se coordinan con ellas para algunas tareas, como por ejemplo las fiestas, que a veces son financiadas en parte con el presupuesto del ayuntamiento.

En las cabeceras se concentra no sólo el poder político sino también los recursos financieros. La federación proporciona cada año un presupuesto a cada municipio para su manutención. Teóricamente dichos recursos deben ser repartidos entre todas las localidades que integran a los municipios, por lo que a principios de cada año se celebra una reunión con las autoridades de cada comunidad con el fin de hacer una “priorización de obras” y

asignar los recursos, aunque es importante señalar que al final nadie queda conforme con la asignación que se hace de los fondos, pues la parte del león se la llevan siempre las cabeceras, las cuales como veremos más adelante por este motivo concentran la mayor parte de las obras públicas construidas en los últimos años.

Vehículos políticos

Al inicio de este estudio la estructura y la presencia de partidos políticos era bastante incipiente y muy circunscrita a los tiempos electorales, más bien lo que parece predominar es la política informal la mayor parte del tiempo y solo cuando se acercan los tiempos de campañas electorales los grupos que buscan el poder se alían a algún partido político. De este modo nos encontramos que la militancia de los partidos suele ser muy cambiante, los que ayer eran perredistas hoy son priistas y viceversa. De lo que se deduce que gran parte chinantecos tienen poco interés en participar de manera activa en la política formal de tiempo completo.

Sin embargo en los últimos años esto ha cambiado bastante pues la desaparición de organizaciones de productores aparejada con la creciente competencia electoral, aparentemente más democrática, ha permitido a los partidos hacerse de clientelas que buscan apoyos económicos que antes otorgaban las organizaciones y que ahora maneja los políticos profesionales. En los municipios ahora hay comités bien establecidos, con locales y recursos para hacer campaña. Aunque es cierto que su acción directa sigue estando muy circunscrita a la coyuntura electoral y aunque su dirigencia forma un grupo corporado la militancia sigue siendo muy inestable.

Empíricamente pudimos detectar que en las cabeceras los grupos que más se disputan el poder son los comerciantes, los ganaderos y los maestros, quienes, vale la pena subrayarlo, suelen ocupar cargos de importancia al grado tal que en tres de los municipios es un docente quien desempeña el cargo de Presidente Municipal.

En el caso de los maestros son un verdadero grupo corporativo que en las comunidades de la Chinantla esta dividido entre maestros democráticos, pertenecientes a la Coordinadora de Maestros de la sección 22 del sindicato y Maestros Vanguardistas pertenecientes al PRI.

Los ganaderos, pequeños propietarios y comerciantes en la mayoría de los municipios no forman mas que unidades agregadas que casi nunca se coordinan y más bien compiten entre si, excepto en algunos municipios donde existe asociaciones ganaderas locales., como en Ayotzintepec. El control de recursos que tienen estos individuos sin embargo les da poder independiente para constituirse en actores políticos independientes que se asocian a alguna de las facciones y grupos que disputan el poder. En algunos lugares en el pasado esta pequeña oligarquía ejerció verdaderos cacicazgo como en Valle Nacional.

Las organizaciones de productores locales y las centrales campesinas regionales también tienen un peso relevante en la política de las cabeceras municipales y muchas veces son los grupos que más presión ejercen sobre las autoridades municipales, al grado de que en algunos municipios tienen capacidad de remover una y otra vez a los presidentes municipales mediante movilizaciones que incluyen bloqueos carreteros y toma de palacios municipales. Sin embargo son grupos no muy estructurados que tienen mas la característica de facciones que orbitan en torno a líderes. Las organizaciones se constituyen

en torno a objetivos generalmente productivos y a partir de ahí generan demandas de recursos que canalizan a los niveles superiores. Su supervivencia a largo plazo depende de los recursos que llegan de fuera y recientemente con al crisis agrícola han perdido peso.

Resumiendo, es posible encontrar en teoría, importantes contrastes entre comunidades con poco consenso en sus estructuras de poder y las que tienen un consenso palpable, aunque es sumamente importante aclarar que la realidad es mucho más compleja. Las comunidades de mayoría sin duda alguna también sufren en su interior faccionalismos, los cuales no son fáciles de detectar con una encuesta, en ellas además no está ausente la violencia, las tensiones y la lucha por recursos estratégicos.

3. Recursos, población y poder: Aldeas que se fragmentan, viajan, mueren y renacen

La región chinanteca, especialmente en su parte baja, muestra una dinámica poblacional realmente sorprendente. Durante el presente siglo, especialmente en los verdes y fértiles valles aluviales pero también en las montañas, se han formado decenas de nuevas comunidades con chinantecos, y con personas llegadas de otras partes de Oaxaca e incluso, aunque en menor grado, con gente proveniente de otras entidades del país.

En la Chinantla del siglo XX la formación de las nuevas localidades se ha dado en el marco de diversos fenómenos. Muchas comunidades son el producto de migraciones causadas por catástrofes naturales tales como inundaciones, hambrunas y epidemias, otras surgen debido a la fragmentación de pueblos antiguos, otras se forman a partir del reparto agrario y algunas son el resultado de la reubicación de miles de personas que se vieron despojadas de sus tierras por la construcción de presas.

Sin embargo, estos vigorosos movimientos de personas dentro del territorio chinanteco no son algo nuevo. Durante la época prehispánica y la colonia, la movilidad, la fragmentación, la desaparición y el surgimiento de nuevos centros de población eran acontecimientos comunes. Los fenómenos que podemos apreciar en la actualidad, de este modo, son de alguna manera la continuación de procesos que se iniciaron hace miles de años cuando los chinantecos empezaron a colonizar la región, que continuaron durante los tiempos inmediatamente anteriores al contacto con Europa y que se vieron dislocados de manera dramática por la destrucción de la civilización indígena por parte de los españoles.

Aunque no todos los movimientos poblacionales obedecen a la misma dinámica, ni todos tienen la misma lógica ni las mismas causas

Básicamente hay dos patrones de movimiento de la población. Desde 1921, hasta nuestros días el principal flujo demográfico ocurre desde los municipios de la zona alta, hacia los municipios de la zona baja. En esta subregión se forman nuevos núcleos de población en torno a ejidos.³³

En cambio en la zona montañosa, que denominé como *Chinantla comunitaria*, el patrón de poblamiento consiste en una continua fisión de comunidades de origen prehispánico en pequeñas rancherías que se transforman a su vez en localidades más grandes, las cuales a su vez se vuelven a fisionar. Estas localidades que tienen amplios territorios comunales están ligadas entre sí por lazos de parentesco, comparten con sus rancherías la misma variante dialectal y el mismo origen histórico.

La zona montañosa de la Chinantla es en la actualidad una región cubierta de selvas tropicales y bosques conservados en gran medida, esta conservación se debe en parte a la persistencia de cultivos tradicionales que no desarticulan totalmente el ecosistema original, tales como el maíz que se siembra para el autoabasto y el café rusticano que conserva la cubierta vegetal selvática como sombra.

³³ En este proceso se distinguen claramente tres periodos: a) el primero de 1920-1940 en el que se desarrolla una importante agricultura comercial en los municipios de la zona baja; b) el segundo, de 1940-1970, en el que además de instaurarse la reforma agraria cardenista en toda la región, se forma la Comisión del Papaloapan para la construcción de presas y proyectos de desarrollo en la zona baja y c) el tercero, que va de 1970 a 1990, en el que a raíz de la construcción de las presas, se trasladan 20 mil chinantecos a zonas de reacomodo en los estados de Veracruz y Oaxaca. (De teresa: 1996: 15-17)

La producción de maíz criollo en la región montañosa se lleva a cabo bajo el “modo de producción”³⁴ de roza, tumba y quema. En este sistema de cultivo primero se despeja el terreno por medio del fuego, en el terreno despejado y que ha sido fertilizado por la biomasa vegetal se siembran las semillas. Una vez levantada la cosecha el terreno se abandona y se deja descansar entre 6 y 20 años y se abre un nuevo terreno para repetir el ciclo. Durante el tiempo transcurrido el área captura nutrientes de la lluvia y las piedras, reconstruyendo la estructura del suelo y desarrollando plantas que producen sombra y que desplazan las hierbas (Odum, 1981:149).

De la producción de maíz obtenida bajo el sistema de roza, tumba y quema, los chinantecos obtienen la mayor parte de los carbohidratos de su dieta. Las proteínas provienen esencialmente de animales de traspatio, como los pollos y los cerdos, de la ganadería en pequeña escala, la caza de animales selváticos y, hasta hace pocos años, del pescado, el cual era muy abundante en los innumerables ríos de la región.

Ahora bien los sistemas productivos tradicionales que se desarrollan en medios selváticos como la Chinantla tienen un potencial limitado (Meggers, 1954), la capacidad natural de los trópicos para sostener poblaciones sin el soporte de flujos energéticos extra es muy baja. El suelo en la selva es poco profundo y se descompone con facilidad, los claros de los bosques exponen a los delgados suelos al poderoso sol tropical y a la inclemencia de las copiosas lluvias; elementos que contribuyen al colapso de la estructura del suelo que es vital para las plantas, la maleza crece con tal abundancia que termina por invadir los

³⁴ Aquí se usará el término *modo de producción* en el sentido que Harris (1981) lo utiliza. No confundirlo con la acepción marxista de modo de producción la cual que considera como componentes de un modo de producción a las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción.

cultivos, de manera que al paso del tiempo se precisa de volúmenes mayores de mano de obra para que un campo siga siendo productivo. Para que el sistema sea viable es clave mantener barbechos largos que permitan la regeneración de los suelos y es necesaria una gran cantidad de tierra.

La consecuencia de estos factores limitantes del medio ambiente es considerada como determinante del hecho de que, con el fin de adaptarse a su medio, las poblaciones tropicales que practican este modo de producción hayan tenido que seguir siendo de pequeña magnitud y se hayan visto obligadas a dispersarse con el fin de mantener densidades bajas de población (Johnson, 1991: 86).³⁵

A lo largo de la historia los chinantecos han intentado conservar un patrón de poblamiento disperso similar al de otras poblaciones habitantes del trópico, como forma primaria de adaptación al medio selvático.

Veamos en un contexto histórico la dinámica poblacional en la zona central y montañosa de la Chinantla desde la época prehispánica hasta nuestros días pues es en esta zona donde se localizan las comunidades que constituyen nuestros estudios de caso. Respecto a los patrones de poblamiento de la zona baja por el momento solo los mencionaremos marginalmente.³⁶

³⁵ No sólo la capacidad de sustentación del medio es la única limitante del sistema, la otra es el agotamiento de la fauna, pues si bien los cultivos proporcionan una dieta rica en carbohidratos y calorías, también es importante una dotación de proteínas de alta calidad. Tradicionalmente la selva y los ríos proporcionan las proteínas de los pueblos habitantes de selvas tropicales y los chinantecos no son la excepción, aunque con la extinción de peces los animales domésticos se han convertido en la única fuente de proteína animal.

³⁶ Como ejemplos se pueden consultar las siguientes tesis realizadas en el marco del mismo proyecto en el que se inscribe este trabajo: Las tesis de licenciatura de Monzerrat Romero Luna "Santa fe y la mar: entre el río, la política y los dinosaurios". Dinámicas sociopolíticas de una comunidad chinanteca, 2005 y la de Tania Serrano Candela Demografía y política en la Sierra de

Época prehispánica y conquista

Los primeros grupos humanos que habitaron la zona vivían en pequeños poblados inestables que sin duda cambiaban de lugar a la par de la disponibilidad y el agotamiento de los recursos naturales de las selvas tropicales que en ese entonces cubrían a la región. Con el transcurso del tiempo ocurrió un cambio gradual a aldeas más permanentes y numerosas, a la par del desarrollo de las primeras prácticas agrícolas; maíz, calabaza, aguacate y quelites eran cultivados desde el 3,500 a. C. aproximadamente. Los primeros centros permanentes de población datan del período preclásico, del 500 al 200 a. C. y se ubicaron en la zona baja, los asentamientos en la zona alta son de fechas posteriores. (Pardo, 1994: 21-22)

La colonización de la región por parte de los chinantecos fue paulatina, abarcando primero las planicies ribereñas y después las montañas; en las planicies surgieron los primeros centros poblacionales que con el tiempo intentaron ejercer poder político sobre las aldeas que se asentaron en las laderas de las montañas.

Según la tradición, el primer señorío chinanteco situado en las cercanías del actual Valle Nacional inició su existencia cuando el mítico rey Quia-na (hombre grande y bondadoso) lo fundó en el año 1110 d.C. Para el 1140 ó 1240 los descendientes de Quia-na habían consolidado el señorío que llegó a abarcar la zona baja y alta. Sin embargo, la existencia de éste fue efímera, hacia el año 1300 se dividió en dos: la Gran Chinantla y la Chinantla Pichinche. La Gran Chinantla ocupaba la región de Yetla y Valle Nacional. Al occidente se hallaba la Chinantla Pichinche, abarcando las tierras altas de la región, su

Valle Nacional, Oaxaca, 2007; La tesis de maestría de Patricia Legarreta Hynes, Modelos de gestión y cambio generacional en la dinámica regional de la Chinantla media Oaxaca, 2009.

capital era Yolox y ocupaba además de la Sierra Juárez, al actual municipio de Usila que se había conformado por grupos humanos que llegaron de la región de Valle Nacional y desplazaron a los zapotecos al sur (Bartolomé y Barabas, 1990: 96-98).

El señorío de la Chinantla Pichinche a su vez se dividió en dos en 1435, quedando Usila y Yolox como capitales de dos nuevos señoríos. En resumen, la Gran Chinantla llegó a abarcar los actuales municipios de Valle Nacional, Chiltepec, Jacatepec y Ayotzintepec; la Chinantla Pichinche, en su conformación definitiva, comprendió Yolox, Comaltepec y Quiotepec y el señorío de Usila se encontraba en el territorio de los actuales municipios de Usila, Ojitlán, Tlacoatzintepec y Sochiapan.

Además de estos tres grandes señoríos chinantecos había, según lo revelan ciertas fuentes (véanse las cartas de Hernán Cortés) otro minúsculo señorío especializado en la producción de oro, ubicado en colindancia con la región cuicateca que llevaba el nombre de Malinaltepec (actualmente conocido como San Miguel Maninaltepec). En la zona más oriental de la región existía un grupo de chinantecos denominados “guatinicamanes” los cuales no se sabe con certeza si llegaron a formar una sola unidad política. Este grupo estaba distribuido en comunidades como Lalana, Petlapa, Teotetatzinco, Tlapanala y Toavela. (Pardo, 1994: 66-68).

Respecto al patrón de poblamiento que caracterizaba a las comunidades que componían a los señoríos, podría suponerse que no difería radicalmente del resto de Mesoamérica.

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 (...). En algunas áreas había un patrón nuclear, con densidad decreciente hacia la periferia de un estado indígena, pero 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)

Acorde a este modelo se podría aseverar que las “ciudades” chinantecas, capitales de los señoríos eran centros ceremoniales en donde residía la clase gobernante, sacerdotes y nobleza, rodeados de asentamiento dispersos en donde el pueblo común organizado en linajes familiares.³⁷

Gracias a la dispersión, en la región había una gran densidad de población,³⁸ la cual era sostenida en los valles por la agricultura de humedad, la cual es sumamente productiva y en las montañas por un sistema de roza-tumba y quema, combinado tal vez con sistemas mas intensivos de producción como la agricultura en terrazas.

Según Romero Frizzi (1996: 62) los señoríos en Oaxaca tenían un territorio claramente definido que era administrado por la clase gobernante mientras que los macehuales sembraban la tierra, misma que no les pertenecía sino que se les daba en usufructo. Los caciques locales organizaban la redistribución de las tierras y conservaban

³⁷ Sobre la organización social y la forma de gobierno de estos señoríos se sabe poco. Según Espinosa estaban gobernados cada uno por un “jefe” que nombraba sus delegados para cobrar tributo y guardar el orden en los pueblos subordinados, el “jefe” tenía 12 ancianos consejeros; para pertenecer al consejo se requerían ciertas cualidades: no haber robado, no embriagarse, no haber sido perjuro y haber pasado por una serie de cargos jerarquizados que comenzaban por el *igt-topili* y seguían con los puestos de encargado, *tza-len-ta*; cobrador de tributos, *tza-cat-quidi*; mayor, *tza-ta yu*; y fiscal, *tza-ta* (Espinosa, 1961: 73). Los señoríos chinantecos mantenían estrecha relación con los zapotecos de las tierras altas de Oaxaca, especialmente a través del comercio.

³⁸ Es difícil saber la población de los chinantecos antes de la llegada de los españoles, para darnos una idea podemos remitirnos a las cifras de las relaciones hechas por los corregidores hispanos en 1579. Para ese año, según estos, en la región de Usila sobrevivían solo 400 de 16000 tributarios debido a las epidemias y a las hambrunas. Para la misma fecha en Chinantla únicamente quedaban 1000 de 100,000 guerreros. Vease Diego de Esquivel y Hernando de Quijada en Weitlaner (1973)

para ellos una porción de estas para que fueran trabajadas por los macehuales. Además estos campesinos además tenían que pagar tributo en forma de maíz, cacao, aves y mantas. Al principio estos tributos eran solo acaparados por las cabezas de los señoríos pero con la conquista Mexica³⁹ los tributos se canalizaron hacia el imperio. Por ejemplo en el caso de Usila los tributos que se recolectaban eran:

(...) vn presente en que le daban vna rodela que en su lengua llaman chimali dorada con mucho oro, y un quetzale hecho de plumería muy rico, y un collar de cuentas de oro muy rico para el dicho Montesuma, y otro collar de la misma suerte y manera para su muger (...) y que demás de esto daban otro tributo a vn Gouvernador que dicho Montesuma tenía puesto en vn pueblo que se dize Tustepeque, que es cerca de esta prouincia, al qual daban cantidad de oro y mucho cacao y algodón, maiz, chile, y frisoles, mantas, petates y de todos los géneros de fructos que la tierra daba, demás de lo qual otro tributo a un Cacique que estaba por Señor en esta provincia (Hernando de Quijada, en Weitlaner: 1973, p. 226)

El de los señoríos era un sistema social basado en la redistribución estatificada pues el cacique controlaba el territorio del cual los campesinos obtenían su manutención, controlaba el excedente de su trabajo y la relación con los espíritus territoriales a través del control del centro ceremonial y el ritual y organizaba el trabajo agrícola.

El sistema se sostenía en una ideología de reciprocidad, misma que era característica de las sociedades prehispánicas, esta ideología estaba contenida en la religión nativa la cual según Carmagnani (1988:16) solo a través de la subordinación a las divinidades y al

³⁹ Los mexicas llegaron atraídos por el algodón, los tintes naturales, el cacao, pieles de animales, plumas, vainilla y el oro que se extraía de los rocosos ríos. Los mexicas con su poderío militar pronto dominaron la región y comenzaron a llevarse estas riquezas por medio de los circuitos comerciales ya existentes y, por supuesto, con los tributos. La región fue sometida al dominio mexica en el año de 1456 por Moctezuma Ilhuicamina cuando este conquistó el Mixtecapan. Después de la conquista militar los mexicas establecieron guarniciones desde donde se cobraban los tributo (Romero y Escalante, 1997: 8).

territorio se aseguraba la unidad del grupo étnico y las organizaciones intermedias y familiares obtendrían, en reciprocidad, protección seguridad y participación en la empresa común. Volveremos sobre esta ideología.

Los señoríos no eran unidades políticas estables, constantemente sufrían divisiones y se veían envueltos en guerras. Estos fenómenos sin duda tenía por efecto nuevas redistribuciones de la población en el territorio de la región. Por ejemplo se dice que cuando llegaron los mexicas muchos chinantecos huyeron hacia el sureste, a la región de Choapan para fundar un cuarto señorío independiente (Bartolomé y Barabas, 1990: 199).

La inestabilidad tanto política como poblacional que mostraban los señoríos se reflejaba en la movilidad que a su vez sufrían las diferentes poblaciones que los componían. Las localidades se dividían, sus habitantes emigraban y formaban nuevas comunidades a causa de guerras, hambrunas, etc.⁴⁰ Un resumen de dichos movimientos lo podemos observar en el cuadro número 4.

A México los españoles llegaron en 1519, en 1520 visitaron por primera vez a Tuxtepec buscando oro, la expedición que estaba al mando de Pizarro, se adentró en territorio chinanteco buscando el preciado metal en sus ríos.⁴¹

⁴⁰ Odum (1981:151) al respecto de las epidemias y la guerra en el contexto de sociedades agrícolas preindustriales dice: Las epidemias reducían drásticamente a las poblaciones capacidades de carga más seguras y obligando a la gente a desplazarse, lo que suponía una mejor distribución de los recursos energéticos, las enfermedades tenían un papel regulador de las poblaciones que se excedían de tamaño. Las luchas entre poblaciones tenían un papel de organización al ajustar la tierra controlada por un grupo a los recursos controlados por este. Una concusión similar se desprende del trabajo de Rappaport (1987) entre los Tsembaga de nueva guinea, grupo en el cual la guerra, íntimamente relacionada con ciclos rituales, tenía como efecto la redistribución de la población en el territorio. Esta redistribución se traducía a su vez en una conservación y regeneración de la selva.

⁴¹ El primer señorío contactado por los españoles fue probablemente Malinaltepec, el cual era famoso por su producción de oro. Según parece los españoles iban acompañados por mexicas, a quienes los chinantecos no dejaron entrar a su territorio. Los chinantecos, desde entonces, se constituyeron en aliados de los españoles, a tal grado que guerreros chinantecos fueron enviados a

La llegada de los españoles tuvo dramáticos efectos en la población de la región chinanteca. Los españoles, sometieron a los indígenas a trabajos forzados que los diezmaron e introdujeron epidemias desconocidas ante las cuales sucumbió gran cantidad de nativos quienes carecían de defensa alguna ante enfermedades exógenas.

A la baja de población debida a estos dos factores se sumaron innumerables hambrunas, pues tal como lo indica Wolf (1987:168), la dislocación de los sistemas de producción intensivos de alimentos en mesoamérica, por guerra, amenazas externas o muerte por enfermedad de una parte de la fuerza de trabajo, puso en entredicho la supervivencia de toda la población, a esto se aunó el hecho de que se interrumpieran los intercambios entre regiones especializadas en productos diferentes. Finalmente esta cadena de penurias y desastres se agravó, pues los mecanismos ordenadores de la redistribución de bienes y alimentos dependían, a su vez, del papel político e ideológico de las clases gobernantes las cuales fueron sometidas a las normas españolas de gobierno y de religión (Romero y Escalante, 1997: 11).

La reducción de efectivos demográficos fue especialmente intensa en las regiones tropicales. En las primeras dos décadas de la conquista grandes cantidades de indios probablemente millones, sucumbieron en la tierra caliente próxima a La Vera Cruz, la región de la costa del Golfo era famosa en la época prehispánica por ser tan afectada por pestes que periódicamente se enviaban a ella migraciones de la sierra para reemplazar a los

Zempoala a auxiliar a Cortés en su lucha con Narváez (Bevan, 1987: 82). Poco tiempo después de la llegada de los españoles una de sus fuerzas expedicionarias fue destruida por los mexicas cerca de Tuxtepec. Los mexicas sacrificaron a los sobrevivientes y los desollaron para colgar sus pieles en los templos. A fines de ese mismo año los españoles mandaron una expedición para someter y castigar a los mexicas al mando de Diego de Ordaz y Alonso de Ávila. Los conquistadores pacificaron la región en 1522 y los chinantecos continuaron siendo sus aliados hasta 1530 cuando estalló una rebelión en Santa Cruz Tepetotutla la cual pronto fue sofocada (Gerhard, 1986: 310).

Cuadro No. 4.
Comunidades y Movimientos poblacionales durante la época prehispánica

Señorío	Nombre prehispánico	Nombre actual	Movimientos poblacionales
Gran Chinantla	Teanguisco		Entre 1480 y 82 los habitantes de Chinantla emigraron a Teanguisco debido a una inundación. Permanecieron ahí 32 años. Era un centro para el intercambio comercial.
	Yetla	San Mateo Yetla	
	Cuasomulco	Santiago Cuazimulco	En 1452 la mayoría de sus habitantes emigró debido a una hambruna de dos años.
	Chapote		
	Nopalera	Nopalera del Rosario	En 1520 se mudo 2 Kilómetros al norte, a su ubicación actual.
	Pichinche		
	Ya -cua	San Felipe de León	Fue un pueblo semi errante, cambio de situación varias veces.
	Chapultigupe		
	Palantla	San Juan Palantla	Hacia 1501 llegaron a este pueblo los habitantes de Gran Chinantla mismos que a su vez provenían de Teanguisco Se convirtió en capital de la Chinantla.
	Ayotixtla	San Pedro Tlatepusco	Se formo a partir de una división del otro Ayotixtla en 1421, en 1462 se dividió en dos a causa de un cacique que ejercía excesivo poder sobre sus habitantes.
	Pexidiana		
	Ayotixtla	Santiago Tlatepusco	En 1421 abandono la montaña del águila y se dividió, una parte su población formo el otro Ayotixtla.
	Tecalco		
	Tecalco tepilepi		Se fundo en 1507 por habitantes de Pexidiana que huían de una inundación.
	Moyultepetl		
	Jacatepetl	Sta. Ma. Jacatepec	
	Chiltepetl (Pueblo Viejo)	Ruinas arqueológicas cerca de Pueblo Nuevo	En 1464 sus habitantes emigraron a la sierra de Acayucan huyendo del yugo mexica.
	Loquexola		En 1464 sus habitantes se trasladaron a Tenantitlán.
	Guaxotla		En 1464 sus habitantes se trasladaron a la sierra de Tenantitlán.
	Zacatepetl		En 1464 sus habitantes se trasladaron a la sierra de Tenantitlán.
Chinantla Pichinche.	Soyolapam	San Martín Soyolapan	
	Temazolapam		
	Chinantla		Capital del señorío de la Gran Chinantla Sufrió una gran inundación en 1480, sus habitantes emigraron a Teanguisco y posteriormente a Palantla.
	Ozumacín	San Pedro Ozumacín	
	Oyatzintepetl	Ayotzintepec	En 1464 sus habitantes se trasladaron a la sierra de Tenantitlán.
	Yolox	San Pedro Yolox	Capital de la Chinantla Pichinche. En 1420 se dividió en dos pueblos.
	Oxitlán	San Lucas Ojitlán	Se formo a partir de Tecalco Tepilepi, Tecalco y Pexidiana.
	Oxila	San Felipe Usila	Capital del señorío de Usila a partir de 1453.
	Mayulteanguisco	Santiago Mayoltianguis	Fundado cuando se separo Usila de la Chinantla Pichinche, era un lugar de intercambio comercial.
	Jocotepetl		Pueblo situado al oriente de Usila desapareció y sus habitantes emigraron a Usila.
	Tlacuatzintepetl		
	Tza -cu -ju	Santa Cruz Tepetotutla	
	Cua-cu		
	Mi-cu	Santa María Nieves	Fundado en 1309, se situaba en el cumbre del cerro Cuasomulco, por heladas se traslado a una altura menor.
	Quiotepetl	San Juan Quiotepec	

Fuente: Romero y Escalante, (1997: 7) basado en Espinosa (1961:79 -- 93).

habitantes desaparecidos en epidemias, es posible que haya sido una recurrencia de ese azote o una nueva enfermedad europea que ganó virulencia en el trópico, lo que arrasó con la población de la costa en las décadas de 1520 y 1530. Durante el resto del período colonial fueron muy escasos los indios en la tierra caliente de la Nueva España.

En la Chinantla este patrón de despoblamiento se repitió. La reducción de los efectivos demográficos fue más intensa en las zonas bajas, la más populosas, que en las zonas altas. En los diez años posteriores a la conquista los chinantecos y mazatecos de las planicies disminuyeron en un 90% o más, en cambio en la parte montañosa de la región la mortandad considerablemente mas baja.

Es difícil saber la población de los chinantecos antes de la llegada de los españoles, para darnos una idea podemos remitirnos a las cifras de las relaciones hechas por los corregidores hispanos en 1579. Para ese año, según estos, en la región de Usila sobrevivían solo 400 de 16000 tributarios debido a las epidemias y a las hambrunas. Para la misma fecha en Chinantla únicamente quedaban 1000 de 100,000 guerreros (Romero y Escalante, 1997: 12).

Para comprender cuales fueron los patrones de despoblamiento después de la conquista de manera más exacta, debemos examinar las cifras de cada una de las jurisdicciones españolas en que se dividió a la región. La Chinantla quedó dividida en cuatro alcaldías mayores después de la conquista. En cada una se dieron distintos grados de despoblación después de 1550 (Un resumen de esto lo podemos apreciar en el cuadro número 5.

Cuadro No. 5

Población total de las alcaldías mayores de la Chinantla durante la colonia

Alcaldía	Señorio	Población en tributarios					
		1550-60	1560-70	1580-1600	1630-50	1740-50	Fin colonia
Atlatauca	Maninaltepec	1,200	950	700	113.5	172	250
Tecuicuilco	Chinantla Pichinche (Yolox)	2,000	1,315		354	1,115	1,500
Villa Alta	Guatinicamanes		7,850	6,000	4,544	11,000	10,676
Teutila	Gran Chinantla y Usila	4,640			3,963	3,290	5,710

Fuente: Romero y Escalante, 1997. Basado en Gerhard, 1986. Nota: La proporción entre el total de población india y los tributarios era de 2.8 a fines del siglo XVI, de 3.4 a mediados del XVII y de 3,6 posteriormente.

La alcaldía mayor de Atlatauca, comunidad de cuicatecos tributaria de Coaixtlahuaca, se situaba en la región conocida como la Cañada, el oeste de la Chinantla y abarcaba al pequeño señorío de Malinaltepec y la comunidad de Quiotepetl. En 1560 la cabecera de la alcaldía tenía, mil tributarios cuicatecos y Malinaltepec 200. El número de tributarios se redujo en la jurisdicción a 950 en 1570, 700 en 1580 y 113 en 1646, a partir de ese año la población se recupero lentamente y en 1743 ya había 173 familias y para el final del período colonial se registraban 250.

La alcaldía de Tecuicuilco abarcaba a las comunidades zapotecas de Tecuicuilco y Macuiltianguizco y al señorío chinanteco de Yoloxoenecuillan (Yolox, Chinantla Pichinche). Hacia 1550 había 2,000 tributarios en toda la alcaldía, 1,000 zapotecos y 1000 chinantecos, para 1556 eran 1,315 indígenas en toda la jurisdicción y en 1646 únicamente quedaban 354. Después de esta fecha comenzó la recuperación de modo que para el final de la dominación española ya había un total de 1,500 tributarios.

La alcaldía de Villa Alta el este de la región de la Chinantla aunque era mayoritariamente Zapoteca, abarcaba a los chinantecos conocidos como guatinicamanes. En 1570 había 4,500 tributarios zapotecos, 1,500 mixes y 1,850 chinantecos, en 1600 después de varias epidemia quedaban en total 6,000 y en 1646 eran 4,544. Posteriormente se da una notable recuperación, de modo que en 1743 ya hay 11,000 tributarios, seguida e una leve caída al final del período colonial, momento en el cual la población era de 10,676 tributarios.

En la Alcaldía de Teutila que comprendía los señoríos de la Gran Chinantla y Usila en cuyos pueblos sobrevivían 4,640 tributarios indios, un total de 1,400 cuicatecos, 2,390 chinantecos y 850 mazatecos. Durante las siguientes centurias la población siguió decreciendo. Para 1630 apenas la mitad de los mazatecos sobrevivía, los chinantecos se habían reducido en un 30% y los cuicatecos habían tenido un modesto aumento; en ese año había 3,963 tributarios. En 1743 encontramos una recuperación notable entre los mazatecos pero nuevas pérdidas en los otros grupos, debido quizá a la epidemia de 1737-1739, había 3,290 tributarios ese año. Finalmente los recuentos de 1785-1789 dan un total de 5,710 tributarios indios (Gerhard, 1986).

En toda Mesoamérica y en la Chinantla la mortandad muy probablemente modificó el patrón de asentamiento disperso predominante en la época prehispánica, muchos pueblos desaparecieron y los sobrevivientes fueron congregados en otros pueblos por los conquistadores con la finalidad de poder controlarlos mejor y evangelizarlos. Al destruirse el mundo prehispánico la organización política y las estructuras de poder de las comunidades indígenas que sobrevivieron a la conquista se transformó. Algunas cosas permanecieron y otras cambiaron para siempre.

Los españoles, además de provocar graves trastornos demográficos, impusieron nuevas exigencias económicas e introdujeron nuevos cultivos, amén de que utilizaron para su provecho los productos tradicionales de la región y las redes comerciales conformadas en la época anterior a su llegada. Principalmente en la planicie costera del Golfo introdujeron cultivos tales como trigo, arroz cebada, caña de azúcar, manzanas, cítricos y desmontaron terrenos para dedicarlos a la ganadería. Los chinantecos de las partes altas aprendieron a sembrar café, plátano y tabaco. La Chinantla no permaneció ajena al sistema económico colonial, pues los españoles idearon formas ingeniosas de mover la producción indígena de zonas aisladas, como la región chinanteca, a las metrópolis.

Teutila, corregimiento al que pertenecían Usila y Chinantla se integraba al sistema colonial mediante el comercio de vainilla y textiles de algodón, mismos que eran vendidos en Oaxaca, Puebla y México (Aboites:1993, 24). El cultivo de algodón y cacao y la elaboración de textiles, así como el comercio de muchos otros productos integraban a Usila y sus pueblos a dicho circuito que tenía su centro en Teutila. En Usila los arbustos de cacao eran el principal producto de la región y los chinantecos comerciaban cacao y algodón con los españoles. Los que vivían en la región templada eran alfareros, otros fabricaban pita. Los habitantes de Usila estaban acostumbrados a comprar sal en Teotitlán, a 22 leguas de distancia; los de la Chinantla en Cuzcatlán a 33 leguas. La miel era un artículo muy importante en su comercio. (Bevan,1987)

Las mercancías producidas por los indígenas eran extraídas mediante la operación lícita e ilícita del sistema de repartimiento comercial. El sistema de repartimiento comercial se impuso en regiones como la Chinantla debido a que no se establecieron minas en la

región y a que los hacendados de las tierras bajas disponían de muy pocos indios como fuerza de trabajo. El repartimiento de comercio funcionaba de la siguiente forma:

Los alcaldes mayores, quienes estaban muy mal pagados y que casi siempre provenían de familias españolas no muy ricas, poseían autoridad exclusiva para administrar el “repartimiento”. Un acaudalado comerciante, miembro usualmente del gremio de comerciantes de la Cd. de México, quien con frecuencia trabajaba a través de un comerciante intermediario de la ciudad de Oaxaca, se convertía en “aviador” o promotor financiero de un alcalde mayor. Los comerciantes pagaban el cuantioso bono en efectivo exigido al alcalde mayor por parte del gobierno y después lo abastecían con los fondos o artículos con los cuales los indígenas eran “compensados” previamente, por los productos que estaban obligados a (entregar) como cumplimiento a sus obligaciones de repartimiento, a cambio el comerciante recibía un monopolio comercial que ejercía en una o más comunidades dentro del distrito del alcalde mayor. Como remuneración ulterior, el alcalde mayor percibía un porcentaje del negocio. (Waterbury, en Greenberg, 1987:70)

Este tipo de monopolios conformaron, desde entonces, un tipo sistema de mercado en el cual, si bien los campesinos continuaron poseyendo los medios de producción, principalmente en las tierras altas que quedaron fuera del alcance de los hacendados, eran dependientes del mercado, por necesidad o por la fuerza, para la adquisición de ciertos bienes manufacturados. Estos bienes solo eran suministrados por los comerciantes que gozaban del monopolio comercial otorgado por los alcaldes mayores. Ninguna mercancía circulaba por las alcaldías sin su participación puesto que acaparaban los medios de transporte, los centros de compra y venta de productos, controlaban el acceso a las rutas comerciales más importantes, además de que fijaban los precios de todos los bienes que circulaban en sus dominios. Ante este monopolio la participación directa de los indígenas en el comercio era prácticamente inexistente y se encontraban a merced de intermediarios foráneos si es que querían vender o adquirir mercancías. El carácter monopólico de las

relaciones comerciales inhibió, así, el desarrollo de formas autónomas de intercambio comercial en la región chinanteca y destruyó los sistemas de “mercados plazas” regionales existentes en la época Prehispánica.

Otra forma mediante la cual los españoles extraían riquezas de la región eran los tributos y los diezmos. Basten algunos ejemplos para ilustrar esto: en 1793 Usila contribuyó al fisco con una cantidad de 541 pesos, 4 reales o granos; en 1789 la jurisdicción de Teutila pagaba 11,295 pesos, 6 reales y 6 granos y Chinantla contribuía con 7,339 pesos, 1 real y 3 granos. (Aboites, 1993:14-17)

La colonia y el surgimiento de la Chinantla comunitaria

Al principio de la colonia unos pocos españoles se establecieron en las grandes comunidades indígenas que en la época prehispánica habían sido centros ceremoniales y administrativos a las cuales los indígenas sobrevivientes siguieron viviendo en su mayoría en asentamientos dispersos en las montañas fuera del control de las autoridades coloniales. A este respecto Fray Francisco de Burgoa, dominico cronista de la iglesia en la región dijo sobre los chinantecos:

Son un pueblo indómito, casi imposible de disciplinar ya que viven en rancherías, en cuevas y en la maleza. Se comunican muy poco entre ellos y les gusta tanto estar en las montañas que sus propios padres no lograban reunirlos a todos. Las laderas de las montañas son muy inaccesibles y se aprovechan de eso para que nadie los encuentre y los vea (Burgoa, 1934: 238)

No es sino hasta 1551 cuando la corona inició un programa de congregación forzada el cual no tuvo muchos resultados, aunque si logró que las cabeceras fueran trasladadas por los españoles a lugares más accesibles. En 1593 se inició un segundo y más brutal

programa de congregaciones que logró previa destrucción de sus casas y pertenencias por los soldados del Rey, que los indígenas se congregaran en los nuevos asentamientos dispuestos por las autoridades eclesiásticas y civiles.⁴² Un resumen de los movimientos de población durante esta época se presenta en el cuadro 6.

Frente al proceso de congregaciones forzadas hubo mucha resistencia y era común que los indígenas regresaran a vivir a sus antiguas rancherías una vez que las autoridades coloniales dejaban de hacer sentir su presencia. Los chinantecos, al parecer, intentaban conservar un patrón de poblamiento acorde a las condiciones del ecosistema y acoplado con la agricultura de roza tumba y quema.

Tan infructuosa fue esta política que después de 1607 se permitió, en teoría, que los indios pudieran establecerse, si lo deseaban en rancherías dispersas y se suspendieron los programas de congregaciones forzadas (Gerhard, 1986: 86).

El resultado de los movimientos poblacionales, epidemias, congregaciones y en algunas veces catástrofes naturales, fue la reconfiguración del territorio chinanteco. La población chinanteca quedó replegada a las montañas, mientras que en las planicies

⁴² En Atlatauca el pueblo chinanteco que más se vio afectado por las políticas de congregación forzada fue Malinaltepec (San Miguel Maninaltepec). Este pueblo en el siglo XVI tenía dos estancias las cuales fueron concentradas en San Pedro Yolo en 1599.

En Tecuicuilco, Yolxinecuila (San Pedro Yolo) era una comunidad sumamente dispersa. En 1599-1603 la cabecera fue congregada y trasladada más al sur junto con tres estancias que le pertenecían y dos estancias más de Malinaltepec y Quiotepetl, que en ese entonces pertenecía a Atlatauca. El proceso de las congregaciones en Villa Alta nos es desconocido.

En Teutila las poblaciones que se vieron afectadas fueron Usila y la Gran Chinantla. En 1548 Usila sólo contaba con dos pueblos congregados, los demás habían desaparecido y para 1579 tenía cinco; Chinantla que en 1579 tenía cuatro barrios y veinticuatro sujetos con 1000 tributarios; para 1745 únicamente contaba con 4 minúsculos pueblos congregados y 97 tributarios. Junto con todo este proceso de congregaciones forzadas se dio además una gran cantidad de nuevos desplazamientos, formación y desaparición de comunidades. (Gerhard, 1986).

quedaron desabitadas o en manos de españoles. En la zona baja se surgirían haciendas, plantaciones agricultura comercial.

Cuadro No.6
Movimientos poblacionales durante la colonia

Señorio	Nombre prehispánico	Nombre actual	Movimientos poblacionales
Gran Chinantla	Teanguisco		Desapareció en 1530, solo quedaron ruinas.
	Yetla	San Mateo Yetla	Desde la montaña se movió 4 kilómetros al sur en 1604, quedo constituido en pueblo en 1711.
	Cuasomulco	Santiago Cuazimulco	Se convirtió en ranchería temporal, carácter que tiene hasta nuestros días.
	Chapote		
	Nopalera	Nopalera del Rosario	En 1520 se mudo 2 Kilómetros al norte, a su ubicación actual.
	Pichinche		
	Ya -cua	San Felipe de León	En 1536 después de cambiar dos veces de ubicación se fijo en su lugar actual, en 1740 se reconoció su fundo legal.
	Chapultigupe		Una peste lo diezmo en los primeros años de la colonia, en 1556 sus habitantes se fueron a Palantla.
Chinantla Pichinche	Palantla	San Juan Palantla	Parte de sus habitantes fundaron Provincia Real en 1524 cerca de las ruinas de Teanguisco En 1569 fueron congregados 4 kilómetros al norte. En 1609 una epidemia de <i>matlatzahuatl</i> diezmo a su población, trasladandose sus habitantes al actual San Juan Bautista Valle Nacional, en ese entonces Valle real. Durante toda la colonia el lugar permaneció abandonado.
	Ayotixtla	San Pedro Tlatepusco	
	Pexidiana		Destruído por inundación en 1664.
	Ayotixtla	Santiago Tlatepusco	
	Tecalco		En 1527 una peste diezmo a su población sus habitantes huyeron a las montañas y fundaron Santa Catarina Tepilepi. Algunos de sus habitantes refundaron el pueblo pero una peste los obligo a congregarse finalmente en Oxitlán.
	Tecalco tepilepi		Cuando se inundó Tecalco una parte de sus habitantes se fue a Santa Catarina Tepilepi.
	Moyultepetl		En 1601 desapareció por una epidemia y sus habitantes bajaron a Jacatepetl.
	Jacatepetl	Sta. Ma. Jacatepec	Se erigió en pueblo en 1673.
	Chiltepetl (Pueblo Viejo)	Ruinas arqueológicas cerca de Pueblo Nuevo	Desaparecido el viejo Chiltepetl unos zapotecas se establecieron cerca de ahí, en el rancho denominado El Palmar, donde permanecieron 74 años. Posteriormente se ubicaron cerca del río Valle y fundaron en 1679 San José Chiltepec.
	Soyolapam	San Martín Soyolapan	En 1572 sufrió una inundación que hizo que el pueblo se trasladara un kilómetro más arriba, luego una peste lo hizo desaparecer, sus pobladores se trasladaron a Ozumacín.
	Temazolapam		En 1631 fue asignado a Villa Alta.
	Ozumacín	San Pedro Ozumacín	Recibió a los habitantes de Soyolapam.
	Yolox	San Pedro Yolox	Fue congregado en el siglo XVI, en 1659 se erigió en pueblo.
	Oxitlán	San Lucas Ojitlán	Se formó con habitantes de Tecalco Tepilepi, Tecalco y Pexidiana en 1571, se erigió en pueblo en 1571.
	Oxila	San Felipe Usila	En 1667 se erigió en pueblo.
	Mayulteanguisco	Santiago Mayoltianguis	
	Tlacuatzintepetl		1653 se separó del corregimiento de Usila y en 1667 se erigió como pueblo.
	Tza -cu -ju	Santa Cruz Tepetotutla	
	Cua-cu		
	Mi-cu	Santa María Nieves	
	Quiotepetl	San Juan Quitepec	En 1615 pasó a depender de Yolox.

Fuente: Romero y Escalante, (1997: 7) basado en Espinosa (1961:79 – 93).

Durante esta etapa de la época colonial no surgieron las comunidades chinantecas tal y como las conocemos en la actualidad sino que se dio un proceso, tal como lo propone Carmagnani (1988) de reconstitución de *territorios* que luego se fragmentarían, aunque no del todo, al final del periodo colonial en comunidades independientes con tierras propias.

Estos *territorios*, que en su apariencia formal y organización eran iguales a los cabildos y municipios españoles, eran en el fondo muy similares a los que existían en la época prehispánica y coincidían, en el caso de la Chinantla, en parte con el territorio de los viejos señoríos prehispánicos. Los territorios se caracterizaban por ser una unidad en la cual interactuaban varios asentamientos humanos, uno de los cuales era la “cabecera” y los otros son dependientes o “sujetos” Carmagnani (1988:60).

Por ejemplo en la Chinantla Usila era un cabecera de corregimiento que tenía cinco rancherías dentro de sus jurisdicción:

una llamada San Francisco, se encuentra a media legua de la ciudad, otra llamada San Pedro esta a poco mas de media legua de distancia; otra llamada San Juan está a una legua y media; otra llamada San Lucas, esta a dos leguas; y otra, Santiago, a una legua y media. Ellas tienen la doctrina en esta cabecera, donde reside el cura de esta región y no hay otras cabeceras dentro de dicho corregimiento (Hernando de Quijada en Bevan, 1987: 199).

En la cabecera residían los sacerdotes, y la nobleza indígena, principales y caciques. Desde la cabecera se controlaba el acceso a las tierras y en ella se asentaba el poder civil y el sagrado representado por la iglesia del pueblo. En la Chinantla colonial los pueblos sujetos estaban ligados a sus cabeceras mediante de lazos de parentesco entre sus familias y también a través de ofrendas, en especie, dinero y trabajo, que se utilizaban para financiar las fiestas de los santos de la iglesia de la cabecera:

El pueblo chinanteco de San Juan Petlapa tenía que pagar, a San Juan Teotlalzingo, en 1763, mantas y reales. Los entregaban a lo largo de 18 fiestas religiosas distribuidas en el año. Comenzaban en la Pascua de la Natividad (...) hasta concluir, después del día de Todos Santos y la víspera de los Muertos, cuando celebraban la terminación de las cosechas y efectuaban grandes ofrendas a los abuelos, fundadores de los linajes, en la festividad del Rey. Eran 18 fiestas, cada una por cada mes de veinte días del calendario mesoamericano. (...) Los lazos que unían a Petlapa con Teotlalzingo llegaron a constituir una verdadera sangría pues en el año tenía que entregar 108 mantas y darle al cura 258 pesos por las misas.” (Romero Frizzi, 1996: 222).

Las pueblos sujetos esperaban reciprocidad por sus ofrendas, esperaban que las deidades territoriales santos y dueños cuidaran de la comunidad proporcionándole buenas cosechas y la defendieran contra el mal que acechaba. Esto sucedía así pues los indígenas concebían al territorio no solo como el espacio físico en el que vivían, sino que para ellos era una espacio que pertenecía a las divinidades, las cuales cedían partes del mismo para que los hombres los usufructuaran.⁴³ La tierra era “prestada” a la comunidad a cambio a condición de que periódicamente renueve el pacto con los dioses y les devuelva parte de sus bienes (Carmangani, 1988: 47). Las deidades en reciprocidad por las ofrendas a su vez brindaban bienes y protegían a la comunidad del mal. Un ejemplo de lo que esperaban y aun esperan las personas de los santos se ilustra en el siguiente relato:

En el pueblo del Arenal no había ningún patrón, y la gente sufría mucho porque había una gran plaga de langostas que asolaba toda todas las cosechas y este duro varios años. Por esto

⁴³ Los dos tipos de espíritus territoriales existentes son los Vigilantes de la Raya y los Hombres del Cerro; un niño cuyo doble se convierte en Vigilante de la Raya (dza ya fi) nace con el cordón umbilical cruzado sobre el pecho. La función de los Vigilantes de la Raya es cuidar la línea fronteriza que separa un pueblo de otro, los Vigilantes recorren los montes y valles montados en caballos blancos, por este motivo también se le suele denominar Caballeros. Otro espíritu territorial es el Hombre del Cerro (dza ima) quien al nacer presenta una especie de gorra en la cabeza. El nombre del cerro es el guardián de las montañas y protector de la naturaleza, al tiempo que se desempeña como Señor o dueño de los animales. Los dobles de los Hombres del Cerro viven en las Grandes ciudades subterráneas que existen en el interior de los cerros, el Cerro de Oro, donde se construyó la presa, es un cerro en cuyo interior se encuentra una de estas ciudades míticas (Bartolomé y Barabás: 1990, 191-196).

el pueblo estuvo triste, hasta algunos se les saltaba las lagrimas en los ojos por la falta de maíz, base de su alimentación.

Nuestros abuelos preocupados y preguntándose qué hacer decidieron ir a llamar al párroco de Playa Vicente para que viniera a celebrarles una Santa misa, buscando la protección del cielo contra tal plaga. El padre vino tras muchas horas de caminar, ya que Playa Vicente está a un día largo de camino y al llegar al pueblo dijo:

– No, no puedo celebrar la misa en su pueblo porque no tienen ustedes un patrón alguno. Mejor voy a descansar un poco mientras ustedes se reúnen y deciden cuál va a ser su patrón.

–

Entonces los ancianos se reunieron y pensaron muy largamente y al final decidieron como patrón a Santo Domingo. Cuando el padre supo que era Santo Domingo el patrón elegido por los ancianos dijo:

– No puedo pedir a este Santo que les libre de la plaga de la langosta porque este Santo no es patrón de los campos y de las tierras. Si es verdad que ustedes tienen tanto problema con las plagas que no dejan que venga la milpa, mejor es que elijan que venga San Isidro que es el patrón de los campesinos.– A todos les pareció muy bien y muy conformes, estos quisieron como patrón a San Isidro. (...) Este Santo costó ciento cincuenta pesos entonces y Laureano fue a traerlo en una canasta. (Relato de Juan Correa y por Félix Hernández, recabado por Fábregas, 1990: 301)

En la visión de los indígenas las fiestas y el sistema de ofrendas ligado a ellas eran esenciales para la reproducción del pueblo en un plano simbólico, sin embargo también eran elementos claves para que las elites ejercieran poder sobre los pueblos sujetos, es decir las cabeceras dominaban a las comunidades del territorio, como en tiempos prehispánicos, a través del control de los espacios sagrados que se consideraban claves para la supervivencia y reproducción de la comunidad misma.

Este sistema de redistribución estratificada llegó a constituir, en el último siglo de la época colonial, una sangría insostenible para la economía de muchos pequeños pueblos y rancherías, pues no solo los pueblos sujetos tenían que mantener los rituales de las

cabeceras sino que debía hacer tequio en ellas, debían contribuir con trabajo para la edificación de la casa cural, llevaban comida para los sacerdotes etc. Los pueblos además no tenían panteón propio y debían enterrar a sus muertos en la cabecera (Romero Frizzi, 1996: 222). Junto con esta sangría económica se dio un proceso de disociación y desacralización de la nobleza indígena que habitaba las cabeceras con el resto de la población. Los caciques eran en diversos lugares de Oaxaca vistos como aliados de la administración colonial, terratenientes rentistas, o intermediarios comerciales (Machuca 2005: 166).

Por este motivo muchas rancherías y pueblos sujetos a las cabeceras municipales buscarán *independizarse*. La independencia efectiva a este dominio solo podía lograrse mediante el control del territorio que los pueblos sujetos habitaban y utilizaban. La búsqueda de la independencia territorial provocó complejos conflictos agrarios con las cabeceras, las cuales también reclamaban para si las tierras. Estos conflictos surgieron por todo Oaxaca y muchos perduran hasta la actualidad (Romero Frizzi, 1996: 218).

El control del territorio solo se podía lograr por dos vías, una era la administrativa frente a las autoridades coloniales y la otra era la apropiación sagrada del territorio a través de las deidades, que en la cosmovisión nativa, eran las dueñas verdaderas del mismo.

Los líderes, la mayoría macehuales, de la rancherías en vías de independizarse acudieron a los instrumentos legales de la sociedad colonial para lograr el reconocimiento del territorio que ocupaban, aprendieron a ir y venir de la ciudad de México lugar donde se hacían los trámites, a escribir peticiones y redactar documentos en donde se quejaban de los abusos de las cabeceras. Este manejo de los códigos de la sociedad colonial convirtió a esos personajes en líderes biculturales.

La apropiación simbólica del territorio se lograba con la construcción de un templo o capilla propio. Esto era indispensable pues para los indígenas las iglesias eran, no el centro del pueblo, sino el pueblo mismo. Las gentes se identificaban con ellas, los santos eran vistos como sus antepasados míticos y sostener su poder sagrado demandaba mucho trabajo, pero bien valía la pena hacerlo. Si el templo era fuerte, bello, protegido por los santos también lo sería la comunidad (Romero Frizzi, 1996: 185).

La importancia del templo para la protección y apropiación del territorio y para la reproducción de la comunidad era tan importante, que el primer acto para lograr la independencia de la cabecera era de hecho la construcción de un templo propio con su respectivo Santo Patrono. Incluso hoy en día esto sigue ocurriendo, pues antes que luchar por su tierra, antes que buscar servicios, antes que solicitar una carretera, los pueblos recién fundados buscan edificar su iglesia y destinan mucho esfuerzo y dinero en su construcción.

La relevancia de los templos y capillas radica posiblemente en el hecho de que, tal como sugiere Alicia Barrabas (2006) las religiones indígenas en Oaxaca son profundamente territoriales. Las deidades que moran los espacios sagrados, de esta manera, no son solo entes extra empíricos creadores del mundo. El Santo Patrono, los *Dueños* de los lugares y animales y los *Guardianes de la Raya* son seres presentes en la vida cotidiana que tienen como misión resguardar y cuidar el territorio en el que se asienta el pueblo. Esta misma autora propone la idea de que la verdadera noción de territorio que los pueblos tienen es la que practican en sus cosmovisión, narrativa y rituales, aunque en los hechos hayan aceptado, e incluso internalizado, la noción de tenencia de la tierra propia de la legislación, con tal de asegurar la posesión de sus tierras (Barabas, 2006 : 144).

Muchas veces el establecimiento de una capilla y por ende la fundación de un pueblo estaba justificado en un mito de origen: la virgen se había aparecido en el lugar, el santo había elegido quedarse ahí etc. presentamos aquí un ejemplo:

Por el año 1500 se dieron cuenta que había un milagro, pues apareció la Virgen arriba de un árbol, llamado ceiba, junto al cedro, al lado del camino que iba al campo.

Un señor se dio cuenta que arriba de éste árbol se oía rezar, pero no se dio cuenta por mas que buscó dónde era que rezaban. A los ocho días vieron que arriba de la ceiba estaba la Virgencita con los ángeles rezando.

Inmediatamente fueron a visitar el pueblo ya que allí todavía no estaba el pueblo, se localizaba a un kilómetro y medio más allá. Luego hicieron una junta y vinieron a ver a la Virgen y se pusieron de acuerdo para bajarla y llevarla al pueblo.

Llamaron al sacerdote para que viniera a acompañarlos para llevar a la Virgen al templo. Así se hizo y la depositaron sobre el altar; y allí estuvo todo el día, pero de noche regresaba sola a la Ceiba, así pasó varias veces, por esto fueron a comunicárselo al sacerdote. E padre les aconsejo fundar un nuevo pueblo junto a la ceiba.

Así lo hicieron, todo el pueblo se traslado cerca de aquel lugar y quisieron hacer la iglesia pero la ceiba estorbaba y consultaron al agente del Ministerio Público, al Juez y al sacerdote qué debían hacer ya que la virgen no quería estar en la iglesia del pueblo. Todas estas personas estuvieron de acuerdo en que se cortara la ceiba y se hiciera allá la iglesia.

Comenzaron a cortar para tirar al suelo los árboles. Así estuvieron todo el día para cortar la ceiba y no terminaron, fueron a descansar la noche y al volver de madrugada al trabajo se encontraron que el árbol de nuevo estaba como si nada le hubiesen cortado, esto era un gran milagro.

Se lo comunicaron de nuevo a las personas que les habían aconsejado cortar el árbol y ellos de nuevo aconsejaron cortarlo durante el día y la noche hasta que de una vez cayera.

Hicieron como les aconsejaron las autoridades y empezaron a cortar día y noche.

Cuentan que cuando ya se iba a caer comenzó a salir sangre y hablo así:

– Este pueblo que me hizo daño, jamás aumentara más que mi sombra.–

Y con esto, el árbol quedó tirado. Por esto dicen algunos que el pueblo de La Caba no crece, pero se olvidan que Dios dijo que el hombre es el dueño de todo y tiene derecho a cortar también un árbol cuando se necesita (Relato sobre la fundación de La Caba, en el municipio de La Lana contado por Ignacio Martínez y recabado por Fábregas, 1990: 315).

La fragmentación de los territorios tradicionales tuvo varios efectos. En primer lugar las ranherías que surgían y se independizaban significaban una redistribución de la población en el territorio con lo que se disminuía la presión sobre los recursos y tierras próximas a la cabecera. En segundo lugar las ranherías se convertían en comunidades autónomas con una organización básicamente igualitaria, pues en ellos estaba ausente la nobleza indígena de las cabeceras y el sistema de cargos cívico religioso ligado a la parroquia. Las cabeceras al perder parte de sus tierras también perdían parte de su poder y eso impulsaba a más ranherías a lanzarse en pos de su independencia. Con el tiempo las ranherías se convertían en pueblos grandes que pronto daban origen a nuevos asentamientos dispersos que con el paso de los años a vez se convertían en nuevos asentamientos.

Este patrón de fisión de las comunidades, apropiación del espacio, creación de nuevos pueblos y nuevas fisiones se siguió repitiendo en la zona central de la Chinantla durante la fase final de la colonia y se prolonga hasta el siglo XX. En el siglo XX el territorio tradicional montañoso habitado por los chinantecos es rebasado por los movimientos de población que se desparrraman por la zona baja, pero esa es otra historia.

El sistema regulador y la evolución de las localidades chinantecas

Como se vio en el apartado anterior, es posible identificar en la Chinantla un repoblamiento del territorio después del colapso demográfico de la conquista que consistió básicamente en dos procesos, en el primero se dio una recomposición de los territorios en donde se reprodujo hasta cierto punto, un sistema basado en una *redistribución estratificada* entre las cabeceras y las estancias. El segundo proceso fue la fragmentación de esos territorios en comunidades independientes donde predominaba la *reciprocidad generalizada*.

En primer lugar hay que establecer que los procesos de fisión están directamente relacionados con la agricultura de roza, tumba y quema; “en la medida que el crecimiento demográfico conduce a una ruptura en el equilibrio entre población y recursos naturales, las comunidades tienden a fraccionarse dando lugar a la creación de nuevos centros de población en zonas de selva virgen” (De teresa, 1999: 143).

Sin embargo, esta necesidad de mantener una alta dispersión de la población se ha enfrentado a circunscripciones sociales. En la época prehispánica se dio un proceso de concentración del poder con el surgimiento de señoríos que tenían noblezas que concentraban recursos y controlaban tierras y población. Estos nobles exigían a los campesinos una intensificación de la producción que se enfrentaba tarde o temprano a las limitaciones impuestas por el medio, lo cual provocaba procesos de inestabilidad de las poblaciones que agotaban sus recursos. Este fenómeno a su vez se traducían en la inestabilidad política de los señoríos.

Después del periodo de conquista en donde se destruyó cualquier forma de integración y se dio una diáspora general de la población hacia rancherías dispersas la congregación, voluntaria o forzada, de las comunidades provocó que las comunidades experimentaran de nuevo en su interior procesos de centralización del poder mismos que desembocaron en el surgimiento de estructuras de gobierno comunitario de creciente complejidad. Este gobierno estaba encabezado por una nobleza indígena aliada con el poder español.

Esta relación se puede ilustrar con un diagrama de flujo de energía tal como se propuso en la sección teórica en donde tenemos varios elementos: en primer lugar hay un territorio que es controlado por los señores locales, desde el punto de vista *étic*, pero que desde un punto de vista *émic*, o del *modelo percibido*, es controlado además por seres sobrenaturales dueños de los lugares y guardianes del territorio sin los cuales es imposible la producción de la comunidad según la cosmovisión chinanateca.

Las rancherías explotan ese territorio y generan un excedente que es canalizado para satisfacer las exigencias de la cabecera, mantener el templo y las ofrendas y satisfacer las exigencias de la corona que imponía impuestos. Como se puede observar todo el sistema forma un bucle de retroalimentación positiva que forza al sistema agrícola de roza tumba y quema para que produzca más. La justificación para este aumento de la producción como vimos se hallaba en la religión nativa que era controlada por las elites: “a un templo más bello y grande más gastos en las fiestas más bienestar”.

Sin embargo una economía de redistribución estratificada con retroalimentación positiva en un medio selvático pronto encuentra límites, y surgen contradicciones intrasistémicas entre la infraestructura tecnoambiental y la estructura política al interior de

la organización comunitaria. La centralización del poder, puesto que va acompañada por un creciente acceso diferenciado a los recursos y una creciente explotación del medio terminará generando un rendimiento decreciente de la agricultura de roza, tumba y quema y una baja en los niveles de vida de las rancherías donde residen los productores campesinos.

Al darse la fisión comunitaria se logra, de alguna manera revertir estas tendencias, pero también se interrumpe la concentración del poder y las estructuras complejas de gobierno comunitario que pudieran haber surgido en el procesos se desintegran y/o debilitan cuando la localidad se fisiona. El resultado es el surgimiento de una que tiene las características que se muestran en el diagrama número 1.

Diagrama No. 1

Flujos de energía en un territorio cabecera-estancias sujetas

Fuente: Elaboración propia

El tipo de comunidad que surgió de la fragmentación de los territorios coloniales se caracterizaba porque no existía en ella una élite que controlara las tierras y acaparara la producción, es decir, eran localidades básicamente poco estratificadas desde un punto de vista socioeconómico. Todos los excedentes en estas localidades se canalizan en el mantenimiento de la estructura comunitaria y en la manutención de las unidades domésticas. Hay un centro de toma de decisiones que solo cuenta con poder asignado (P.A) que se encarga de mantener el orden, regular las relaciones sociales y coordinar el trabajo comunitario.

Diagrama No. 2
Flujos de energía en una comunidad independiente de la cabecera

Fuente: Elaboración propia

En estas comunidades la organización se fundamenta en el territorio comunal que, aunque es usado individualmente, pertenece a la colectividad misma que garantiza acceso igual a todos los ciudadanos del pueblo a los recursos del mismo. La comunidad se vuelve corporativa y establece una clausura operativa más severa (línea punteada) para evitar que elementos externos influyan en su organización interna, al grado tal que incluso se vuelve hostil con las comunidades vecinas y lucha constantemente por su autonomía.

La fisión comunitaria genera una especie de expansión horizontal por el territorio chinanteco, en la cual se reproducen comunidades pequeñas poco estructuradas desde el punto de vista de la organización comunitaria y con poca población. En cuanto se forma una localidad comienza un proceso que implica la centralización del poder y un consiguiente aumento en la complejidad de la organización comunitaria. Sin embargo, este proceso probablemente se verá truncado ante la movilidad de la población que exige el ecosistema.

Todos estos elementos pueden ser equiparados al proceso gumsa-gumlao observado por Leach en las colinas Kachin de Birmania. Siguiendo el modelo que Johnatan Friedman propone sobre los datos de Leach se puede decir que:

"La dinámica del sistema puede considerarse como una evolución hacia una creciente jerarquizaron que entra en contradicción con sus propias condiciones materiales de reproducción pero que, por medio de revueltas consiguen restablecer las condiciones para una nueva evolución. La restauración gumlao implica la posibilidad de regeneración no sólo de la estructura gumsa, sino también de las necesarias condiciones tecnoecológicas que son la base de la misma. La ruptura política va acompañada por una dispersión de la población, que permite la reforestación del bosque sin el cual no podría alcanzar de la productividad necesaria para el desarrollo político" (Friedman: 1977: 222).

Todos estos procesos descritos en extenso se pueden traducir a un modelo sistémico de flujos de energía tal como se muestra en el diagrama número 3.

En el modelo tenemos diferentes niveles: el del ecosistema, los procesos inter e intra comunitarios, los rituales y los espíritus asociados a estos. El ciclo se inicia con la necesidad *etic* de fisión de la comunidad *madre*. La fisión comienza generalmente cuando un grupo de familias empieza a buscar nuevas tierras para establecerse. La búsqueda de terrenos de cultivo se origina en el agotamiento y/o la baja en los rendimientos agrícolas en las tierras de la localidad de origen. En el *modelo percibido* la existencia de la nueva localidad en un lugar específico del territorio *se justifica*, además de las razones conductuales que tienen que ver con la apertura de nuevas tierras, por la aparición de señales extraordinarias de tipo extraempírico. Los mitos de fundación de los pueblos antiguos de la región parecen confirmar esto: se aparece la virgen en un árbol indicando el lugar donde se ha de fundar el pueblo, un cazador se pierde por culpa de los chaneques y descubre un nuevo paraje hay una inundación y el río se lleva al santo a un nuevo lugar donde hay que emplazar un nuevo asentamiento, etc. Esto ocurre así pues la mitificación del origen del pueblo es necesaria para lograr la apropiación simbólica del territorio, apropiación que es esencial para independizarse de la cabecera como se vera más adelante.

La fundación de una ranhería implica la apertura de nuevas tierras y el crecimiento de la población en un área antes desocupada. Para poder hacer funcionar un sistema de agricultura como la roza tumba y quema es necesaria mano de obra intensiva, la cual muchas veces las unidades domésticas no poseen, para lograr una combinación óptima entre mano de obra y sistema productivo se recurre a la reciprocidad con otras familias. Generalmente la familia que inició la colonización de un nuevo territorio invita a otras

familias a vivir en el asentamiento. Entre las familias se establecen intercambios recíprocos de mano de obra conocidos como *mano vuelta*. Aparejada a la mano vuelta se daba la institución del compadrazgo pues era con estos parientes rituales con quienes se intercambiaba mano de obra. El establecimiento de una reciprocidad general entre las unidades domésticas del nuevo asentamiento y su intensificación derivada de la necesidad de mantener el sistema agrícola, provocaba que hubiera menos mano de obra disponible para transferir a la cabecera. Esto no solo distanciaba a las rancherías de sus cabeceras sino que muchas veces generaba un conflicto con las mismas. Junto con el conflicto se daba el proceso de desacralización de la nobleza de la cabecera. Esto quedará ilustrado fehacientemente en el caso de Analco, como veremos posteriormente

Esto daba pie a los habitantes de las rancherías a buscar la independencia realizando gestiones y negociaciones por partida doble: con el poder colonial, muy terrenal, y con los dueños o espíritus del territorio, a los cuales se debía pedir permiso para ocupar y usar el territorio. Para encabezar las negociaciones se asignaba poder a un centro de toma de decisiones o líder (tigre en los términos locales). Si no había liderazgo era muy probable que el proyecto de nueva comunidad terminara por abortarse.

Centralizado el poder en la comunidad se daba el inicio del trabajo comunitario y posiblemente se emprendía el primer gran proyecto: la construcción de la capilla que permitiría obtener el favor de un espíritu territorial que se convertiría en guardián de la comunidad.

De manera paralela a estos procesos sociales y rituales se seguía dando una expansión de los sistemas agrícolas a la par del crecimiento de la población del nuevo

asentamiento. Con más población mayor posibilidad de mantener el trabajo comunitario y la obra pública., sin embargo, el crecimiento de la población genera problemas.

Por un lado las tierras cercanas a la comunidad empiezan a escasear y los productores tienen que ir mas lejos para trabajar sus milpas, incluso algunos es probable que construyan ranchitos para vivir temporalmente cerca de los terrenos de cultivos.

Por otro lado la búsqueda de nuevos terrenos puede desembocar en conflictos con localidades vecinas. Los conflictos se dan no solo entre los hombres, la gente piensa que los dueños también participan en las batallas por el territorio. Los espíritus vengativos de los pueblos enemigos pueden atacar con lluvias, inundaciones y catástrofes. Un desastre puede ser motivo para abandonar el pueblo y reubicar la comunidad. Un territorio abandonado no será repoblado inmediatamente por temor al *daño* que los señores del cerro puedan volver a producir sobre las personas. Ejemplo de esto es el relato de la inundación de San Pedro Tlatepusco el cual se revisará más adelante.

En el modelo percibido de los chinantecos, los dueños del propio territorio también pueden hacer daño a sus habitantes si acaso abusan de la naturaleza, por lo que hay que andarse con cuidado cuando se pesca o se caza, pues los señores de los animales están al pendiente de sus criaturas.

Mayor trabajo comunitario, necesidad de ampliar la frontera agrícola para satisfacer las propias necesidades y el gasto ceremonial más conflictos agrarios, generan tensiones al interior de la comunidad, la cual deja de ser un ente armónico. Empiezan a surgir buenas razones para fundar un ranchito e irse a vivir en él. Pronto nacerá una nueva comunidad y se reiniciará el ciclo.

Diagrama No. 3
Sistema ecológico de evolución de las localidades de a Chinantla

Fuente: elaboración propia

A largo plazo de este ciclo de fisión y fusión, de coordinación y centralización del poder, es que la mayor parte de las comunidades de la Chinantla Alta o la *Chinantla comunitaria* se mantienen como unidades operativas de tamaño relativamente pequeño con estructuras de poder no muy complejas y que son acordes a la poca cantidad de población y de recursos territoriales limitados. Estas unidades tienen estructuras de poder basadas fundamentalmente en el consenso, sus decisiones son colectivas y la reciprocidad es la regla básica del comportamiento. Así el grado de tradicionalismo en la organización comunitaria en la zona alta es resultado de la persistencia de los mecanismos reguladores propuestos en el modelo: son formas de “baja energía” presentes en el sistema social de los pueblos que hacen operativos y funcionales a tales mecanismos.

Es necesario mencionar que en el modelo propuesto se deja un poco fuera la relación con la sociedad mayor, relación que en la Chinantla alta comunitaria fue muy débil hasta bien entrado el siglo XX, esta relación la exploraremos en los estudios de caso sin embargo baste mencionar que ha sido determinante en la conformación de la Chinantla baja.

En la zona baja donde hay recursos energéticos suficientes proporcionados por una agricultura intensiva de tipo comercial y vías de acceso para la entrada de recursos energéticos significativos hay estructuras de poder más complejas. En esta zona no operan los mecanismos “reguladores sagrados” del modelo percibido que aun persisten en la zona alta. En los pueblos de los Valles ya se han olvidado de los *señores de los cerros* pues el acceso al territorio es una cuestión de alianzas políticas y no una cuestión de reciprocidad con la comunidad y sus santos. En la Chinantla baja tenemos en juego flujos energéticos de “alta energía”, no hay paridad de insumos en los procesos económicos y el ecosistema está

desestructurado y alterado de manera permanente. La dinámica poblacional, y la organización comunitaria, en la zona baja es diferente. La estructura de poder está sometida, más que a los avatares de los ecosistemas locales, a factores externos a la región y tiene que ver en gran medida con la intervención de agencias estatales y el desarrollo de la agricultura comercial.

Para observar con detalle la operación de este modelo es necesario hilar más fino, al nivel de la comunidad, lo cual se hará en el siguiente capítulo de este trabajo

III. PODER Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN EL MUNICIPIO DE SAN FELIPE USILA

En este capítulo se hará el análisis del poder en tres comunidades del municipio de San Felipe Usila, las cuales se seleccionaron en función de la tipología expuesta en el capítulo anterior, de modo tal que se analiza: una localidad que se puede caracterizar como *una unidad operativa de mayoría*, en la cual no existen vehículos políticos que conformen un nivel entre las unidades domesticas y la comunidad; una comunidad que también es una *unidad operativa de mayoría*, pero que tienen la presencia de vehículos políticos a su interior y finalmente una comunidad que se ajusta a la definición de *unidad operativa corporada*.

Adelantando lo que se desarrollará posteriormente hay que decir que en la primera localidad el *poder asignado* es el que estructura la vida comunitaria y los flujos energéticos presentes en el sistema social son tan escasos que es muy difícil la operación de vehículos políticos mas allá de la organización considerada como tradicional. En la segunda localidad hay una combinación entre la dinámica del *poder asignado* y el *poder delegado*; persiste la toma de decisiones comunitaria y la autoridad escasamente cuenta con más poder que el asignado por las unidades domésticas del pueblo, sin embargo, en esta comunidad debido a la presencia de flujos energéticos *extra y de mayor calidad*, existen en funcionamiento vehículos políticos que buscan satisfacer los intereses de solo una fracción de la población. Finalmente en la tercera localidad el poder asignado presente en el sistema es poco significativo, todo el juego político se lleva a cabo con poder delegado proveniente de grupos corporados que actúan al interior y desde el exterior de la comunidad.

Las comunidades en cuestión son dos comunidades serranas, San Antonio Analco, Agencia Municipal ubicada, de poco más de 300 habitantes y San Pedro Tlatepusco agencia de policia de 250 habitantes y la cabecera municipal. La tercera población es San Felipe Usila, ubicada en el Valle aluvial del municipio, que cuenta con mas de 5 mil habitantes.

Mapa No. 2

Ubicación de las comunidades estudiadas en el Municipio de Usila

Fuente: Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, San Felipe Usila, Oaxaca

En cada caso particular se expondrán las características generales del pueblo y su organización comunitaria, después se analizarán las unidades operantes que hay en la localidad (familias, organizaciones, grupos, etc.) y los recursos energéticos que controlan y

posteriormente se verá qué niveles de integración se hallan presentes en la localidad y a que dominios externos de halla sujeta. Finalmente se analizará la evolución de las estructuras de poder comunitarias a partir del análisis de la historia del pueblo.

Hay que agregar que entre estas comunidades se intenta comparar la dinámica del poder y no solo cómo se estructura. Por eso se exponen diversos casos o procesos que podríamos denominar *políticos* que aparentemente son diferentes. Sin embargo, como se dijo, la intención de presentar casos concretos es que *estos ilustren los principios generales* de cómo se estructura el poder en cada localidad. Por ello mismo se escogieron, si se quiere decir así, *procesos a modo*, de diferente índole y que además se ubican en diferentes momentos históricos, pues lo importante de su exposición es que muestran de manera paradigmática como se dan las relaciones de poder en las localidades estudiadas.⁴⁴ Cabe agregar que las tres comunidades seleccionadas se pueden concebir como ejemplos de la secuencia evolutiva que pueden seguir las localidades de la *Chinantla*, la cual va de la ranchería hasta la cabecera municipal.

⁴⁴ Es decir, se sigue el método de *apt illustration* en el que se toma un caso para ilustrar las costumbres, los principios de organización social y las relaciones sociales específicas (Varela, 1984: 8)

1. El pueblo entre arroyos

Caracterización general

Si el viajero dirige sus pasos hacia el suroeste del municipio de San Felipe Usila se encontrará con un muro verde esmeralda de enormes y laberínticas montañas. Es la zona alta del municipio, llamada *Sierra Alta Compleja*⁴⁵ por los ecogeógrafos, o simplemente *Sierra* por los lugareños, región de antiguas comunidades chinantecas de origen colonial y prehispánico. Es una zona donde aun sobrevive el jaguar en medio de la selva, el bosque mesófilo y el bosque de encino. En esta sierra se San Antonio Analco comunidad que detenta la categoría política de Agencia Municipal sujeta al municipio de San Felipe Usila.

Para llegar a San Antonio Analco, que en chinanteco es llamado *O'oma*, “lugar entre arroyos”, hay que caminar varias fatigosas horas cuesta arriba desde el camino de terracería que conecta Usila con Tlacoatzintepec. Antes de comenzar la dura y empinada cuesta, el viajero pasará por un puente colgante de más de cien metros, construido con trabajo comunitario. El puente, que atraviesa el río de Usila, es el logro máximo de la organización del pueblo y el orgullo de los analqueños. Después de atravesar el puente la caminata transcurre penosamente por un estrecho sendero al borde del abismo por casi tres

⁴⁵ La Sierra Alta Compleja tiene una morfología de laderas fuertes (25-55%) a moderadas (13-25%), Valles en “V” y crestas. Hacia las partes más altas con laderas fuertes y crestas, la litología que predomina es la de esquistos metasedimentos y rocas metavolcánicas); el clima es tropical húmedo con PMA de 2000 a 3000 mm, TMA de 18 a 24° C y de 10 a 12 meses con suelo húmedo. La flora predominante según la comunidad vegetal es: en la selva alta perennifolia la especie dominante más común es la *Terminalia amazonia*; en las selvas secundarias; encinares; bosque de *Pinus chapensis* y bosque mesófilo de montaña hay especies como *Liquidambar macrophylla*, *Brunellia mexicana*, *Junglans pyriformis* y *Hedyosmum mexicanum*. Rzedowski y Palacios, para localidades cercanas a la unidad mencionan un bosque mesófilo de *Oreumnea mexicana*, *Weinmannia pinnata* y *Liquidambar styraciflua*. La presencia de *O. mexicana* reviste especial importancia desde el punto de vista biogeográfico, ya que es un relicto del cenozoico (López-Paniagua: 1992, 29-30).

horas más. Conforme asciende el viajero puede apreciar, si mira al este, las enormes montañas de la sierra de Tlacoatzintepec, las cuales se elevan a casi 3 mil metros de altura.

San Antonio Analco

Foto: Carlos Campo

El pueblo de Analco es un pequeño caserío casi colgado en las laderas de la montaña, con estrechos senderos que suben y bajan entre casas de cemento con techos de lámina. Tiene una pequeña iglesia construida según los cánones de los misioneros combonianos y una cancha de básquetbol, misma que hace las funciones plaza cívica. La cancha está rodeada por los edificios donde se despliega la vida comunitaria del pueblo: la escuela, la tienda y la agencia de policía.

Es una comunidad eminentemente campesina pues el trabajo agrícola, junto con el trabajo comunitario organiza la vida cotidiana de sus pobladores, quienes reparten sus horas de labor entre el cafetal, la milpa de autoabasto, las asambleas y la fatiga.

Es un pueblo muy cohesionado, por lo menos así lo aparenta a primera vista, lo que no quiere decir que no existan problemas y fricciones. Analco es endogámico, pues la mayoría de sus hombres se casan solo con mujeres de la misma comunidad. Todos sus pobladores son católicos y hablantes de la misma variante del chinanteco.

Analco es un pueblo chico con una organización comunitaria infernalmente grande. Aquí no hay quien se abstenga de participar en los retruécanos de la pequeña política, pues la forma de gobierno del pueblo involucra a todos los ciudadanos en un sistema en el cual deben participar obligatoriamente y de manera gratuita durante gran parte de su vida.

Todos los comuneros activos, un total de 63, están involucrados cada año en un total de aproximadamente 50 cargos (los cargos de la agencia, más los cargos agrarios y los cargos de los diversos comités). La estructura involucra al 18 por ciento de los habitantes del pueblo de manera directa en la actividad política.

La principal estructura de gobierno en la localidad es el cabildo. El cabildo de Analco tiene una distribución de cargos que se apega en general a la organización que tienen todas las agencias de Oaxaca, aunque tiene una particularidad que veremos mas adelante. El cabildo, de San Antonio Analco está encabezado por un agente municipal, un síndico, un alcalde, un regidor, un secretario, un tesorero, dos comandantes, dos policías y tres topiles. Los cargos principales (de agente a regidor) cuentan con un suplente.

La autoridad formal más importante es el Agente. Él es quien se encarga de representar a la comunidad ante las autoridades municipales y resolver los conflictos al interior del pueblo. El agente constantemente debe ir a Usila para solicitar créditos o financiamientos para obras públicas al gobierno municipal o estatal, acude a los actos de entrega de recursos para la comunidad o a las reuniones que convoca el presidente

municipal y a las cuales asisten las autoridades de todas las comunidades del municipio. Su actuación como gestor es fundamental, tal como mostraremos en el caso de la construcción del puente.

Junto a estas autoridades civiles están las autoridades agrarias que se encuentran organizadas de manera similar: hay un presidente de Bienes Comunes, un secretario, un tesorero y sus respectivos suplentes. Paralelamente hay un consejo de vigilancia con su presidente y demás vocales. Los cargos duran un año y son ocupados de acuerdo a los méritos de las personas. Las autoridades se renuevan cada 31 de octubre o primero de noviembre en el marco de la fiesta de Día de muertos.

Los cargos importantes, y por lo tanto difíciles, son para quienes tienen más preparación según los parámetros analqueños, como veremos a continuación, los cargos agrarios en cambio duran tres años y son reservados para quienes saben hacer trámites en las agencias del gobierno relacionadas con las cuestiones de la tierra. Los cargos de primer nivel están ocupados por gente joven, es decir por ciudadanos menores de 45 años.

Más allá de esta estructura formal del cabildo de Analco existe, como vimos que sucede en otros pueblos de la *Chinantla Comunitaria*, lo que Greenberg (1990: 44) denomina un sistema de gobierno dual: incrustado en la jerarquía civil formal hay un sistema informal basado en rangos conferidos por la edad, la experiencia y el conocimiento. En este sistema los ancianos y caracterizados juegan un papel importante.

El gobierno informal está encabezado por los ancianos, personas de entre 45 y 65 años con trayectoria en el servicio comunitario, y por un grupo de notables, o lo que en otras partes de la Chinantla se denomina grupo de caracterizados o asesores. Los ancianos en Analco no conforman, de ninguna manera, una gerontocracia analfabeta y tradicional,

cerrada a la modernidad, ni un grupo de poder que designa a su antojo a los ocupantes de los puestos civiles y controla al pueblo de manera autoritaria. A los ancianos se les reservan siempre los lugares de suplentes de los puestos importantes, y su función no es solo suplir a los titulares, los ancianos están en esos puestos para aconsejar, con su experiencia, sobre lo que es un buen gobierno y con sus dichos deben atemperar cualquier ambición de quienes detentan la autoridad.

Diagrama No. 4
El cabildo de San Antonio Analco

Fuente: Granados (1997:15) y Pérez,(1995: 82)

Además de los ancianos que ocupan un lugar como suplentes hay quienes trabajan como consejeros de manera voluntaria y no están obligados, por su edad, a participar en las juntas internas ni a acudir diariamente a las sesiones del cabildo. Solo participan cuando se requiere su consejo en temas puntuales.

En Analco hay otro grupo informal: los asesores o caracterizados, conformado por cuatro individuos que por sus meritos en el servicio comunitario tienen la función de aconsejar a las autoridades cuando lo amerita el caso. Los asesores puesto que tienen un nivel de escolaridad más alto son los encargados de redactar solicitudes, elaborar proyectos y cartas. Revisan el papeleo oficial y se cercioran de que los documentos escritos por las autoridades estén bien redactados. El radio de acción de estos asesores se extiende hasta la asamblea, espacio en el cual su opinión es altamente valorada. Los asesores son los *tigres del pueblo*.

Así las autoridades formales están supervisadas por dos estructuras informales que tienen papeles distintos, los ancianos tienen la experiencia del ejercicio del poder y los caracterizados tienen información y conocimiento sobre el sistema político mexicano, conocimiento que es necesario para las labores de gestión y negociación.

Alguien podría adelantar la peregrina hipótesis de que estos son los grupos de poder que realmente tienen el gobierno de la comunidad en sus manos y hasta se podría descalificarlos con adjetivos: “una gerontocracia conservadora y unos intelectuales ladinizados que saben escribir y que dominan a la masa campesina analfabeta”. Sin embargo pensar de tal forma sería no entender la naturaleza y las bases del poder en Analco.

Ser autoridad en Analco no reporta, en un principio, ninguna ganancia para quienes detentan los puestos, de hecho los costos de ser autoridad son más grandes que los beneficios, pues además de que no se obtiene un salario, no se adquiere prestigio permanente por ser agente o comisario, a menos que se logre alguna obra importante o se consiga un apoyo económico significativo para los habitantes. Desempeñar un cargo

implica, por si fuera poco, problemas a nivel doméstico, pues es frecuente que las esposas se quejen cuando a sus maridos les dan un cargo e incluso antes de la asamblea para la elección de autoridades hablan con ellos, en tono de regaño e incluso amenazantes, para que hagan todo lo posible para evadir cualquier responsabilidad importante. Una vez seleccionados para un puesto es probable que las mujeres se muestren frecuentemente mal humoradas por las obligaciones del marido. Ser autoridad es un vía crucis para el ocupante del cargo y para su familia, pues es común que ocupa un cargo no pueda trabajar bien la tierra y tenga que alejarse del hogar frecuentemente.

Todo el sistema de cargos se encuentra supeditado a la asamblea general de ciudadanos y por lo tanto la dinámica del poder está determinada por la toma colectiva de decisiones en el seno de dicha asamblea comunitaria, órgano que regula y controla casi todos los aspectos de la vida del pueblo.

El agente no es un cacique, un principal o un dictador, pues no controla más que sus propias habilidades individuales y si acaso los contactos que tiene hacia fuera de la comunidad los cuales pueden ser útiles en el desempeño de su cargo. Ahora bien ¿como logran las autoridades hacer cumplir la ley sino tienen poder independiente?

En primer lugar casi nadie desafía las acuerdos comunitarios ni desobedece las decisiones de la mayoría y prácticamente no es necesaria la coerción abierta para que se cumpla la ley, pues quien se desvía de la norma es sujeto de chismes y habladurías, las cuales casi siempre son suficientes para que la oveja descarriada vuelva al redil.⁴⁶ Otro mecanismo para hacer que los recalcitrantes obedezcan es la simple amonestación verbal

⁴⁶ Véase Nava (2005) quien propone que, para bien o para mal, el mecanismo por excelencia de control social en las comunidades de la Chinantla es el chisme.

por parte de la autoridad, si esto no resulta se puede aplicar una multa, la aplicación de multas generalmente se da por ausencia en las asambleas e incumplimiento de las fatigas.

La cárcel es una forma de control más severa pero bastante menos común, generalmente se encarcela a los borrachos cuando alteran el orden, a los maridos golpeadores y las personas que riñen entre si. Cuando alguien comete un robo y es sorprendido también se le encarcela y si el caso lo amerita se pide la intervención del Sindico de Usila para procesarlo, aunque esto prácticamente nunca pasa pues lo analqueños prefieren lavar la ropa sucia en casa. El encarcelamiento dura uno o dos días y se debe pagar la multa correspondiente para salir de la cárcel. La cárcel es una amenaza que raramente se cumple, durante un año de trabajo de campo solo supimos de dos personas encarceladas.

Para aplicar la ley, la autoridad cuenta con el apoyo de la mayoría que le *asignó poder en la asamblea* y por ello mismo cuando alguien está inconforme con la sanción que impone la autoridad puede recurrir en última instancia a la asamblea para quejarse, aunque esto tampoco es muy frecuente.

Cabe agregar que la autoridad se anda con mucho cuidado a la hora de aplicar los castigos pues ser arbitrario también es muy mal visto y quien incurre en abusos de poder también es objeto de chismes, habladurías y puede ser desconocido como autoridad e incluso expulsado del pueblo, es decir quien tiene el poder en Analco sigue siendo un ciudadano común constantemente vigilado por sus paisanos. Si alguien insiste en desobedecer se produce el desconocimiento social y se corre el peligro de ser expulsado de la comunidad, tal como veremos que sucedió durante la disputa por el uso del potrero comunal que ocurrió hace algunos años.

Ahora bien para no idealizar el sistema de usos y costumbre que rige en Analco hay que decir, con justa razón, que es agobiante ser ciudadano de este pueblo: entre fatigas, desempeño en puestos públicos y asambleas se va gran parte de la vida, quedando poco tiempo para actividades individuales. Ese es el precio que se ha de pagar para tener acceso de manera igualitaria, desde el nacimiento y sin importar la posición social, a los recursos de la comunidad que son indispensables para la supervivencia.⁴⁷ Es decir quien cumple con su comunidad como dicen los ancianos tiene “*derecho a respirar, a vivir.*”

Bases energéticas, unidades operativas y niveles de integración

Toda la organización social de Analco se encuentra fundada en un *acceso no diferenciado* a los recursos del territorio de la localidad fundado en la tenencia comunal de la tierra. Analco tiene 2,707 ha de terrenos comunales en los cuales se siembra básicamente maíz para el autoabasto y café para la venta.

Puesto que el territorio analqueño se encuentra enclavado en la Sierra las laderas son la constante en el paisaje natural, las cuales se sitúan a una altura que va de los 200 a los 1300 msnm. La temperatura del poblado fluctúa entre los 20-40 grados centígrados y a la precipitación media anual es de 4000 mm cúbicos.

Hay presentes en las tierras analqueñas 4 tipos de vegetación. Por la parte norte, entre los 200 y los 800 msnm, se aprecian bosques de encino que ocupan una extensión

⁴⁷ Nótese que en nuestra sociedad moderna es al revés, tenemos pocas obligaciones de participar en la vida pública y desempeñar un cargo es algo totalmente opcional. A cambio de nuestro individualismo no tenemos garantizado desde nuestro nacimiento el acceso a los bienes o recursos que nos permitan sobrevivir.

aproximadamente el 40% del territorio total; por el lado sur, entre los 800 y los 1200 msnm, existe una vegetación característica de los bosques caducifolios mesófilos de montaña, la cual abarca aproximadamente el 14.32%; por el lado oeste como en el norte, sobre la cañada del Río Grande se observan los bejucos y los sombreretes característicos de la selva alta perennifolia la cual se extiende en una franja que abarca el 13.73%) y, por último, en la parte sur una pequeña porción de bosque de pino no significativa en cuanto a porcentaje de superficie. Así mismo, existen 560 hectáreas destinadas al uso agrícola (20.69%) y 80 has. de pastizales para la actividad pecuaria, que representa el 3% de la superficie (Pérez, 1995: 57-58).

Esto es importante remarcar el hecho de que las familias usan de manera individual una porción del territorio pero es la comunidad, en tanto a comunidad la que tiene el control del territorio. Es decir es muy difícil que alguna unidad del pueblo pueda acumular poder independiente, pues no puede controlar recursos significativos del territorio, esos recursos en todo caso deben venir de afuera.

Existen dentro de la comunidad normas consuetudinarias que regulan la posesión de la tierra, es decir, si algún analqueño quiere usufructuarla o explotar algún recurso natural, tiene que pedir permiso a la asamblea comunitaria para que por medio de un consenso se le dé la autorización para hacerlo. Los comuneros para tener acceso al territorio tienen que ser mayores de 18 años, ser jefes de familia y, lo más importante, participar en la organización comunitaria interna. Si cumple con los requisitos consuetudinarios, se le autoriza verbalmente para rozar la cantidad de terreno que necesite para el sustento de su familia (Pérez, 1995: 59).

Si en Analco alguien deseara acumular poder lo podría hacer pero no a partir del control del espacio agrario. De hecho así sucedió en el caso del cacicazgo como se verá, pero la comunidad sigue manteniendo el control sobre el acceso a la tierra y por lo tanto es la colectividad en última instancia la que decide quien puede tener acceso a la tierra y por ende quien puede vivir en la comunidad y quien no. Como veremos, gracias a esto, a quien acumula en exceso o se sale de las normas, como en la antigua democracia ateniense, se le puede condenar al ostracismo, suceso que se documentó al menos dos veces; cuando los representantes agrarios se intentaron convertir en caciques y cuando algunas familias intentaron cambiar de religión.

En Analco el segundo elemento a considerar para comprender la naturaleza del poder es la presencia de un marcador demográfico bajo. Al iniciar este estudio la comunidad estaba formada por 348 habitantes de los cuales 173 eran hombres y 175 mujeres. Ahora bien, del total de la población el 48 por ciento (167) son menores de catorce años, donde 88 niños son hombres y 79 son mujeres. Encontrándose que el rango de cinco a nueve años tiene mayor frecuencia, con 38 hombres y 32 mujeres, que dan en total 70 niños, que equivalen al 20 por ciento del total de la población. El total de la población habla chinanteco, los bilingües son en su gran mayoría hombres, algunas mujeres jóvenes entienden el español pero muy pocas lo hablan. Así la mayor parte de monolingües se concentra en la población infantil, en las mujeres y en las personas de la tercera edad (Granados, 2000: 21).

Según el censo que se levantó en el año de la construcción del puente, y tomando como indicador los ingresos monetarios, la diferenciación socioeconómica de la localidad

era la siguiente⁴⁸: La mayoría de las unidades domésticas se concentran en los sectores medios y se puede decir que en la práctica básicamente no existen estrategias productivas radicalmente diferentes entre pobres y ricos: todos siembran los mismos cultivos, todos venden su café a los mismos coyotes, todos usan mano de obra familiar y lo fundamental, todos tienen acceso a las tierras del pueblo para usufructuarlas. Los campesinos más ricos lo son principalmente por dos factores, tienen sembrado más café y por que tienen mas trabajadores familiares para poder cosechar el aromático.

En promedio entre 1993 y 2004, periodo en que se realizó este estudio cada familia trabajo en promedio 3, 35 ha de café y 1,83 ha de maíz criollo. El autoabasto junto con el cultivo comercial provocaban que Analco tuviera una débil articulación con el capitalismo a través de la venta de mano de obra y fuerte a través de la venta de mercancías.

Además de las unidades domésticas no hay ningún tipo de organización de productores, o grupo de índole política que busque controlar los recursos con que cuenta el pueblo, ni sus estructuras de poder.

San Antonio Analco es una comunidad en donde solo hay *dos niveles de integración*: el de las unidades domésticas y el nivel comunitario. En la comunidad hay una estructura de gobierno que involucra a todos los ciudadanos, quienes en algún momento de su vida deben servir en el sistema de cargos tradicional. Los partidos políticos no tienen injerencia visible en la vida comunitaria, aunque si existen algunos militantes individuales. Por su categoría política Analco se encuentra sujeto al dominio de la cabecera municipal.

⁴⁸ Esta estratificación se desarrolla en el trabajo realizado por Romero (2011) quien diferenció a los productores de las localidades del municipio de San Felipe Usila de acuerdo a sus niveles de ingresos en cuatro estratos socioeconómicos.

El pueblo de Analco está subordinado a los siguientes *dominios superiores*: el Municipio de San Felipe Usila, el gobierno del Estado de Oaxaca y finalmente la Federación. Ahora bien, por fortuna para los habitantes del pueblo a estos dominios se puede acceder por diversos canales, es decir no se enfrentan a un *dominio unitario*. Por ejemplo, los analqueños pueden mandar a su agente a negociar directamente con el presidente municipal de Usila, o con alguno de los regidores, que pueden ser de un partido opositor al presidente.

Si en el ámbito municipal no se resuelven sus inquietudes y cuentan con los contactos necesarios pueden acudir con algún diputado estatal en busca de apoyo. También acuden, si es necesario, con el líder de alguna organización regional que suele tener acceso a fondos federales o pueden solicitar una audiencia con el gobernador. Por último llegan a conectarse directamente con la federación a través de agencias del estado y programas asistenciales y productivos.

Como se puede ver en el diagrama siguiente, los habitantes de Analco acceden a los dominios superiores solo a través de la organización comunitaria, ningún analqueño puede negociar por su cuenta con el municipio y o el gobierno estatal asuntos que le conciernan a toda la comunidad. Todo debe pasar por la asamblea y nadie sin el permiso de la asamblea puede representar o hablar en nombre de la comunidad.

Diagrama No. 5
Niveles y dominios en San Antonio Analco

Fuente: Elaboración propia

En este diagrama se muestra que las unidades domésticas obtienen la mayor parte de sus ingresos de las actividades agrícolas que se desarrollan en las tierras comunales. Las unidades domésticas, o más bien sus representantes forman la asamblea del pueblo, instancia de toma de decisiones al interior de la comunidad. La comunidad es el máximo nivel de integración que se alcanza en Analco. Están además los dominios municipales, estatales y federales representados en cuadros azules. En el diagrama no se muestran las múltiples “agencias” que tiene el estado y que también tienen injerencia en la vida del pueblo. Las flechas indican que desde las instancias comunitaria es como los analqueños acceden a los dominios políticos superiores.

Analco no siempre estuvo subordinado a dominios múltiples, pues en algún tiempo, el único canal de acceso al exterior era la cabecera municipal a la cual el pueblo estaba muy subordinado, pues incluso tenía que transferirle mano de obra mediante trabajo comunitario. Esta transferencia de mano de obra disgustaba a los analqueños, quienes tenían que hacer frente al trabajo comunitario en su propia localidad. Para librarse de la dominación acudieron a dominios superiores en busca de ayuda:

“Esta población Sr. Gobernador, por su escaso número de habitantes es ahora una agencia agregada al municipio del pueblo de Usila. Hace algunos días recibimos un oficio del presidente municipal de Usila exigiendonos nos presentáramos a aquel municipio para tener una entrevista con el señor Diputado yamado Manuel Albuerne que disen viene comisionado por ese Superior Gobierno para procurar por el bienestar de los pueblos y entre otras cosas este señor Diputado juntamente con la autoridad de Usila exigen \$24.00 a esta población disen que es orden de ese superior gobierno y que este dinero servirá para componer el municipio de Usila, siendo este un pueblo rico con magnificos terrenos de sembradura y amplios potreros y que por si mismos se bastarian para componer sus casas municipales; pero es el caso que cuanto dinero sacan por multas a estos pobres pueblitos nunca lo invierten en una mejora material sino que siempre desaparece ese las bolsas de las autoridades y que a veces estas multas son hasta de cientos de pesos sin embargos tienen sus casas municipales y escuela en pésimo estado. Como en estos días el pueblo está dispuesto a la construcción de una escuela y a la reconstrucción del templo que está amenazando ruinar no creemos justo el tener que ayudar también a los de Usila. También se nos exige ir dos días cada semana aquel pueblo para matar langosta: pero siendo esta la época de la siembra ¿qué haremos después abandonando nuestras siembras dos días cada semana? Aunque conocemos bastante el veneficio con la destrucción de este animal, creemos exagerado exigirnos dos días semanariamente. (AGEO, Elecciones municipales, Exp. 21, Leg. 211, citado en Legarreta, 2009: 93)

De hecho como veremos gran parte de la historia y la evolución de Analco ha sido la lucha por lograr la autonomía frente al poder municipal. Actualmente los cambios en la legislación, en el supuesto proceso de descentralización han otorgado más facultades a los

municipio para administrar las partidas federales, por lo que tal vez Analco vuelva a caer bajo el dominio exclusivo de las autoridades municipales quienes a cambio de recursos ahora piden lealtad política y ya no trabajo comunitario como en los viejos tiempos.

Evolución de la estructura de poder

Analco es producto de la escisión de la cabecera municipal de Tlacoatzintepec, sus familias fundadoras salieron de la cabecera en búsqueda de nuevas tierras y al ocupar un el territorio donde se ubica Analco formaron una simple unidad de identidad compuesta de familias que se identificaban entre si por los lazos parentales y el lugar de procedencia, pero que escasamente se coordinaban para alguna actividad en común, pues cada grupo familiar vivía cerca de sus terrenos de cultivo, de acuerdo al patrón de asentamiento más adecuado para el sistema agrícola de roza, tumba y quema. Sin embargo hubo un momento en que esta unidad operativa se empezó a centralizar. El proceso de centralización del poder se detona para lograr el control sobre el territorio. Una forma más efectiva para que las unidades domésticas se coordinen en este proceso es vivir en un asentamiento más compacto. Así Analco empezó un proceso, no solo de concentración del poder en un líder que fue el representante de la comunidad en el proceso de lucha por la tierra, sino que empezó a constituirse como una localidad.

San Antonio Analco ha evolucionado de esta manera pasando de una ranchería dispersa a una comunidad de varios cientos de habitantes con categoría de agencia municipal. Este proceso ha tomado tres siglos y se puede esquematizar de la siguiente forma: Analco fue primero una *unidad operativa de identidad* que se centralizó para luchar

por su tierra y constituirse en comunidad independiente. Para ello se transformó en una *unidad de consenso*, centralizada en torno a un líder que gestionó la tierra, después ya con el control del territorio en sus manos se constituyó en una *unidad de mayoría* con un centro de toma de decisiones que contaba con el poder asignado por la asamblea que gestionaba y tenía el control del territorio. Nótese que toda la dinámica de la comunidad durante este tiempo la comunidad solo centralizó poder asignado, reteniendo los controles no los individuos sino la colectividad, es decir, lo largo de la historia en Analco el proceso de concentración del poder no ha llegado más allá pues siempre la colectividad ha controlado el acceso al territorio y los intentos individuales de concentración del poder no han fructificado.

Sin embargo, en un proceso de confrontación con otra unidad operativa que disputaba con Analco la tierra se dio un breve episodio en que el poder se concentró más. En este episodio que se relatará el poder independiente que adquirieron unos individuos derivado de la relación con el exterior que desembocó en un cacicazgo efímero, tras el cual se restableció una forma de organización comunitaria basada en la reciprocidad generalizada y balanceada y de nuevo en el *poder asignado*. A este esquema evolutivo le podemos dar contenido histórico para ilustrarlo mejor.

Tigres, caciques y la lucha por el territorio

Cuentan los ancianos de Analco que hace años, muchos años, en el siglo XVII para ser más precisos, en las laderas de un cerro cercano a la comunidad de Tlacoatzintepec vivía, junto con su familia, un hombre humilde llamado *Ye Toma (Don Tomás)* en una

pequeña ranchería llamada *Oóma*, el lugar entre arroyos. Esa ranchería, estaba formada con familias provenientes de Tlacoatzintepec, que decidieron abandonar la cabecera en busca de mejores tierras, pues las que se encontraban cerca de la populosa cabecera ya estaban agotadas.

En esos años de la época colonial *Oóma* no era otra cosa sino un conjunto de casas dispersas en un enorme territorio. Cada grupo de casas correspondía a un grupo familiar, cada grupo establecía su vivienda cerca de sus tierras de labor. Estas parcelas, conforme el sistema de roza tumba y quema no eran fijas: año con año se iban usando diferentes terrenos para evitar la degradación de la tierra. En consecuencia las viviendas se iban moviendo conforme se utilizaban diferentes tierras para cultivar, aunque esto no era tan difícil pues las casas de jonote con techo de zacate se podían desmontar y volver a erigir en un par de días con el trabajo de parientes y amigos. En *Oóma* no solo se tenía una agricultura trashumante sino también un patrón de poblamiento que se acoplaba a estas necesidades impuestas por el medio. Este patrón de poblamiento aun persiste en algunas zonas de la Chinantla alta.

Oóma, sin embargo, no era un pueblo independiente, estaba desde entonces sujeto a un *dominio superior*, el corregimiento de Tlacoatzintepec el cuál era dueño del territorio. El lazo con la cabecera no se limitaba a una cuestión política y agraria. *Oóma* sufría muchos abusos por esa subordinación al poder municipal. Dicen los viejos que incluso en Tlacoatzintepec existía un mayordomo que exigía que las mujeres recién casadas pasaran la primera noche con él, antes de que con sus maridos. Por si fuera poco los habitantes de *Oóma* tenían que ir a Tlacoatzintepec a hacer tequio en el municipio y la iglesia y debían pagar tributos para la fiesta del Santo Patrono, San Juan Bautista.

Estos abusos dieron pie, siempre según este relato que combina mito y realidad, a que *Ye Toma* se convirtiera en el primer líder, o como se acostumbra decir en la región, *tigre* de Analco. Se cuenta que *Ye Toma* se atrevió a protestar por las arbitrariedades cometidas por las autoridades municipales y por ello fue encarcelado en Tlacoatzintepec. *Ye Toma* se las ingenió para escapar de la cárcel y huyó hacia la Sierra de Oaxaca para refugiarse en un pueblo Zapoteco llamado San Juan Evangelista Analco.

Ahí conoció la hospitalidad de los serranos y aprendió español. Durante su estancia entre los zapotecos se enteró de cómo debía organizarse un pueblo, averiguó todo lo relativo a los trámites y papeleos que una comunidad tenía que hacer con las autoridades coloniales para defenderse de los abusos de la autoridad municipal. *Ye toma* se convirtió gracias a este proceso de aprendizaje, de alguna manera, en el primer líder bicultural del pueblo. En el año de 1707 *Ye toma* regresó a su pueblo y expuso a sus coterráneos la idea de que había que independizarse del yugo de Tlacoatzintepec. Les pidió que como primer paso para la independencia se congregaran en un solo lugar y ahí fundaran una iglesia dedicada a San Antonio.

Como vimos con anterioridad, este paso era esencial en el proceso de apropiación del territorio en la época colonial entre los pueblos de Oaxaca, pues erigir una capilla dedicada a un espíritu territorial garantizaba la protección de este. La construcción de una iglesia propia por una parte es un acto de independencia frente a la cabecera pero por otra es un acto de reciprocidad para con los seres *dueños* del territorio que se busca colonizar. Los analqueños al erigir un templo estaban pidiendo permiso para vivir ahí a los seres sobrenaturales que moran en la montaña, especialmente a los seres dueños de los arroyos entre los cuales esta la comunidad.

Según cuenta los analqueños, *Ye Toma* también fue el primero en levantar un censo. Se contabilizó a los hombres, mujeres y niños del pueblo recién congregado y para hacerlo parecer un asentamiento más populoso se agregaron algunos nombres inventados a la lista. El censo fue llevado a las autoridades de Oaxaca para pedir que se registrara a la nueva comunidad, la cual se llamaría San Antonio en honor al santo patrono de la recién construida iglesia. Este nombre fue rechazado por las autoridades pues había una multitud de pueblos llamados San Antonio desperdigados por las montañas de Oaxaca. Se le pidió a Don Tomas que le agregara un apellido al nombre y a él se le ocurrió Analco, en honor a la comunidad que le había dado refugio. Así el nuevo pueblo se llamaría San Antonio Analco (Perez, 1995:26).

Sin embargo el camino de la independencia aun era largo pues en 1711 las autoridades coloniales representadas por:

“el entonces oidor de la Real Audiencia y juez privativo de Composición y Venta de Tierra, Francisco de Valenzuela, adjudicaron (*al municipio de Tlacoatzintepec*) las tierras de Analco (*Oóman*), Tlacoatzintepec, San Esteban y Santiago, El Alto (Mayoltianguis). Así, pese a su independencia administrativa de Tlacoatzintepec, el territorio de *Oóman* siguió siendo considerado dentro de las 600 varas por cada viento de los terrenos de Tlacoatzintepec, tal y como lo muestra el lienzo que tienen en su poder los analqueños, el cual es copia del código original de Tlacoatzintepec.” (Pérez, 1995:26)

Estos intentos por independizarse del poder municipal siguieron en el siglo XIX y continuaron en el XX cuando por fin Analco obtuvo control sobre su territorio al llegar a un acuerdo con el pueblo de Tlacoatzintepec en el año de 1928.

Analco no obstante su autonomía territorial, siguió estando sujeto a dominios superiores pues no bien se fundó pasó a formar parte del municipio de Usila mientras siguió dependiendo en lo agrario de Tlacoatzintepec. Durante gran parte del siglo XX este

dominio se manifestaba a través de la vieja costumbre de prestar tequio en la cabecera, especialmente en ocasión del cambio de techado de la iglesia y la construcción de puentes colgantes. La costumbre de que las comunidades sujetas tuvieran que hacer tequio en las cabeceras se remontaba a la época colonial y tiene su origen en el sistema de fiestas y el mantenimiento de la iglesia de la cabecera. En tiempos mas modernos esto seguía siendo válido al menos parcialmente, pues si bien Analco tenía su propio santo e iglesia, la iglesia de la cabecera era importante pues era la sede de la parroquia, donde residía el cura y se bautizaban a los niños. Al sistema de reciprocidad se había agregado además la reciprocidad con el municipio que exigía tequio para obras en la cabecera. Por ejemplo la construcción anual del puente colgante que cruzaba el río de Usila y que era fundamental para la comunicación de las agencias con la cabecera.

La lucha por el territorio continuó en el siglo XX, reavivada por un conflicto agrario contra la vecina comunidad de San Antonio del Barrio. San Antonio del Barrio es como Analco, una comunidad de origen colonial, se ubica al sureste de Analco. Durante muchos años los linderos tradicionales entre ambos pueblos habían sido respetados, fundamentalmente debido a la lejanía de dicha frontera con respecto a ambos pueblos. Sin embargo el crecimiento de Analco y de San Antonio provocó que sus habitantes comenzaran a trabajar tierras cada vez más lejanas. Esta presión demográfica provocó que pronto empezaran a abrirse nuevas milpas de los analqueños en el territorio de San Antonio y viceversa. El problema estalló en 1954 cuando los comuneros de San Antonio del Barrio saquearon las trojes de los analqueños e invadieron sus terreno. Los habitantes de Analco en represalia hicieron lo mismo al año siguiente. El terreno en disputa era un polígono ubicado en la cuenca del río perfume de 1325 hectáreas (Pérez, 1995: 24).

Para resolver el conflicto los Analqueños recurrieron un vez más al derecho y los medios legales de la sociedad nacional, por lo que iniciaron un pleito en la secretaria de la reforma agraria contra el pueblo del Barrio. Para poder ganar iniciaron el proceso de reconocimiento y titulación de sus bienes comunales.

Este hecho puede confundir y hacer pensar que los Analqueños antes de iniciar ese proceso no tenían conciencia de su territorio ni sabían lo que era la tenencia de la tierra comunal. Los Analqueños sabían muy bien cuales eran los linderos de su territorio, sabían cuales eran las marcas que lo delimitaban, estas marcas eran cuevas, arroyos y cerros, lugares con nombres e historias que se remontaban a la colonia. Estos linderos estaban marcados en el lienzo de Tlacoatzintepec, el cual se conservaba en la antigua cabecera. Es decir, Analco realizó trámites para refrendar en el marco de la nueva legislación agraria lo que ellos consideraban la posesión ancestral de su territorio.

El conflicto tuvo secuelas importantes pues muchos comuneros salieron a buscar nuevas tierras y se fundaron comunidades hijas, ya no en el territorio de Analco, sino en lugares tan lejanos como el Cerro Armadillo, macizo montañoso con tierras vírgenes, pero casi sin agua, ubicado en el municipio de Valle Nacional. El pueblo sufrió un proceso de escisión típico de las comunidades chinantecas y paso de 286 habitantes en 1960 a 218 en 1970 (Perez, 1995: 29). En este contexto de despoblamiento la lucha por la tierra continuó con altibajos y choques constantes con los comuneros del Barrio. En 1970 para acelerar el proceso los ancianos convocaron a una asamblea para elegir a un nuevo representante agrario.

En ese entonces Analco era una aldea totalmente construida a la usanza tradicional con casas de madera de jonote con techos de zacate. Aun estaba en pie la vieja iglesia del

siglo XVIII erigida bajo la dirección de *Ye Toma* por lo que las reuniones ciudadanas se hacían a un costado de sus derruidos muros de adobe. En la asamblea se planteó la necesidad de que el nuevo representante fuera alguien que conociera mejor los trámites que debían de hacerse para lograr el reconocimiento de los bienes comunales. Puesto que pocos ciudadanos analqueños sabían leer bien pues la escuela se había fundado solo tres años atrás, se decidió que el maestro municipal, oriundo de Analco, se convertiría en el representante de la comunidad para encabezar los trámites, sin embargo algunos ancianos señalaron que puesto que era maestro estaba exento de realizar fatigas, es decir no era contribuyente y no podía desempeñar un cargo. Los analqueños decidieron entonces que el hermano del maestro se convirtiera en el representante agrario formal quien sería asesorado por el maestro en el momento de redactar documentos y hacer trámites. Con esto Analco vivió un nuevo proceso de centralización del poder en donde la asamblea asignó poderes de representación, no a los líderes tradicionales los ancianos, sino a líderes biculturales, uno de los cuales por cierto había vivido varios años fuera. La asamblea convocada para la elección terminó solemnemente con los hermanos tomando posesión del nuevo cargo

Los hermanos tuvieron oportunidad de actuar en 1970 cuando San Antonio del Barrio agredió por la vía armada a los comuneros de Analco. Para denunciar los hechos el flamante representante acudió el 18 de marzo de ese año al director General de Asuntos Agrarios para levantar un acta y mostrar un documento que se anexó al expediente agrario: una copia del lienzo de Tlacoatzintepec, en donde se demostraba que Analco era el poseedor legítimo de esas tierras. El fascimil del lienzo había sido elaborado por el maestro, quien había ido a Tlacoatzintepec a copiarlo. La copia del lienzo fue aceptada como prueba y se levantó un escrito donde se daba fe de la validez del mismo como

documento probatorio. Este hecho doto de un enorme prestigio a los dos hermanos. Al parecer ahora sí se empezaba a avanzar en el trámite agrario gracias a la guía de estos nuevos *tigres del pueblo*.

Los hermanos prosiguieron con los trámites y aunque muchas veces iban a la ciudad de Oaxaca acompañados por jóvenes alumnos de la escuela, que encabezaba el maestro, ellos poco a poco se consolidaron como el único canal con el que contaba la comunidad para acceder al dominio de las autoridades agrarias. Las autoridades tradicionales fueron relegadas por los hermanos a un segundo plano.

Es costumbre en esas comunidades serranas que a veces se apoye en su manutención a quien detenta un cargo que exige dedicación completa, cuando es necesario de este modo la gente realiza tequio en su tierra, o bien se le donan alimentos, provisiones y dinero mientras dura su comisión. Como documenta Legarreta (2009:86) esta costumbre fue aprovechada por algunos líderes agrarios para cometer abusos, especialmente en el área de Valle Nacional y convertirse virtualmente en caciques.

El poder de estos individuos se basaba por una parte en el poder asignado por la asamblea que los nombró para representar al pueblo, pero además tenían una cierta base de poder independiente: dado que ellos eran quienes mejor hablaban y leían en español poseían y *controlaban información* privilegiada respecto al trámite agrario. Este control le permitió a los hermanos de Analco romper la balanza de la reciprocidad balanceada y comenzaron a exigir cada vez más contribuciones a cambio de los servicios de gestión exigencia que en un principio los analqueños no se negaron a atender, pues sabían que ese liderazgo era necesario y además no había, aparentemente, quien pudiera sustituirlos. Los

líderes amenazaban con convertirse en caciques, sin embargo el poder independiente de los “caciques” tenía una base muy frágil.

La misma escuela fundada por el maestro se convirtió en su perdición pues de ella en 1971 salieron los primeros cuadros alfabetizados que pronto desafiarían su poder. Estos jóvenes no solo habían aprendido a leer en la escuela, además habían aprendido mucho sobre los trámites agrarios debido a que como vimos algunos de ellos acompañaron a los hermanos en sus viajes a Oaxaca.

La oportunidad de estos nuevos *tigres* se presentó cuando en 1972 uno de los hermanos murió asesinado a manos del otro. El crimen fue denunciado en Tuxtepec por seis jóvenes del pueblo que decidieron que no debían esperar a que se cometieran más hechos violentos. Estos jóvenes eran Bonifacio Gregorio, Marcos Miguel, Dalmacio Manuel, Melquíades Velazco, Ciriaco Juan y Cornelio Carvajal, personaje que encabezó el proceso de construcción del puente (Granados, 2000:12). El maestro fue denunciado, expulsado de la comunidad y finalmente encarcelado por el asesinato de su hermano, su efímero cacicazgo solo duró tres años.

En 1972 se celebró una nueva asamblea para elegir autoridades y gracias a su actuación estos jóvenes fueron designados para ocupar los cargos que hasta entonces se reservaban para personas con más experiencia de entre los seis jóvenes *tigres* salió también un nuevo representante de Bienes Comunes.

El ímpetu de estos líderes biculturales, que manejaban los códigos de la política local pero que también entendían los códigos de la política foránea, pronto se hizo sentir, bajo su guía se empezaron a construir obras de infraestructura comunitaria, se mejoraron las

condiciones de salubridad al encerrar a los cerdos, que eran criados en ese entonces para la venta, en corrales y se construyó la primera casa de salud.

Su impulso modernizador se vio acelerado con la introducción del café como cultivo comercial a mediados de los 70. El café introdujo a Analco nuevos flujos energéticos que dispararon algunas transformaciones. El proceso fue impulsado por el INMECAFE instituto que dio todas las facilidades a los campesinos chinantecos para que se volvieran productores cafetaleros: les regaló las plantas, les proporcionó asistencia técnica y creó canales de comercialización para la cosecha del aromático.

Pronto las laderas de *Ooma* se poblaron de verdes cafetales y se abandonó la tradicional cría de cochino como fuente de ingresos. El dinero empezó llegar al pueblo y se empezaron a construir las primeras casas modernas.

El problema de la producción del café en Analco era que no existían los medios adecuados para sacar a vender el producto. Los caminos eran malos, no se contaba con un puente seguro para atravesar el río y solo se tenían las espaldas de los productores para cargar los costales de café hasta la cabecera, donde eran vendidos.

En algunas comunidades se construyeron pistas para que avionetas fletadas pudieran aterrizar y despegar cargadas del preciado aromático, sin embargo en Analco se decidió, otra vez en asamblea, que lo más pertinente era comprar mulas para transportar el café hasta Usila. Para poder comprar las mulas se vendieron algunas vacas que la comunidad tenía en un potrero comunal. Esas vacas a su vez habían sido compradas con un fondo comunitario que se creó con las ganancias de la parcela comunal de café y con las contribuciones de los ciudadanos. Las mulas se compraron y se decidió que el potrero

comunal habría de ampliarse para los nuevos animales, lo cual se hizo sin dificultad mediante trabajo comunitario.

Así estaban las cosas en Analco a principios de los 80, por un lado se vivía el auge de la producción cafetalera y por otro se proseguía lentamente con los trámites agrarios, los cuales se apresuraban de vez en cuando en virtud de los ocasionales choques con los comuneros de San Antonio del Barrio.

Se podría pensar que la modernización de la comunidad se debió principalmente a la mentalidad progresista de los jóvenes frente al conservadurismo de los ancianos, pero este es un enfoque que reduce el cambio al simple choque generacional y al voluntarismo de los actores sociales, pero no hay que olvidar que transformaciones como la entrada de nuevos cultivos comerciales y la construcción de escuelas son producto de políticas públicas del Estado mexicano que se hace presente con su poder en las comunidades indígenas a través de sus agencias. Son cambios que articulan e integran a la comunidad al capitalismo y la hacen menos autónoma, pues dejan de operar las clausuras operativas que la mantenían más o menos estable y en equilibrio con su entorno. Incluso lo que podría parecer un cambio impulsado desde dentro no lo es pues estos jóvenes agentes del cambio más que portadores de nuevas ideas, muchas veces son depositarios de una concepción de progreso ajena a su cultura indígena.

Esta relativa paz en la que vivían los analqueños se rompió en 1982 cuando las lluvias causaron un grave deslave que sepultó varias casas, en el pueblo hubo al menos dos muertos y varias familias quedaron sin hogar. En asamblea uno de los *tigres* impulsó la idea de usar el potrero comunal para reubicar una parte de la comunidad afectada por el deslave. Esta propuesta causo revuelo y división en la asamblea, pues fue vista por algunos

como un intento de escisión de la comunidad. La discusión por el uso del potrero creció de tono durante varios meses y según cuentan los analqueños la persona que la propuso fue confrontada por otro de los jóvenes de la comunidad que le tenía cierta animadversión. Alrededor de cada *líder* se formaron bandos que se siguieron confrontando en subsiguientes asambleas.

Sin embargo la batalla de la opinión pública pronto fue ganada por quienes no querían el cambio en el uso de suelo del potrero y los “chismes” subieron de tono al grado que se volvieron insoportables para quien fraguó la peregrina idea de mover al pueblo al potrero comunal. Este líder en desgracia, aunque tenía seguidores, debido a la hostilidad creciente se vio obligado a abandonar Analco en 1983.

Algunos ancianos preocupados por esta disputa entre líderes jóvenes, que era signo del surgimiento de facciones, convocaron a una asamblea para discutir el asunto. En la reunión se decidió que si bien los jóvenes eran los indicados para liderar los trámites agrarios, carecían del temple y la serenidad de los ancianos a la hora de tomar decisiones. Se propuso una idea para que las disputas no volvieran a darse en el futuro: los ancianos acompañarían como asesores, de ahora en adelante, a los jóvenes en el desempeño de los cargos civiles y agrarios y así evitarían cualquier desviación en el desempeño de sus funciones. Este consejo de Ancianos reconfigurado estaría asesorado por un grupo de caracterizados con experiencia en la gestión comunitaria producto de su nivel educativo.

En la solemne ceremonia de cambio de autoridades de 1986 los ancianos que se vieron relegados durante los años de conflicto agrario y el cacicazgo volvieron a los primeros planos de la política comunal. En esa ceremonia tigres y ancianos se dieron la mano e iniciaron un proceso organizativo que culminaría años después, en 1994 cuando la

comunidad inaugurara su puente y recibiera el reconocimiento de sus Bienes Comunes por parte del Estado mexicano.

Al final de este proceso histórico San Antonio Analco resurge como una comunidad en donde se restablece por medio de la organización comunitaria renovada y reconfigurada en donde se establece una clausura operativa estricta que se expresa en el sistema de cargos el cual garantiza que las decisiones se sigan tomando de manera colectiva.

Procesos

Para entender la organización social de esta comunidad es necesario ir más allá del recuento de las estructuras de poder y de la historia del pueblo, por lo que ahora haré la descripción etnográfica de un proceso muy importantes en la vida del pueblo: la construcción de un puente colgante que permitió que Analco se conectara con la carretera de terciaria que comunica a Usila con Tlacoatzintepec. Durante el proceso de construcción del puente se puso en marcha la organización del pueblo a través del trabajo comunitario.⁴⁹ Este proceso puso a prueba el liderazgo de la autoridad y exigió por parte de los comuneros un esfuerzo sin precedentes y una inversión de trabajo y dinero nunca antes vista.

⁴⁹ Para ver una descripción detallada de este hecho consultar la tesis de Pérez Montiel, 1995. Este capítulo se basa en la misma obra y en el trabajo realizado por Araceli Granados en 1997. La información que complementa este capítulo fue obtenida en varias vistas que realice a la comunidad entre 1993 y 2003. En ellas se hicieron entrevistas a autoridades, observación participante y se levantó un censo socio económico.

El puente que las hormigas arrieras construyeron

Es el ocho de abril de 1993. Las campanas de la iglesia de San Antonio suenan temprano, no para llamar a misa, sino para despertar a la comunidad. Las mujeres se afanan desde temprano en la cocina, echan tortillas o preparan caldo de res o pollo mientras los hombres se reúnen en la cancha de básquetbol para organizar las actividades del día. Frente a la agencia los comuneros ultiman detalles para la ceremonia cívica que más tarde habrá de celebrarse: la inauguración del puente colgante que unirá Analco con la terracería que va a la cabecera municipal.

Una vez que las mujeres han terminado sus labores se apuran a salir de sus casas con sus hijos. Bajan presurosas desde la comunidad hasta el fondo de la cañada, lugar donde se ha construido el puente. Los hombres se toman las cosas con mas calma y después de platicar un rato en la cancha emprenden camino y pronto alcanzan a sus esposas, quienes no son tan ligeras en su andar.

Pronto la mayoría de los analqueños llega a la rivera oeste del caudaloso río de Usila. Ahí, en medio de la selva sofocante, ya se encuentra reunida una pequeña multitud que admira la obra y comenta asombrada su magnitud. A la inauguración del puente han acudido casi todos los funcionarios del municipio (algunos no muy contentos pues la obra la financió el gobierno federal y no el municipal), el párroco de Usila y algunos habitantes de las comunidades vecinas. Las mujeres destacan con sus coloridos huipiles de gala rojos, sus peinados tradicionales; los hombres, en cambio, visten más modestos pues ellos hace años que ya no usan la tradicional ropa blanca de algodón.

La ceremonia es emotiva y llena de los discursos pomposos, muy propios para este tipo de ocasiones. Toman la palabra el presidente municipal, los regidores, las autoridades de Analco y finalmente el sacerdote católico Enrique Cordioli. El párroco de larga barba, característica de todo misionero comboniano proveniente de las tierras italianas, pronuncia un discurso que los analqueños aun recuerdan emocionados. En él, los compara con las hormigas arrieras de la selva chinanteca, que en largas filas acostumbran acarrear trozos de hojas hasta sus hormigueros con una tenacidad que raya en la terquedad. Los habitantes de Analco, según el sacerdote, fueron durante algunos meses las hormigas arrieras de Usila, pues acarrearón a través del municipio cientos de metros de cable, alambrón, vigas y cemento para construir su puente, sin recibir remuneración alguna y en agotadoras jornadas de trabajo, en una demostración nunca antes vista por los usileños, de trabajo comunitario.

Para comprender la importancia del puente hay mencionar que hasta ese momento para llegar a Analco había que viajar aproximadamente diez fatigosos kilómetros desde Usila, y si bien una parte del camino se podía hacer en camioneta por una terrecería en mal estado, gran parte de trayecto se tenía que hacer a pie y antes de llegar a la comunidad el viajero se veía obligado a atravesar el peligroso y traicionero río de Usila.

Hasta antes de la construcción del puente colgante la gente tenía que vadear a pie el caudal; si el río estaba crecido por la lluvia el tránsito se hacía por un puente tradicional de bejuco. Este puente solo duraba unos meses y pronto caía al río, agobiado por la humedad de la selva chinanteca.

La fragilidad del puente de bejuco lo hacía muy peligroso y transitar por él con cargas pesadas era una labor casi heroica. Atravesarlo cargando unos sacos de cemento

para construir una casa de material o con un molino eléctrico de nixtamal a cuestras, aparato anhelado por toda mujer analqueña, era prácticamente impensable.

Desde el punto de vista de los habitantes del pequeño poblado la apertura del nuevo puente colgante, con capacidad de soportar a peatones e incluso mulas con cargas de hasta cien kilos, representó un evento memorable pues puso fin a años de aislamiento. A partir de su apertura se desataron una serie de cambios importantes: se empezaron a construir casas de cemento debido a la facilidad para acarrear el material, se estableció una tienda comunitaria que se surtía en Usila, se pudo transportar material para la construcción de infraestructura comunitaria importante y en fin se volvió más fácil el ir y venir de las personas entre Analco y la cabecera municipal.⁵⁰

El proceso para la construcción del puente comenzó a gestarse allá por el año de 1991, el agente de policía Don Ciriaco Albino, quien era uno de *los tigres del pueblo*, propuso a los habitantes de Analco edificar un puente para comunicar al pueblo con la recién construida carretera Usila-Tlacoatzintepec.

Esta idea era revivida cada cierto tiempo, especialmente en la temporada de elecciones cuando los candidatos a la presidencia municipal de Usila iban a Analco y planteaban como compromiso de campaña la construcción del puente. Los Analqueños entusiasmados apoyaban al candidato que prometía vehementemente que, ahora sí, se haría la obra. Después de las elecciones los analqueños siempre se quedaban como novias de pueblo vestidos, alborotados y sin su puente, pues a los candidatos ganadores se les olvidaba pronto su compromiso con el pueblo. Sin embargo, esta vez los planes de los

⁵⁰ Sin embargo se podría decir que nadie sabe para quien trabaja, pues el puente es una *nueva puerta* por donde entran nuevos insumos energéticos que sin duda trastocarán la vida tradicional de Analco, en una medida tal que todavía no es posible sopesar del todo.

analqueños eran diferentes pues implementarían una estrategia independiente de la buena voluntad del presidente municipal en turno para financiar su obra.

La organización comunitaria de San Antonio Analco tiene como principal *insumo energético* para su funcionamiento el trabajo de sus pobladores, con ese insumo y con los recursos naturales disponibles en el territorio es como se construían los puentes colgantes de antaño y las demás obra públicas. Por ejemplo, la primera escuela primaria fue construida con madera de jonote y zacate para el techo. La antigua iglesia colonial era un enorme edificio de adobe y piedra de río que tenía un techo de zacate que era cambiado cada cierto tiempo en un solo día de trabajo comunitario o fatiga. Los primeros basquetbolistas practicaron sus tiros en una rudimentaria cancha de tierra con tableros de madera tosca montados sobre troncos de árbol.

Sin embargo, la construcción de una obra moderna como lo es un puente colgante, requiere de materiales foráneos: cemento, cables de acero, alambrón, varillas etc. Para adquirirlos se requiere dinero, recurso que es escaso en una comunidad campesina pobre. Esta circunstancia explica la necesidad de los analqueños de acudir al ámbito extra comunitario en busca de ayuda para la edificación de su puente. En los hechos, de esta manera, la construcción del puente si bien fue una decisión que ellos tomaron por si mismos, dependieron para su *realización* del poder que los *dominios superiores* ejercen sobre la comunidad. Mencionamos esto para poner en su justa dimensión la autonomía de un pueblo como San Antonio Analco y no idealizarla demasiado.

Veamos cómo se desarrolló la dinámica del poder a partir de las decisiones tomadas en la asamblea en el marco del proceso de construcción del puente. El primer paso que siguieron las autoridades de Analco antes de poner manos a la obra fue convencer a los

ciudadanos del pueblo, en una asamblea comunitaria, de que era pertinente revivir la idea de construir un puente. La reunión donde se acordó la construcción del puente fue el punto de arranque de un proceso de movilización comunitaria que se extendió durante casi año y medio. En este proceso fue sumamente importante el liderazgo del agente, que aunado a su conocimiento de las agencias del estado, permitió sortear un sin número de obstáculos.

En San Antonio Analco es costumbre convocar a la asamblea tocando la campana. En otros pueblos de la Chinanlta se toca un caracol o un cuerno hueco de vaca, y en algunos otros, mas modernos, se llama a los ciudadanos a través de altavoces. En Analco las asambleas llegan a convocarse casi diariamente y se efectuaban, en la época de la construcción del puente, en la cancha de baloncesto. Algunos años después se construyó un salón para llevarlas a cabo de manera más cómoda y a resguardo de los caprichos del clima chinanteco.

En la asamblea que se convocó para decidir la edificación del puente los convocantes, en este caso las autoridades de la agencia, explicaron la conveniencia de dotar al pueblo de esta obra y después de discutir cuidadosamente durante horas los pros y los contras los ciudadanos de Analco tomaron una *decisión por consenso*: el puente se construiría, de ser posible ese mismo año, siempre y cuando se consiguieran los recursos necesarios.

Por lo pronto se decidió que, como en otras obras, se utilizaría trabajo comunitario. Para conseguir el material necesario se recurriría en primera instancia al municipio en busca de apoyo y si no se conseguía ahí se acudiría al gobierno estatal y al federal para completar lo que no aportara el municipio. Las gestiones para la construcción del puente fueron delegadas por la asamblea al *Comité de Solidaridad*, el cual estaba también

encabezado por el agente.⁵¹ El siguiente paso para construir el puente fue iniciar la gestión de los recursos necesarios.

El comité para la construcción del puente de Analco acudió en busca de recursos con las autoridades municipales de Usila, las cuales ofrecieron fondos para obra pública, pero no precisamente la que anhelaban los Analqueños. El municipio les autorizó 15 mil pesos que solo podrían ser utilizados para la construcción de un aula escolar. (Pérez, 1995: 48). El puente, aunque había sido una promesa de campaña, tendría que esperar, pues para las autoridades de Usila era mas urgente la terminación de la carretera que conectaría el municipio con Tuxtepec que la construcción de obra en una agencia de menos de 400 habitantes.

Ante la intransigencia de las autoridades municipales los analqueños, ni tardos ni perezosos, buscaron ayuda en un nivel mas alto. De esta manera el comité pidió permiso a la asamblea del pueblo para emprender una serie de viajes a Oaxaca para solicitar una audiencia con el gobernador.

Sin embargo, esto no fue nada fácil pues viajar a Oaxaca desde Analco no solo costaba dinero sino muchísimo tiempo. Por ello los miembros del comité pedían cooperación a la comunidad para sufragar sus gastos, pero generalmente la cooperación no era suficiente y tenían que pagar parte del viaje de su propio bolsillo. No está de más decir que solicitar cooperación al pueblo era y sigue siendo una tarea ardua y complicada y si bien todos terminan cooperando casi nunca lo hacen con una sonrisa a flor de labios y siempre esperan que se reporte puntualmente como se usan dichas cooperaciones.

⁵¹ Estos comités formaban parte del PRONASOL.

Detengámonos brevemente en una descripción del viaje de Analco a Oaxaca para sopesar la magnitud del esfuerzo que los miembros del comité hacían en aras de lograr una audiencia con las autoridades estatales.

En esos años, antes de la apertura de la carretera Usila a Tuxtepec, los viajeros que salían de San Antonio Analco tenían que salir muy temprano de su pueblo y caminar tres horas a la cabecera municipal, después debían caminar otras tres horas río abajo hasta un embarcadero donde abordaban una lancha que atravesaba la presa Cerro de Oro. Después de una hora de navegación azarosa en una embarcación atestada de costales de café, pasajeros y hasta ganado vivo, los viajeros llegaban a la cortina de la presa. Una vez desembarcados tenían que tomar un camión rumbo a la ciudad de Tuxtepec y ahí abordaban un autobús a Oaxaca. Puesto que no iban sobrados de dinero generalmente abordaban un camión de tercera clase.

Viajar en esos autobuses era, y sigue siendo a estas alturas del siglo XXI, una experiencia nada agradable. El camión, carente de aire acondicionado, sin asientos suaves ni reclinables, salía de Tuxtepec en punto de las doce de la noche y ascendía la Sierra Juárez hasta casi tres mil metros en medio de la espesa niebla y un frío aterrador. Después de algunas horas de viaje el autobús se detenía un paraje boscoso llamado Cerro Machín. Ahí hacía una breve parada para que los pasajeros estiraran las piernas y se tomaran un café caliente en una pequeña tienda perteneciente a la comunidad serrana de Comaltepec. Después de esta breve escala el autobús emprendía un rápido y peligroso descenso al Valle de Oaxaca. Los Analqueños, mareados por la interminable cantidad de curvas de la carretera, llegaban a Oaxaca seis horas después de salir de Tuxtepec, al despuntar el alba del nuevo día.

Si tenían un poco de dinero comían en alguna fonda o restaurante, si el dinero era escaso iban al mercado. Después de desayunar acudían a las oficinas de gobierno, en las cuales pasaban todo el día. Si les quedaba tiempo después de realizar sus gestiones se podían dar el lujo de tomarse algunas horas para ir de compras o comerse una enorme tlayuda en el mercado.

Al filo de la media noche, después de pasar por el trajín en las oficinas gubernamentales, emprendían el regreso a Analco. Agotados volvían a repetir el viaje descrito arriba, solo que ahora en sentido inverso, para llegar al día siguiente por la tarde a su pueblo. Esta peregrinación fue hecha por los integrantes del comité no menos de veinte veces más antes de concluir la edificación del puente, casi dos años después.

Los integrantes del comité para la construcción del puente, de esta manera, pasaron fuera de la comunidad casi dos meses de su vida; primero gestionando los recursos necesarios para la construcción de la obra y después dando seguimiento al papeleo infinito que la burocracia mexicana les impuso para poder darle continuidad a la misma. Durante todo esos días fuera no pudieron trabajar su parcela, cuidar sus animales ni atender a su familia. Además de viajar para realizar labores de gestión los miembros del comité debían realizar trabajo comunitario en las obras del puente como los demás hijos del pueblo, el cual como veremos fue sumamente intenso. El agente, quien era presidente del comité, por si fuera poco también debía atender los asuntos de la agencia, los cuales no son pocos.

Hay que aclarar, para no caer en idealizaciones sobre la bondad y altruismo de los indígenas de la sierra usileña, que los miembros del comité no eran personas especialmente abnegadas en comparación con los demás ciudadanos de Analco. Hicieron, según los analqueños, lo que se esperaba de ellos, *lo que les tocaba* y no tenían otra alternativa más

que cumplirle al pueblo. Tener el *poder* y ser autoridad en una comunidad como Analco es una pesada carga, no un privilegio. Este es uno de los motivos por los cuales, casi ninguna persona sensata desea, por voluntad propia, detentar un cargo en el pueblo.

Los miembros del comité, encabezados por Don Ciriaco, quien conocía bien el entramado institucional a raíz de su experiencia como representante agrario, lograron pronto una audiencia con el gobernador de Oaxaca, en ese entonces el licenciado Diodoro Carrasco. El gobernador turnó el asunto a un diputado federal de Oaxaca mismo que con sus *artes negociadoras*⁵² consiguió que la federación, mediante el programa Solidaridad, apoyara el proyecto de los analqueños.

La oposición del presidente municipal de Usila a la construcción del puente quedó así prácticamente anulada y el funcionario municipal no tuvo poder para detenerla por lo que solamente se limitó a firmar un papel donde se daba por enterado del inicio de la obra. Esta capacidad de los analqueños de negociar en las esferas estatal y federal les permite gozar de gran autonomía frente al poder local del municipio, aunque en la práctica esto signifique cierta subordinación a esos ámbitos supra municipales.

Sin embargo, dicha subordinación no es tan importante pues en general los gobiernos estatal y federal no tienen mayor interés en lo que pasa en una comunidad perdida en las montañas de Oaxaca como Analco. Solo se interesan en estos poblados en ellos en las elecciones cada seis años, cuando esperan “cobrar” con votos los apoyos otorgados. En cambio, para el municipio de Usila, Analco si es importante, pues en las

⁵² Nunca supimos cuales ni los analqueños entrevistados tampoco.

elecciones locales de cada tres años el voto de los ciudadanos de las agencias muchas veces es decisivo.⁵³

El pueblo de Analco inició los trabajos de construcción con un fondo inicial de 50 mil pesos. Era diciembre de 1991. Con el dinero compraron siete toneladas de cemento y los rollos de cable tensor y comenzaron a edificar las torres que soportarían al puente colgante. Sin embargo, pronto se dieron cuenta de que el dinero sería insuficiente para concluir la obra y así fue: tuvieron que suspender los trabajos en agosto de 1992 por falta de fondos. Pronto las frías lloviznas de enero empezaron a enmohecer los cables, las torres de cemento que comenzaban a tomar forma, fueron poco a poco devoradas por voraces enredaderas y la brecha que permitía a los trabajadores bajar hasta la obra pronto fue cerrada por la maleza. Parecía que el puente no pasaría de ser un sueño guajiro de los analqueños que poco a poco sería tragado por la selva chinanteca.

Después de algunos trámites y gestiones para que supervisores e ingenieros visitaran la obra, a los analqueños les fue autorizada una segunda partida de recursos: 15 mil pesos más. Con esto compraron el material y el cable faltante y volvieron a poner manos a la obra. La brecha fue reabierta, la maleza fue cortada y el puente volvió a cobrar vida.

Ahora bien, el programa Solidaridad, mismo que financiaba el puente, exigía a los beneficiarios pagar al menos la mitad del costo de la obra, ya sea con dinero o con trabajo. Se podría decir que el programa, y por consiguiente el Estado, de esta manera evadía, hasta cierto punto, la responsabilidad de dotar de infraestructura a las comunidades, pues las

⁵³ Por qué el gobierno estatal decidió apoyar la obra es una cuestión no aclarada, pero postulamos aquí una hipótesis: En esos años el municipio de Usila estaba gobernado por el PARM, el gobierno estatal era priista, por lo que Usila era un municipio de oposición que habría que convencer para las siguientes elecciones.

hacia “corresponsables” de su propio desarrollo, o de su atraso, según fuera el caso.⁵⁴ Pero esa es una discusión que por el momento no abordaremos.⁵⁵

Para concluir la obra los ciudadanos de Analco tuvieron que aportar 20 mil pesos. Cada familia cooperó con 317 pesos, los cuales podemos poner en su justa dimensión si tomamos en cuenta que el ingreso promedio de una familia campesina por la venta del café en esos años era de \$4764 al año. Además del dinero los analqueños también aportaron toda la mano de obra no especializada.⁵⁶

El trabajo comunitario o fatiga es la forma en que se moviliza la mano de obra disponible en las unidades domésticas para beneficio de la comunidad. Se usa generalmente para la construcción de obra pública y labores de mantenimiento de la infraestructura comunitaria. Cómo y cuándo ha de realizarse el trabajo comunitario es algo que se decide en el seno de la asamblea y en el caso que nos ocupa se realizaron varias asambleas para organizar cada una de las fases de construcción del puente. En dichas reuniones se decidieron los días, los horarios y las modalidades de la fatiga. La primera tarea a realizar era el acarreo del material hasta el lugar donde se construiría el puente.

⁵⁴ El tequio o trabajo comunitario se convertía, a causa del programa, en un arma de doble filo para las comunidades indígenas, pues si bien esas aportaciones voluntarias hacían posible la obra, por otro lado, el trabajo y el dinero que los analqueños aportaban entusiastamente, se podría considerar de hecho como una transferencia de recursos al Estado nacional, quien por cierto en las zonas más favorecidas del país construye infraestructura sin exigirles a los beneficiarios que donen trabajo, tiempo y dinero. Evidentemente los habitantes de las zonas menos marginadas y ricas pagan impuestos con los que se hacen las obras, pero los analqueños también lo hacen. Estos campesinos Oaxaqueños deben sufrir una doble carga impositiva: si es que quieren mejorar sus condiciones de vida deben cumplir con sus obligaciones como contribuyentes y además deben trabajar gratis si quieren beneficiarse de la ayuda prometida por el estado.

⁵⁵ Estos datos cuantitativos sobre la construcción del puente provienen de Montiel (1995)

⁵⁶ Fuente de los datos Censo Socioeconómico 1994, Proyecto Multidisciplinario, Economía campesina, medio ambiente y sistemas productivos en la región Chiannateca de Oaxaca, Departamento de Antropología, UAMI

Como se recordará para llegar a Analco desde la ciudad de Tuxtepec había que atravesar la presa en lancha y después caminar desde el embarcadero hasta la cabecera municipal. Los materiales fueron transportados en lancha hasta esas localidades y de ahí tendrían que llevarse hasta Analco. Por fortuna todas las familias tenían al menos una mula, por lo que el transporte del material fue menos fatigoso.⁵⁷

Para llevar a cabo el acarreo de la varilla y el cemento se acordó en asamblea que cada familia debía transportar un total de 700 kilogramos de material. Ahora bien, una mula como máximo puede solo transportar 100 kilogramos por viaje por lo que eran necesarios 7 viajes, cada uno de una jornada de 8 horas, para cumplir con la cuota. En total los 60 jefes de familia de Analco realizaron 420 viajes en los que transportaron 42 toneladas de costales de cemento y varillas.

El acarreo de los cables tensores del puente fue bastante más complicado. Los cables fueron comprados en Tabasco con la ayuda del INI, que antes de la aparición del programa Solidaridad era la agencia encargada de construir puentes en las comunidades chiantecas. Don Ciriaco tenía varios conocidos en la institución, quienes le ayudaron a conseguir transporte para los cuatro rollos, los cuales pesaban cada uno una tonelada. El INI también facilitó la maquinaria para que los rollos fueran embarcados una vez que fueron llevados a la cortina de la presa Cerro de Oro. El verdadero problema para los analqueños comenzó una vez que el cable fue desembarcado pues la única forma de llevar esos enormes rollos era cargándolos, pues ningún vehículo o mula podía llegar hasta ese lugar y transportar el cable de acero debido a su peso.

⁵⁷ Mulas que se consiguieron por un crédito gestionado por la UCRU (Unión de Comunidades Región de Usila)

Se decidió en asamblea que el único método viable para transportar el cable era desenrollarlo y transportarlo extendido sobre los hombros de los hombres de la comunidad, en una jornada de 12 horas en la que se cargaría el cable por 24 kilómetros, atravesando todo el valle de Usila bajo el inclemente sol de primavera.

Los analqueños recuerdan que las fatigas para el acarreo del cable empezaban a las dos de la mañana. A esa hora las campanas tocaban para que los comuneros se prepararan para el trabajo. Cuando las campanas tocaban ya hacia rato que las mujeres se habían levantado para preparar las tortillas y el café para que sus esposos no se fueran con los estómagos vacíos. Además de hacer el desayuno las mujeres también preparaban un almuerzo consistente en tortillas acompañadas de huevo revuelto y si se podía de una lata de sardinas. El almuerzo se envolvía en una hoja de pozol o en una bolsa de plástico para que se conservara fresco. Las mujeres se despedían de sus maridos a las tres de la mañana y afuera de sus chozas les entregaban el humilde almuerzo que ellos habrían de degustar agradecidos a la mitad de la jornada, en un momento de respiro junto al río o debajo de un árbol de naranja, de esos que abundan a la vera de todo camino usileño. Algunos analqueños además llevaban entre sus pertenencias una botella de aguardiente *"pa darse valor y aguantar mas"*. Una vez terminado su desayuno los ciudadanos del pueblo iniciaban su andar en la oscuridad solo guiados por la luz de sus lámparas baratas.

Los analqueños llegan al despuntar el día a la comunidad de Emiliano Zapata, donde está el embarcadero, y una vez ahí desenrollaban el cable de mas de 200 metros y se formaban en fila india. Acto seguido lo levantaban y se lo echaban en hombros. El cable de una tonelada comenzaba a moverse como si tuviera vida y cual víbora comenzaba a deslizarse lentamente por las estrechas veredas de Usila.

Quienes participaron en esta labor recuerdan cómo al pasar por las localidades que hay entre el embarcadero y Usila sus habitantes salían a ofrecerles agua y pozol. Cuando pasaron por las calles de Usila fueron recibidos por cientos de curiosos que incluso les aplaudieron. Después de realizar dos viajes las autoridades analqueñas valoraron la situación y se dieron cuenta que era muy peligroso este método ya que en los dos primeros viajes hubo varios lesionados.

El asunto se discutió en asamblea y ahí se decidió rentar una lancha para que transportara los dos rollos restantes hasta Usila. De ahí serían llevados en el camión del municipio, cuyo préstamo fue gestionado por el agente, lo mas cerca posible del camino de herradura que lleva a Analco. De esta manera los analqueños solo tendrían que cargar el cable unos cuantos cientos de metros. Claro que esto requería una nueva cooperación de dinero para rentar la lancha en un viaje especial, el cual por ese entonces costaba cerca de 150 pesos. Mientras se llevaba a cabo el transporte del material se inició la construcción del puente. En ella se usaría también trabajo comunitario.

Por fortuna la mayoría de los hombres de Analco tienen experiencia en la construcción, muchos de ellos aprenden el oficio al migrar de jóvenes, por lo que no fue tan difícil que llevaran a cabo la edificación de los cimientos y las torres de cemento que sostendrían al puente. En asamblea se decidió que cada ciudadano hombre mayor de 18 años debería aportar tres días de trabajo a la semana durante todo el tiempo que durara la construcción del puente. En total se emplearon poco más de 3100 días de trabajo comunitario en esta fase, es decir 31 días por ciudadano.

Además de los trabajos de acarreo de material y la albañilería se tuvieron que hacer multitud de tareas extra, las cuales por desgracia para nosotros no están cuantificadas de

manera tan precisa. Se acarrearón varias toneladas de arena y piedra de río para hacer la mezcla, se cortaron cientos de tablones para la cimbra y el colado de las vigas y se requirió otro tanto para las tablas del piso del puente. Como cereza del pastel al final se pintó el puente de color blanco, con un letrero que decía Solidaridad, por lo que se necesitaron varias decenas de botes de pintura y la mano de obra de varios analqueños que se desempeñaron, colgados en precarios andamios, como pintores de brocha gorda.

Los trabajos de construcción del puente tomaron 17 meses. Al final de ellos cada uno de los ciudadanos de Analco había trabajado más de un mes y medio en la edificación del puente, cargando material, acarreando cable y haciendo labores de albañilería, todo esto sin recibir ninguna compensación económica y a costa del trabajo en la milpa y el cafetal. Para entender la magnitud del trabajo baste decir que estos dos cultivos absorben aproximadamente 370 jornadas al año por familia promedio. El trabajo en el puente equivalió a poco más del 10 por ciento del trabajo de un año de labores agrícolas.

Volviendo a la ceremonia de inauguración del puente en 1993 una vez terminada dicha ceremonia, los analqueños, hombres, mujeres y niños emprendieron el regreso a su pueblo. Una vez ahí los hombres se fueron a la plaza a comentar los pormenores de la ceremonia. Las mujeres se fueron a sus casas a calentar las tortillas y el caldo preparado para festejar. Esa calurosa noche del jueves 8 de abril de 1993 los habitantes de este pequeño poblado serrano se fueron a la cama muy satisfechos por lo que habían logrado.

Los días transcurrieron y parecía que la normalidad había regresado al pueblo, aunque ahora las cosas habían cambiado un poco pues la gente ya podía ir y venir de Usila con cargamentos de todo tipo: cemento para casas, refrigeradores, molinos, lámina para techos y mercancía para las tiendas.

Esta nueva rutina se vio rota una tarde de fines de mayo cuando las nuevas autoridades convocaron a una asamblea.⁵⁸ En ella se puso a discusión la construcción de tres nuevas obras: el sistema de agua potable, la construcción de un sistema de escaleras de cemento para transitar por las calles del pueblo y la edificación del palacio que sería sede de las autoridades civiles y agrarias. Muchos de los ciudadanos asistentes a la asamblea refunfuñaron y no les gusto la idea, el año anterior había sido demasiado el trabajo comunitario, se habían descuidado los cultivos y a la familia. Después de mucho discutir, de argumentar y de alegar los asambleístas por fin llegaron a una conclusión: Las obras eran necesarias y tendrían que hacerse, ni modo. La comunidad de hormigas arrieras de San Antonio Analco se pondría de nuevo en marcha.

⁵⁸ Don Ciriaco ya había terminado con su cargo el cual duró de manera excepcional dos años, pues la asamblea determinó que continuara en el cargo para que el mismo agente pudiera darle seguimiento a la construcción del puente y no se perdiera continuidad.

2. El pueblo que se inundó

Caracterización general

Hacia el sur del municipio, en la misma sierra que Analco, pero a orillas del helado y rocoso río Recio, se encuentra la segunda comunidad que será objeto de nuestro análisis: San Pedro Taltepusco. San Pedro, cuyo nombre Náhuatl, Tlatepusco, significa *Lugar en las espaldas de la tierra*, es una comunidad mas pequeña que Analco.

El pueblo se encuentra en un vallecito intermontano ubicado justo a medio camino entre la selva y un bosque mesófilo casi virgen.⁵⁹ Los lugareños se refieren a su comunidad como “El pueblo que se inundó”, en remembranza de una tromba que lo diezmó en 1928 y que terminó con una larga historia que se remontaba a la época prehispánica.

Para llegar a esta localidad perdida entre las montañas, es necesario caminar 12 kilómetros desde la cabecera municipal por una estrecha vereda de herradura que semeja una delgada serpiente marrón que se desliza sigilosa y siempre cuesta arriba entre cafetales y monte alto. San Pedro es uno de los pueblos más lejanos y aislados del municipio y solo San Antonio del Barrio y Santa cruz Tepetotutla están más lejos de la cabecera municipal.

⁵⁹ Según algunos tlaltepusqueños el húmedo y misterioso bosque esta todavía habitado por los chaneques y los señores de los cerros y los animales; todos ellos espíritus que se encargan de castigar al chinanteco desprevenido que se atreve a abusar de la naturaleza.

San Pedro Tlatepusco

Foto: Jose Manuel Escalante-Lara

Al igual que Analco, San Pedro Tlatepusco tiene un centro en donde se encuentra la cancha de básquetbol y la escuela, pero a diferencia del *pueblo entre arroyos* no encontramos una iglesia católica presidiendo la plaza cívica con su campanario comboniano. En su lugar vemos un austero templo evangélico, que en los años 90 era un edificio con paredes de madera rustica y oxidado techo de lamina.

San Pedro, al igual que Analco vive principalmente de la agricultura, sus campesinos siembran maíz para el autoabasto y café para la venta⁶⁰, aunque a diferencia de Analco disponen de muchos más recursos naturales, la mayoría de ellos bien conservados. La tenencia de la tierra es comunal.

A mediados de la década pasada San Pedro, en comparación con Analco, tenía poca infraestructura comunitaria. La falta de obras se debía en parte al conflicto entre las

⁶⁰ Por lo menos hasta fines de los 90

organizaciones de productores que operaban en la comunidad, mismo que se explica posteriormente.

Otra diferencia con Analco, muy importante, es que San Pedro tiene un patrón de asentamiento menos compacto. De hecho San Pedro está conformado por varios grupos de casas separados por algunas decenas de metros. En cada conjunto de casas viven familias extensas que se identifican como provenientes de distintos pueblos de la Chinantla: Santiago Tlatepusco, San Antonio del Barrio y San Antonio Ocote.⁶¹ El origen diverso de sus pobladores hace de San Pedro una pequeña babilonia chinanteca en donde se hablan tres variantes de esa lengua, mismas que son inteligibles entre si pues solo tienen sutiles diferencias. Esta “división” de la comunidad en grupos familiares explica en gran medida muchos de los procesos sociales que ha experimentado San Pedro en el curso de los últimos 40 años. En muchos aspectos San Pedro no es muy diferente a Analco y por ello no es necesario que no extendamos demasiado en la descripción de la organización comunitaria.

En San Pedro desde hace mucho tiempo no existe una organización comunitaria propiamente “tradicional”. Después de la inundación desapareció el Consejo de Ancianos, órgano tradicional de gobierno chinanteco, no existe una jerarquía cívico- religiosa de cargos y sus autoridades son únicamente civiles.

Hay dos órganos de gobierno al interior de la comunidad: el Comisariado de Bienes Comunales y la Agencia de Policía Municipal, además de diversos comités encargados de actividades específicas, por ejemplo el Comité de la luz, encargado de mantener en buen estado el servicio eléctrico; el Comité de la escuela y otros más de breve existencia, creados

⁶¹ También hay algunas personas provenientes de Santa Cruz y San Felipe de León, principalmente mujeres que se han casado con hombres tlatepusqueños.

para la construcción de alguna obra de beneficio comunal, cada vez que es necesario realizar una actividad concerniente a todo el pueblo se conforma un comité.

El sistema está jerarquizado, los que ocupan los escalafones más altos deben de recorrer todos los cargos de manera ascendente, sin embargo esta regla es bastante flexible, no todos los que empiezan como Cabos llegan a ser Agentes ni Comisario de Bienes Comunales, estos puestos se encuentran reservados de preferencia a personas que manejan adecuadamente el español, pues parte de su trabajo es arreglar asuntos en Usila o Tuxtepec y el conocimiento de esta lengua es indispensable para desempeñar un buen papel en el cargo, debido a esto, es frecuente que una misma persona que hable bien el español ocupe un cargo dentro de la agencia y al mismo tiempo en el comisariado, en algún comité o en las organizaciones de productores.

Cuando hay un conflicto el Agente procurará resolver el asunto en el ámbito estrictamente comunal, sin acudir a instancias superiores, dialogando con los quejosos para que éstos lleguen a un acuerdo. Si el problema tiene que ver con un hurto o una pelea conyugal puede imponer la cárcel durante un día como castigo al culpable y también multarlo. Las multas varían dependiendo de la gravedad de la falta, por ejemplo, las multas aplicadas a quienes faltan a una fatiga o una asamblea son de \$150; para faltas más serias las sumas pueden sobrepasar los \$100.00. Al final del año el Agente reparte entre sus subordinados el dinero recabado con las multas, como una especie de compensación por sus servicios, los cuales no son remunerados.

Bases energéticas, unidades operativas y niveles de integración

La organización social de San Pedro tiene como fundamento la posesión de 6,289 has. De tierras comunales. Los comuneros cuando se hizo la dotación (1986) eran un total de 56 y hasta el momento no se han registrado más comuneros. La solicitud para el reconocimiento de las tierras se llevó a cabo el 17 de noviembre de 1980.

San Pedro se localiza en la cuenca del río Santiago (una de las subcuencas del Usila), misma que posee un microclima particular. El río Santiago tiene su origen en las estribaciones de la Sierra Madre de Oaxaca o Sierra Juárez (la Sierra Juárez es una de las tres provincias fisiográficas del distrito), desemboca en el Usila y tiene aproximadamente 30 kms. de longitud. Los rasgos altitudinales presentes en la cuenca van de 120 a 200 msnm. Las tierras correspondientes a San Pedro se ubican entre los 400 metros y los 2000 metros. (Esclante y Romero, 1995:63)

La vegetación de San Pedro tiene elementos del clima tropical húmedo y del clima templado. Hay diversas comunidades vegetales presentes en el territorio: bosque de pino que se encuentra entre altitudes que van desde los 700 metros, aunque predomina desde los 1300 a 2000 metros, en las cimas de las cordilleras que rodean a la población; bosque mesófilo de montaña, comunidad vegetal que ocupa más espacio en las tierras de San Pedro, entre altitudes de 800 a 1300 metros. Los rangos de humedad van de 190 a 220 grados; bosque de Encino, entre altitudes que van de los 500 a los 800 metros, su importancia es secundaria en cuanto al área que ocupa, concentrándose en la parte norte del territorio comunal, aunque hay numerosos grupos dispersos cerca de la población mezclados con las demás comunidades vegetales; selva alta perennifolia cuya distribución varía entre los 400 metros de altitud, principalmente en manchones irregulares a lo largo

del río Santiago y sus afluentes (en mayor cantidad en las laderas escarpadas). Al parecer hay, además, dos grandes zonas de selva virgen en el territorio, una al otro lado de la loma donde se ubica la pista y otra al extremo sur, en terrenos alejados de la comunidad; selva Secundaria.- Después del bosque mesófilo, esta comunidad, propiamente agroforestal, a diferencia de las anteriores que son forestales, es la segunda en importancia en cuanto al área que ocupa. Se ubica entre altitudes que van desde los 400 a los 1000 metros, sus grados de humedad varían entre los 160 y 200. En su mayor parte se compone de acahuals de diferentes edades.

La población de San Pedro es de 238 habitantes, por lo que es una comunidad relativamente pequeña, la mayoría de las personas son menores de 30 años. El crecimiento demográfico ha sido tanto por inmigración como por nacimientos, y a lo largo de su historia la evolución de su población ha sido un tanto fluctuante.

San Pedro al igual que Analco era en los 90 un pueblo escasamente estratificado. El 80 por ciento de las unidades domesticas se concentraban en los sectores medios y medios bajos y según la tipología propuesta por Romero (2011) ninguna unidad domestica se podía considerar rica. Las estrategias productivas eran prácticamente las mismas para todos los productores. Siembra de maíz de autoabasto y cosecha d café para la venta.

Cada uno de los comuneros tiene derecho a trabajar 20 has. de tierra, pueden trabajar donde mejor les parezca y desmontar nuevos terrenos siempre y cuando no hayan sido usados previamente por otra persona. Es importante mencionar que aunque tienen derecho a las mencionadas 20 has. nadie trabaja tal cantidad de tierra, ya que por cada terreno dedicado a la siembra del maíz, hay entre siete y diez terrenos en descanso en cada ciclo agrícola.

Por lo que respecta al café, el promedio por productor es de aproximadamente 2 has. Los demás cultivos, yuca, caña, pita, frijol, no sobrepasan la hectárea por productor, es decir, nadie acapara grandes extensiones de tierra, ni tampoco los mejores terrenos están en unas pocas manos, aunque es de notar que en las cercanías del pueblo donde se siembra la yuca y la caña, los terrenos libres son relativamente escasos.

Hasta fines de los años 90, había al menos un nivel intermedio de organización entre las unidades domésticas y la comunidad. En este nivel intermedio existían varias *unidades operativas*: dos organizaciones de productores, dos templos evangélicos de un mismo grupo escindido, algunas familias católicas agrupadas alrededor de su iglesia y varias familias extensas, que funcionan en los hechos como *unidades de identidad* ubicadas en asentamientos geográficos distintos.

Generalmente las familias extensas, los grupos religiosos y las organizaciones de productores, no funcionan, ni han funcionado en los hechos como *facciones* políticas con líderes que intentan controlar las estructuras de poder de la comunidad. Mas bien viven sus vidas separadas como un matrimonio divorciado de manera civilizada que llega a acuerdos mínimos para no dañar en demasía a los hijos, o a la comunidad en este caso.

En San Pedro la ideología de reciprocidad se halla presente, a pesar de sus divisiones, y también encontramos relaciones sociales de producción dominadas por intensos intercambios recíprocos de trabajo y productos. Sin embargo, estas relaciones de reciprocidad tienden a producirse más entre las unidades domésticas que se identifican entre sí, ya sea por su comunidad de origen o parentesco, como pertenecientes a una misma organización de productores o a un mismo grupo religioso.

Diagrama No. 6
Niveles y dominios en San Pedro Tlatépusco

Fuente: elaboración propia

En el diagrama se puede notar que las unidades domesticas obtienen sus ingresos de los sistemas productivos tradicionales del territorio comunal, al cual todas las familias tienen acceso sin restricciones. Las unidades domesticas que tienen un origen común en distintos pueblos forman difusas unidades de identidad las cuales se coordinan para el intercambio reciproco de mano de obra.

Los grupos de parientes que tienen su origen en San Antonio Ocote y Santiago Tlatépusco pertenecen a la organización CORECHIMAC. La organización LIMA CAFÉ

en cambio esta casi toda compuesta por personas que tienen su origen en San Antonio del Barrio.

Los grupos religiosos tienen una conformación ligeramente distinta a la de las organizaciones. El grupo religiosos que pertenece al Templo Ríos de Agua Viva se integra por personas cuyos orígenes se ubican en Santiago y Ocote. El segundo grupo, del templo Filadelfia, se compone por personas de la segunda oleada de población que llegó de San Antonio del Barrio en los 60, huyendo del conflicto agrario con Analco.

Los católicos son población proveniente de la primera migración de San Antonio del Barrio en los 50, algunos habitantes cuyos orígenes se ubican en el San Pedro original y unas pocas personas provenientes de Santiago.

Las unidades domésticas mas allá de estas identidades secundarias, conforman la asamblea del pueblo. Al igual que Analco, San Pedro Tlatepusco posee una vida pública intensa, participativa y democrática, en donde las decisiones se toman colectivamente y por consenso en el seno de la asamblea de ciudadanos del pueblo. Con la diferencia de que aquí el consenso es bastante más difícil de lograr, pues no es un pueblo tan homogéneo de hecho coyunturalmente las diferencias pueden paralizar la toma de decisiones y entorpecer el funcionamiento de la vida comunitaria.

San Pedro esta subordinado al municipio de San Felipe Usila, aunque en el siglo XIX y parte del XX San Pedro era cabecera del municipio numero 15 de la chinantla como se vera a continuación.

Evolución de las estructuras de poder

San Pedro en su historia ha sufrido procesos evolutivos e involutivos. En la época prehispánica surgió de la escisión de un poblado más grande y después de la catástrofe demográfica de la conquista se vio reducido a una ranchería sujeta a Usila. No esta muy clara su historia colonial pues ya nadie en el pueblo recuerda la historia oral, pero al parecer se independizó de Usila en un proceso similar a l de San Antonio Analco y creció hasta convertirse en una cabecera municipal a fines del siglo XIX. Era el centro al cual estaban sujetos otros pueblos. Con una inundación en 1928 desapareció y sus habitantes huyeron en una diáspora hacia diversos puntos de la Chinantla, aunque posteriormente regresaron a refundarlo.

San Pedro en su historia reciente involuciono de una cabecera municipal, posiblemente similar a otras cabeceras de la chinantla alta, las cuales no han dado el paso a *unidades corporadas*. Es típico que en estas cabeceras el pueblo central mantenga una relación de dominio sobre sus rancherías satélite. Este dominio como vimos se ejercía por el control del territorio, la fiesta, el tequio y el acceso al espacio sagrado del panteón. La inundación que sufrió destruyó la organización social y disperso la población en las rancherías que se convirtieron a raíz de esta migración en pueblos.

En los años 40 se refunda San Pedro dándose inicio a un proceso de concentración del poder. Sin embargo debido a los orígenes diversos el pueblo no inicio como una *unidad identidad* sino como pequeños grupos de parientes que compartían un territorio pero sin coordinarse demasiado. San edro no empezó como una unidad de consenso.

Cuando llegaron los evangélicos en los 70 la comunidad apenas estaba iniciando su proceso de centralización del poder, procesos que como veremos se vio interrumpido por el

conflicto religiosos. San Pedro solo se convirtió en una verdadera *unidad centralizada de mayoría* cuando se tuvo que elegir a unas autoridades agrarias que representarían al pueblo en el proceso de reconocimiento de sus bienes comunales. San Pedro se constituyó en una comunidad al obtener sus tierras, pero sus divisiones internas que se encontraban en el proceso de fundación mismo del pueblo se harían manifiestas como veremos a continuación cuando a la comunidad se introdujeron nuevos recursos energéticos.

La comunidad que el diluvio se llevó

San Pedro Tlatepusco es una comunidad con una historia peculiar, ya que si bien carga sobre sus hombros antecedentes prehispánicos, es un pueblo realmente joven, pues en 1928 fue arrasado por una tromba quedando semidestruido. Al parecer San Pedro Tlatepusco se fundó alrededor del año 1421, cuando la población de Ayotustla la Grande abandonó la Montaña del Águila y una parte de la población fundó lo que más tarde sería Santiago Tlatepusco, el resto de los habitantes conformó el pueblo de Ayotustla la Chica o Tsa-gñ-cui, pueblo en la montaña, dicha comunidad se convertiría en San Pedro Tlatepusco. El pueblo de Ayotustla la Chica tenía dos caciques que dividieron a la comunidad en dos barrios, el Barrio Alto y el Barrio Bajo, en 1462 el Barrio Alto cansado de sufrir, se trasladó a un emplazamiento más cerca del río (Espinosa, 1961: 82).

Además de los mapas y relaciones coloniales hay pocas fuentes que se puedan consultar sobre el pasado de San Pedro, se sabe que durante el periodo colonial existieron disputas entre Santiago y San Pedro (siglo XVIII) pero no se tienen los detalles; el título de

las tierras otorgado al pueblo por el Virrey se encuentra, posiblemente, en Teutila y hay un título originario de 1800 está en San Felipe de León

La fatal tromba de ese año provocó el abandono del pueblo, se perdieron animales, cultivos, casas, el lugar quedó en ruinas, y no fue sino hasta 1945 que un grupo de personas nativas de San Pedro regresaron a refundarlo.

Durante el siglo XIX San Pedro era una comunidad importante, pues poseía la categoría de cabecera municipal y tenía más habitantes que en la actualidad. El núcleo principal del pueblo estaba emplazado 1 km. río abajo de donde se encuentra por lo que aún es posible ver, entre la espesura de los cafetos, los restos de la iglesia de piedra. Todavía en el primer decenio de nuestro siglo San Pedro era una comunidad próspera, según la descripción de Espinosa:

“San Pedro Tlatepusco (...) A 96 km. al poniente de la cabecera y a 286 de la capital (...) sus linderos son: Norte, Santiago Tlatepusco; Sur, raya de Yolo; Oriente, Valle Nacional; Poniente, Analco (...) Censo 790 habitantes de ambos sexos, resultando de 5 años a la fecha un promedio de 37 nacimientos, 20 defunciones, 4 casamientos, lo que da un aumento anual de $\frac{1}{2}$ por ciento.” (Espinosa, 1961: 136)

Era cabecera de un municipio y tenía varias estancias sujetas: San Antonio del Barrio, Santa Cruz Tepetotutla, San Felipe de León, San Antonio Ocote, San Antonio Otate y San Juan Palantla. Estas estancias hacían tequio en la cabecera, lugar donde además estaba el panteón y la parroquia.

Sin embargo esta poder sobre las estancias se esfumó cuando la localidad fue arrasada por una tromba en 1928. Este suceso aun permanece fresco en la memoria de los descendientes de los damnificados por el suceso meteorológico.

Dejemos que el señor Fulgencio Manuel, hijo de uno de los repobladores nos cuente la historia de la catástrofe:

“Me llamo Fulgencio Manuel Felipe, tengo ahorita 45 años y conozco la historia de este lugar porque yo nací aquí, soy nativo de San Pedro Tlatepusco.

Mi papá, mi finado, era un antiguo de aquí, él me contó que en 1928, el 6 de junio, se perdió este pueblo debido al agua, por la inundación. Se perdieron 28 almas, la gente quedó muy triste porque perdió a la familia, perdieron sus casas, perdieron todo. Yo no olvido esa historia que mi padre me contó, él tenía 18 años cuando pasó la desgracia. Es una historia que nunca vamos a olvidar porque fue muy triste lo que pasó.

Ahorita yo no vivo aquí, vivo en el rancho, en el cerro que llamamos por el nombre de Monte Silohe Tlatepusco, por el motivo de que ahí tenemos más terreno de la comunidad de San Pedro Tlatepusco, ahí es mejor el terreno; ese terreno de donde también sacaron piezas del museo, ahí hay muchas ruinas de donde vivía esa gente.

Decía el finado de mi abuelito, me contaba, que la gente vivía allá, trabajaba en ese lugar y nomás bajaba aquí, al centro de la comunidad cuando terminaba su cosecha, cuando había trabajo se subía. Por esos días de la inundación a varias gentes de las que vivían ahí les llegó el aviso de un difunto, bajaron todos, dejaron sus casas esa tarde del 4 de junio; pero no sabían que iba a llover, porque en ese tiempo no llovía, no llovió ni en abril ni en mayo, dos meses completos sin una gota de agua; más atrás, en febrero tampoco hubo lluvia, ni en marzo cuando el cielo estuvo un poco nublado.

A cada rato había temblores por eso, a fines de mayo, la gente se preguntaba —¿Qué estará pasando? Por allá, por Tuxtepec, por Usila, por San Felipe no pasa nada, ¿Por qué estará pasando esto en San Pedro?— Los ancianos platicaron, platicaron entre sí y como no sabían qué iba a pasar llamaron a unos sacerdotes, porque esa gente era muy religiosa, y les preguntaron por qué pasaba eso, los sacerdotes tampoco supieron; por fin nadie supo lo que iba a suceder.

El día 4 de junio, cuando bajaron a ver al difunto no había nada, ni una nube, estaba claro el cielo. Amaneció el 5, todos estaban ahí con el difunto y empezó a nublarse y se vino el aguacero, ¡Un aguacero, pero recio! ¡Hasta las hoyas se llenaban de agua! Después paró el agua, a las nueve de la mañana, entonces los chamacos se fueron a pescar güiles para hacer su caldo.

A las tres de la tarde empezó otra vez el aguacero y ya venía el río creciendo, iba lleno el río, y la gente dijo —¡Ahora se va a llevar el río al puente! mejor no vamos a enterrar al finado, mejor que se vayan 6 u 8 a enterrarlo—. Por fin lo fueron a enterrar.

Se paró el agua, la gente no sabía qué hacer, se preguntaba por qué el río se estaba creciendo mucho. A las nueve de la noche otra vez empezó el aguacero que ya no iba a parar. ¡Rayos que alumbraban como lámpara! ¡Caían truenos para acá y caían para allá y tronaban más recio acá!

La gente se fue al templo a rezar, a orar y a gritarle a sus santos. Mucha gente no obedeció, no fue al templo, algunos dijeron: Va a bajar el río, es sólo agua de lluvia, algunos se subieron a las casas, algunos se fueron nadando desnudos y llegaron al templo llorando.

Dieron las once, las doce, la una de la mañana y seguía cayendo el agua, a la una de la mañana no se veía ninguna casa, a las tres de la mañana sólo se veía pura agua, todo se tapó con el agua.

Los que estaban en el templo nomás estaban llorando, los que perdieron a su mamá, a su papá, a sus hijos, cada quién perdió a alguien. Perdieron a los puercos, perdieron el dinero, perdieron el pollo, todo lo que tenían en la casa lo perdieron, nomás con una muda de ropa se quedaron.

A los que se enfermaron los taparon con petates, porque esa gente muy poco se enfermaba, ellos tenían sus médicos hierberos, había cuatro o cinco de ellos y eran maestros de la hierba, tenían plantas para cualquier enfermedad, se curaban luego luego porque tenían su especialista para cada enfermedad.

Mi papá, aquel finado, sabía algo de la hierba mi abuelito era maestro de la hierba; mi papá me enseñó algo, yo sé un poquito de la hierba para curar a la gente, porque no quiero que se olvide lo que sabían los antiguos.

Cuando amaneció el 6 de junio ya no había nada de agua, entonces salieron del templo, contaron y vieron que fueron 28 a los que se llevó el río. Se quedaron 3 días sin comer tortilla; comieron puro plátano que era lo que había. Muchos no tenían hambre de pura tristeza de que el agua se llevó a sus familias. Muchos otros tenían dinero, monedas 7.20 de plata, tenían dinero por ollas y se las llevó el río.

Después de ese día nombraron un representante para ver lo que iban a hacer. El representante dijo que debían cambiar el pueblo de lugar. Lo cambiaron a la loma de la pista, pero nomás se

quedaron ahí un año, ahí ya no era igual y por eso pidieron un terreno de Valle Nacional: San Juan Palantla. Se fueron a vivir a ese lugar donde hicieron sus casas con hojas de pozol.

En San Juan Palantla como no tenían santo dijeron: Vamos a San Pedro a traer a nuestros santos para hacer una fiesta. Ya habían olvidado su tristeza y vinieron hasta San Pedro por su santo y lo llevaron a Palantla.

Ya en 1936 la gente todavía no se hallaba, no se hallaba en Palantla, no sabían qué hacer porque ahí vivían como segundos. La tierra, la herencia se había perdido y ya no era igual. La gente salió de San Juan Palantla, unos se fueron a San Lucas, otros se fueron a Arroyo de Banco, se fueron a San Antonio Ocote, a Valle Nacional, a Vega de Sol, Pueblo Nuevo, a Chiltepec. Nomás se quedaron poquitos en San Juan.

Mi abuelito le dijo a mi abuelita --Para no ir a otro lugar vamos a regresar a San Pedro, en San Pedro hay muchos pescados, muchas truchas--. Ellos tenían el vicio de comer pescado, comían mucho ese animal, y así vino mi abuelito a pescar en San Pedro.

En 1945 ellos empezaron a levantar de nuevo a la comunidad, eran 15 gentes en el pueblo cuando se hizo la agencia de policía en 1948. Empezaron a llegar otras gentes, llegaron otros y ahora ya es una comunidad, grande: Ya tiene palacio, templo, pista, escuela; la gente que fue llegando era de San Antonio del Barrio, Santa Cruz, de Santiago Tlatepusco, de San Felipe de León y San Antonio Ocote.

Como los santos se quedaron en Palantla, en 1958 la gente dijo: Vamos a hacer una fiesta porque estamos muy tristes, porque no tenemos santos. Compraron una Virgen de la Candelaria para el dos de febrero, cuando hicieron una fiesta donde mataron reses, sembraron mucha jícama y por eso bajó mucha gente de los otros pueblos a ver su fiesta. Le dieron de comer a todos porque mataron puercos, pues había muchos puercos aquí, y así hicieron su fiesta.

Pues sí, esta es la historia, es la historia de aquí, de San Pedro Tlatepusco, donde la gente es atenta y laboriosa.” (Testimonio de Fulgencio Manuel Felipe, en Escalante y Romero, 1995: 57)

Después de la tromba San Pedro dejó de existir como cabecera municipal y pasó a ser parte del municipio de San Felipe Usila. En el censo de 1940 la comunidad no aparece registrada. Sin embargo, sus tierras quedaron en una situación muy particular, pues no se

incorporaron a los Bienes Comunales de Usila, debido a que el Título de las tierras permaneció en manos de los tlátepusqueños que emigraron a San Felipe de León, de este modo, las autoridades de San Felipe estuvieron cobrando cuotas por sus tierras a la gente de San Pedro hasta los años 80.

En 1945 comenzó a regresar la gente a San Pedro, el primero en llegar fue Bartolomé Jiménez, quien, posteriormente a la inundación, emigró de San Pedro a San Antonio Ocote; a continuación llegó más gente originaria de San Pedro que se encontraba en Palantla, entre ellos el abuelo del señor Fulgencio Manuel. Durante la década siguiente arribó gente salida de San Antonio del Barrio, las personas originarias de San Pedro y del Barrio, constituyeron el núcleo del nuevo asentamiento. Con el paso del tiempo llegaron personas de Santiago y de San Felipe de León, en especial mujeres. Los nuevos colonos tenían que pagar una cantidad que oscilaba entre los cinco y los diez mil pesos y un litro de aguardiente a las autoridades de San Felipe de León con tal de obtener el permiso para asentarse en los antiguos terrenos de San Pedro. Quienes fueron llegando eran atraídos por la gran cantidad de tierra y la abundante pesca de truchas del río Santiago. Los habitantes de San Pedro se dedicaron a la pesca, a la siembra de maíz y la cría de cerdos. Además sembraron caña para techar sus casas, hacer panela, miel y tepache para el autoabasto y la venta ocasional (Escalante y Romero, 1995).

En 1980 se inició la lucha por la posesión de las tierras ancestrales. Como ya se dijo, las tierras de San Pedro dependían de San Felipe de León, las autoridades de ese pueblo pretendían cambiar el tipo de tenencia de la tierra a ejido, pero los tlátepusqueños estaban conscientes de que sus tierras desde tiempos inmemoriales eran comunales. De este modo hicieron la solicitud de reconocimiento y titulación de sus terrenos comunales el

17 de noviembre de 1980 ante la Secretaría de la Reforma Agraria y eligieron un representante de Bienes Comunales para que hiciera las gestiones necesarias.

Seis años después, el Cuerpo Consultivo Agrario aprobó el dictamen que otorgaba la posesión de la tierra el 23 de abril de 1986. Desde entonces los comuneros de San Pedro tienen su carpeta básica la cual comprueba que son dueños de su tierra. Es interesante observar el hecho de que no tuvieron prácticamente conflictos de linderos con las demás comunidades, no obstante, es bien cierto que San Pedro perdió más de la mitad de las tierras que poseía originalmente.

La lucha por la tierra estuvo encabezada por un liderazgo carismático formado en el seno de la iglesia pentecostal, pues los personajes que tuvieron un papel protagónico fueron los mismos jóvenes que participaron en el cambio religioso, y ellos mismos fueron asignados como los primeros representantes de Bienes Comunales.

Procesos

Al igual que en el caso de San Antonio Analco nos detendremos en la descripción etnográfica de procesos particulares de la vida comunitaria del pueblo con el fin de ilustrar la forma en que funciona la vida política. Con la diferencia de que esta vez expondremos no solo procesos armónicos sino también conflictos.

El primero es el caso del conflicto religioso que se presentó a principios de los 70 cuando llegó la religión evangélica al poblado, el segundo es una obra pública, que sin embargo a diferencia del puente de Analco, no suscitó ni el entusiasmo ni generó la

cohesión comunitaria, al contrario, en este ejemplo veremos como una obra, que aparentemente beneficiaría a todos, se puede convertir en manzana de la discordia.

Historia de un *Tigre* evangélico

Es una noche de enero a mediados de los años 90 en casa de Don José, en la comunidad de San Pedro Tlatepusco. La numerosa parentela de Don José está reunida en la amplia cocina de su casa tomando un café antes asistir al tempo evangélico Pentecostés Fuente de Agua Viva.

Afuera del bullicio del hogar de Don José se escucha el fuerte ruido del río Recio y los grillos nocturnos. Entre la hierba de la plaza del pueblo pulula una multitud de niños que juegan despreocupados mientras sus padres esperan a que empiece el culto. El pastor Don Tomas, quien vive del otro lado del río, llega con andar parsimonioso, abre con calma las puertas el templo y toca el tambor para llamar a los feligreses.

Recién terminan su bebida, todos los miembros de la familia de Don José inician su andar al cercano templo; todos menos el patriarca quien se queda en la cocina para platicar con sus amigos los antropólogos que han trabajado durante algunos años en la comunidad.

Conforme van entrando al recinto sagrado los feligreses se acomodan en las rústicas bancas de madera separadas por un pasillo, los hombres del lado izquierdo y las mujeres y los niños del lado derecho. Acto seguido se hincan inclinando la cabeza sobre la banca de enfrente y permanecen postrados durante unos minutos antes de integrarse a la oración o alabanza que dirige el pastor.

El culto comienza con una oración de gracias en chinanteco, le sigue una alabanza cantada en español acompañada por los acordes desafinados, pero llenos de sentimiento, de una guitarra tocada por el miembro más anciano de la congregación. La voz de las mujeres es más fuerte y sonora, la de los hombres más baja y melancólica. A la vez que los feligreses cantan, el pastor incita a aplaudir y aumentar el volumen de la voz. Las alabanzas están alternadas con la lectura de pasajes bíblicos en español y la explicación de su significado en chinanteco.

En un momento del culto el pastor invita a todos a orar en voz alta al mismo tiempo, alabando a Jesucristo, pidiéndole favores y perdón por sus pecados. Cada persona ora en forma individual, es decir se escuchan muchas oraciones diferentes al mismo tiempo, algunas en español y otras en chinanteco, de tal manera que la iglesia se llena de una cacofonía fervorosa de voces que se elevan al cielo. Después de la oración colectiva el pastor reza en español y después de unos minutos vuelve a dirigirse a la gente para cantar otra alabanza. Para finalizar el culto el pastor Don Tomas se quita los anteojos que usó para leer su Biblia y da un sermón en chinanteco sobre algún tema particular (Escalante y Romero, 1995).

Mientras transcurre el culto, que dura casi dos horas, en su casa Don José sorbe con calma una segunda tasa de humeante café chinanteco, al tiempo que relata su testimonio personal de cómo abandonó la religión católica para volverse evangélico. Su relato es importante pues él fue uno de los principales actores del drama que vivió la comunidad a principios de los años 70 cuando su población se polarizó en dos bandos, los evangélicos y los católicos. Esta división desembocó en un conflicto casi violento en torno a la posesión

del edificio donde estaba la iglesia católica, conflicto que fue resuelto por autoridades ajenas a la localidad.

Don José inicia su relato recordando que él, como muchos de los hombres y mujeres del pueblo, no es nativo de San Pedro, ya que nació en el año de 1949 en el vecino pueblo de Santiago Tlatepusco. Durante su niñez en su pueblo natal adquirió un gusto muy grande por la escuela, convirtiéndose en un alumno tan destacado que uno de sus maestros le ofreció la oportunidad de ir, con su apoyo económico a Tuxtepec a continuar sus estudios a nivel secundaria. Don José recuerda, con cierto dejo de nostalgia, que salir a estudiar se convirtió en su mayor ilusión, misma que se vio frustrada cuando su padre le negó el permiso de salir de la comunidad alegando que no podía prescindir de un hijo varón para las labores el campo, que en esos tiempos antes de la llegada del cultivo del café, eran especialmente duras. Para obligarlo a quedarse decidió comprometerlo con una muchacha de veinticinco años de edad, hija de uno de los patriarcas del vecino pueblo de San Pedro Tlateusco. Don José tenía en ese entonces solo 13 años.⁶²

⁶² En esos años no existía el noviazgo entendido como la interacción social entre jóvenes para conocer y elegir una pareja libremente, los compromisos matrimoniales eran establecidos por los padres sin la intervención de los hijos, incluso sin su consentimiento, los matrimonios se celebraban alrededor de los 17 años, sin embargo, hubo casos en los que fueron obligados a casarse adolescentes de 13 años, y aunque esta costumbre va siendo relegada, aún se presenta frecuentemente en algunas familias.

En caso de que los padres sean quienes “arreglan” el matrimonio se hace de la siguiente manera: El padre del muchacho elige una joven que sea capaz de llevar el trabajo de una casa y que de preferencia tenga la misma edad de su hijo, le pregunta a su hijo si esa muchacha le parece bien para esposa, generalmente ellos responden afirmativamente, entonces el padre procede a pedir la mano de la joven. Va a la casa de ella acompañado por su esposa y su hijo, platica con los padres de la novia, explicándoles el motivo de la visita y las razones por las que escogieron a la muchacha, ella no se encuentra presente en ese momento.

Por lo regular las mujeres son pedidas en otros pueblos, pues en San Pedro la mayoría de la gente está unida por lazos de parentesco, debido a este motivo, después de la petición los padres del joven deben buscar un lugar para alojarse que no sea la casa de la joven y al siguiente día van por la respuesta, ya que deben regresar a su pueblo. En esta primera visita no llevan ningún presente, si el muchacho es aceptado se hará otra visita hasta el día de la boda, si no se casan formalmente (cosa

Cuando lo llevaron ante el sacerdote de Usila para que lo casaran con su novia impuesta se soltó a llorar y suplicó que lo dejaran ir. El parroco al ver la gran diferencia de edades se negó a celebrar el matrimonio. Los enojados padres de los contrayentes regresaron a sus comunidades, decididos a que el matrimonio debía consumarse, por lo que obligaron a los jóvenes a vivir juntos como si estuvieran casados. Ese hecho fue muy doloroso para el joven Don José quien no tenía idea de lo que significaba vivir con una mujer. Para evitar su triste destino intentó escapar a Valle Nacional, ubicado a 12 horas de camino montañoso de Santiago, pero debido a su corta edad tuvo que regresar, pues no pudo valerse por sí mismo.

El matrimonio pronto engendró a un hijo y a una hija y pasaron algunos años más viviendo en Santiago Tlatepusco, hasta que un día el suegro de Don José, se dio cuenta que extrañaba demasiado a su hija. Para calmar su nostalgia decidió llevarla de regreso a su pueblo, claro que junto con su joven esposo y sus pequeños hijos.

Don José inició una nueva vida en San Pedro, bajo la tutela severa de su suegro quien era uno de los refundadores de San Pedro Tlatepusco. El frustrado estudiante se acostumbró pronto a la rutina de sembrar maíz para la crianza de cochinos, cosechar caña

que es aceptada socialmente), regresarán el día que fijen para llevarse a la muchacha, en ese día llevarán regalos. Los presentes son fijados por los padres de la joven, y depende de la costumbre del pueblo al que pertenecen, pueden ser desde unos pollos hasta dinero; generalmente en esta región el pago por la novia es, según las propias palabras de los informantes, más que nada simbólico y sirve para compensar un poco a los padres del retiro de parte de la ayuda en la casa. En caso de que la madre de la novia sea viuda se pide dinero para que la señora se “ayude un poco”.

Actualmente también se pueden dar relaciones de noviazgo en que los jóvenes son los que deciden casarse; si ambos son del pueblo, después de un tiempo de platicar por las tardes frente a la casa de la muchacha y de pasarse de vez en cuando juntos, piden el consentimiento de sus respectivos padres y si éstos aceptan el noviazgo, se sigue el mismo ritual de pedimento de la novia. Si la muchacha es de otro pueblo, el hombre le dice a su padre que vaya a pedirla en casamiento, aunque ella no conozca personalmente a su pretendiente. Es importante mencionar que al parecer, el rango de edad para casarse se va recorriendo, pues actualmente los jóvenes se casan cada vez más grandes y hay muchos solteros en la comunidad que rebasan los 20 años. (Escalante y Romero, 1995: 104)

para producir aguardiente y beber tepache para ahogar las penas provocadas por el duro trabajo. Y así continuó su vida hasta principios de la década de 1970 cuando llegó a la comunidad el nuevo párroco de Usila, un Sacerdote llamado Luis Pacheco, predicando una nueva forma de practicar la religión cristiana.

Don José, quien toda su vida ha sido una persona muy inquisitiva y curiosa, especialmente con los fuereños, pronto se hizo amigo del prelado quien le regaló una Biblia para que la estudiara, emocionado por el regalo puso en práctica lo que aprendió como estudiante: leer en español.

Devoró ávido las paginas del texto sagrado y cada vez que Luis Pacheco visitaba la comunidad para oficiar misa, bautizar bebés y celebrar matrimonios, se quedaba con él hasta altas horas de la noche haciéndole preguntas sobre el texto religioso. Don José gusta ahora de repetir las palabras que Luis Pacheco le decía. Especialmente recuerda como a Pacheco no le gustaba que se dirigieran a él como Padre, ni le gustaba que lo trataran con especial deferencia.

“Mira ya no me digas padre, ahora ya siento feo de llamarme padre, de veras, no es correcta esa palabra. Mira, sabes bien que tienes un padre, el que te dio de comer desde chiquito y tienes otro padre allá en el cielo, el padre que hizo todas las cosas, que hizo el cielo y la tierra, el río. Todo eso lo hizo el padre celestial, pero yo no soy nada, yo soy un pecador como ustedes.” (Testimonio de José Leonardo Roque)

A Don José le gustaban esas palabras muy diferentes a las de los antiguos párrocos que solo visitaban la comunidad una vez al año, y eso solo si los llevaban cargando en una silla que algún tlátepusqueño fornido se echaba auestas por las sinuosas veredas lodosas que van de Usila a San Pedro mientras se iban tronando cohetes por el camino para anunciar su paso.

Luis Pacheco siguió visitando periódicamente la comunidad los siguientes dos años y en cada visita su discurso se volvía más y más radical. A algunos ancianos les empezó a dar mala espina un sacerdote que despreciaba el culto a los Santos y hablaba de igualdad entre los hombres, que atacaba a los ricos de Usila y a todas las autoridades terrenales. Don José en cambio, como la mayoría de los jóvenes de la localidad, simpatizó con sus ideas y estableció una sólida amistad con él. De esos años recuerda las palabras de Pacheco con cierta emoción y admiración:

“¿Qué hace la gente para alabar a Dios? La gente va a hincarse delante de una imagen. No es correcto, tu puedes pedirle a Dios todas las necesidades que tengas, estés donde estés, sea en el camino, sea en el campo, sea en otra parte, si tú invocas el nombre de Cristo, ahí está Dios contigo. Mira, si tú no crees estas cosas no te puedes salvar, no te puedes salvar, si tú pides perdón delante de los santos, no te puedes salvar, pero Cristo fue crucificado por ti y por mí, Cristo ya pagó por todos los que creen, no nomás a uno o tres, si no por todos los que creen.

Toda la gente invoca el nombre de Jesús, pero no hace la voluntad del señor, yo principalmente estoy engañando a la gente, tengo un pecado grande delante de Dios, voy a pedir perdón delante de Dios, yo estoy obedeciendo a las personas de este mundo: el obispo, el Papa, pero no a Dios.” (Testimonio de José Leonardo Roque)

A fines de 1973 Pacheco dejó de ir a San Pedro pues tenía problemas en la cabecera municipal que absorbían todo su tiempo y energía. Sus discursos incendiarios habían calado hondo entre la gente, y las autoridades sospechando algo turbio, decidieron tomar cartas en el asunto y pidieron que el prelado fuera expulsado de la comunidad. Lo acusaron ante las autoridades civiles y eclesiásticas del estado de Oaxaca de ser comunista, agitador y protestante. Luis Pacheco, sin embargo, se adelantó a las intenciones de las autoridades usileñas, solo que en vez de huir de la comunidad lo que hizo fue abandonar la iglesia católica para pasarse al bando evangélico, junto con cuatrocientas personas de su congregación que lo siguieron fielmente. En Usila se dio un cisma religioso de

proporciones casi cataclísmicas y Pacheco se convirtió en el fundador de la primera iglesia evangélica exitosa de la región chinanteca. De esta historia hablaremos posteriormente.

Luis Pacheco volvió algunos meses después a San Pedro, ya no como párroco católico sino como predicador evangélico, y en un principio solo unos pocos se opusieron a su visita. La mayoría tenía buenos recuerdos de él como sacerdote y lo dejaron difundir su mensaje.

Pronto, influidos por las enseñanzas de Pacheco, Don José y sus amigos, Tomas, Mardonio y Fulgencio fundaron un grupo que se juntaba para leer y discutir la Biblia en las tardes lluviosas de aquel verano de 1974. Hacían sus reuniones en casa del miembro de más edad, Tomas, y a ellas asistían principalmente sus amigos y parientes jóvenes que sabían leer. Esos parientes pertenecían a los grupos familiares que conformaban la mayoría en la comunidad.

Haciendo un breve paréntesis en el relato hay que decir que los parientes políticos de Don José tienen su origen en la comunidad de San Antonio Ocote. Esta localidad fue uno de los lugares donde se refugiaron los sobrevivientes de la inundación de 1928. A principios de los años 70 este grupo familiar conformaba la mitad de la población de San Pedro. La otra mitad estaba conformada por dos grupos de familias que venían de San Antonio del Barrio. Don Tomas y don Mardonio eran parientes de una de las familias del Barrio. Como veremos más adelante los procesos de conversión religiosa en comunidades campesinas no son actos individuales, sino que es común la conversión de grupos de personas emparentadas entre sí.

Para fines de año los evangélicos eran casi la mitad del pueblo pero aún no tenían templo. Sus cultos los seguían haciendo en casa del señor Tomas, quien en ese entonces ya

se perfilaba para ser pastor debido a su liderazgo. Para dejar esa casi clandestinidad los evangélicos propusieron, en una asamblea comunitaria, dividir el templo católico para que las dos religiones hicieran uso de él; los católicos lo usarían en las mañanas y los evangélicos en las tardes.

La iglesia fue la primera obra comunitaria construida en San Pedro después de la refundación del pueblo bajo la administración del primer agente de policía, y aunque era un edificio modesto de madera con techo de lámina, su edificación había costado mucho trabajo y dinero, ya que se tuvo que contratar a una persona para que cortara la madera en tablones y las láminas se tuvieron que cargar desde el lejano municipio de Ojitlán, distante a dos días de camino. Era una obra que pertenecía a todos y por ello los evangélicos consideraban que debía de compartirse entre las dos religiones

Como los católicos no estuvieron de acuerdo con semejante disparate comenzó una disputa por el edificio, con agresiones verbales, acoso y una que otra pedrada entre los integrantes de las religiones rivales. Hasta que el edificio se comenzó a disputar, el tema de la disidencia religiosa no había generado ningún conflicto comunitario realmente grave. Solamente burlas y chismes entre ambos bandos.

Sin embargo, esta vez algunos ancianos denunciaron al grupo que se reunía en casa de Don Tomas ante las autoridades municipales. Las autoridades usileñas, sospechando actividades subversivas, encarcelaron a los dirigentes algunos días. Don José fue encarcelado junto con Don Tomas en la diminuta cárcel de la cabecera. Asesorados por Luis Pacheco, que había pasado por una situación similar, pidieron ser turnados lo más pronto posible con la autoridad distrital:

“Me encarcelaron, llegué a la cárcel de Usila y estuve 10 días, sin comer, no me dieron de comer nada. De noche iban los hermanos a dejarme de comer dos o tres tortillas, si porque nada de visitas y nos mandaron a Tuxtepec, nos turnaron a Tuxtepec, pues el sindico nos estaba multando de a 300 mil pesos de esos años, hace 30 años, ¿de donde iba a sacar ese dinero?.

Le dije – si de veras tenemos un delito túnanos a Tuxtepec– Y que llegó yo delante del juez y él le preguntó al sindico de Usila –¿Qué hizo este fulano?– él contestó –Está haciendo un culto pero sin dioses, pero nosotros no queremos ese culto y por eso lo encarcelamos –¿Eso nada mas?– – Nomás eso – dijo el Sindico. – No – dijo el ministerio – eso no es un delito, lean la ley, articulo 24 a ver qué dice – Leyó el sindico, que si sabia leer, abrió un poquito la constitución política que estaba en la mesa. Y no quería leerla en voz alta. – Lea fuerte – dijo el agente, y no quiso leer. – Para que vea que no es un delito grande el que hizo esta gente. Ustedes son libres– dijo el agente” (Testimonio de José Leonardo Roque).

Los líderes religiosos no solamente quedaron libres, el ministerio público de Tuxtepec dio un fallo a favor de los pentecostales en torno al uso del edificio de la iglesia: El templo era de toda la comunidad, pero como había dos religiones se tendría que dividir con una pared. La mitad del edificio estaría destinado al culto evangélico y la otra mitad sería para los católicos.

De regreso a San Pedro los evangélicos quisieron que los católicos acataran lo mas pronto posible el fallo de las autoridades, sin embargo los católicos seguían en las mismas, no compartirían la iglesia. Los evangélicos volvieron a recurrir a la autoridad municipal a la que le exigieron que hiciera valer la orden del ministerio de Tuxtepec:

“Llegamos a hacer el culto y todos los católicos estaban en la puerta y dijeron –ustedes ya no van a hacer el culto– y no nos dejaron, y pues inmediatamente lo comunicamos con el síndico municipal de Usila, pues delante de él se levantó el acta de acuerdo para dividir el templo. El síndico mismo mandó la información al agente del ministerio público de Tuxtepec para que le dijera que hacer.

Entonces el agente autorizó al síndico que viniera a desalojar a los católicos y llegó el síndico, con dos o tres policías, con la orden del agente del ministerio público de que ya no nos iban a molestar los católicos y les dijo –ustedes van a sacar sus imágenes, pues no respetaron el acuerdo de dividir el templo, y si ustedes no están de acuerdo nos los vamos a llevar a Usila– y los católicos se quedaron calladitos, hasta me dio lastima ¡pobre gente!, cuando comenzaron a sacar las imágenes me sentí un poco mal, pues ellos mismos se lo buscaron si ya habíamos llegado a un acuerdo”. (Testimonio de José Leonardo Roque)

Los católicos se llevaron a sus santos a una casa y ahí los tuvieron bajo custodia por algún tiempo, hasta que hicieron un templo provisional de jonote y techo de zacate en un rinconcito apartado del pueblo. Con el tiempo los católicos sustituyeron esa modesta choza por una iglesia de cemento. Los evangélicos se quedaron con el viejo edificio de madera y techo de lámina originalmente construido para albergar a la Virgen de la Candelaria, Santa Patrona el Pueblo.⁶³

Esta fue la primera vez que una mayoría se impuso sobre la minoría de manera contundente y la política del consenso no funcionó. La razón de esta imposición se debe a dos factores: el primero es que los evangélicos tenían una mayoría de 80 por ciento en la asamblea y decidieron ejercerla, por lo que arrollaron a los católicos; la segunda es porque las autoridades de Usila y las autoridades estatales, entrometiéndose en la vida interna del pueblo, le dieron la razón y apoyaron con su poder a una de las dos facciones en disputa.

“Los católicos decían –ya no queremos a esa gente que se reúne aquí en la iglesia que ya no quiere adorar las imágenes, que se vayan de la comunidad–. Nos acusaron con el sacerdote en Tuxtepec. Y nos preguntaron –dónde se reúnen–, –en el templo– y preguntó –¿quién hizo ese edificio?–. Como yo era el agente cuando hicimos el templo, todos los recibos del material que compramos, la lámina y todo eso los tenía yo y se los enseñe al Agente del Ministerio Público y le dije –mira aquí están los comprobantes de que hicimos el templo,

⁶³ La virgen de la Candelaria es la Santa Patrona del pueblo debido a que cuando la gente abandonó al pueblo después de la inundación se llevaron a San Pedro a su nueva ubicación, por lo que cuando regresaron a fundar el nuevo pueblo tuvieron que conseguir un nuevo santo.

pero la imagen ahí está, nosotros no hemos hecho nada con la imagen y es que nos echaron la culpa de que nosotros la rompimos, –lo sacamos pero no la tocamos, si quiere hacer una investigación mande personas que vayan hasta allá-. Y autorizaron que mandaran personas hasta acá y vinieron los de Usila, el policía y el comandante y la imagen estaba bien. Y les dijo a los católicos –no hay que echar mentiras y hay que hablar con la verdad-. Y dijo –van a hacer la división del templo, 7 metro que se quede ese grupo y 7 para ustedes- y levantaron un acta ellos firmaron y nosotros también. Y quedamos de acuerdo de hacer una división. Cuando llegaron aquí dijeron –nosotros ganamos, ahora si se va a salir esa gente de ahí-, engañaron a sus compañeros, sé van a ir a otro lado y como ellos no sabían leer les enseñaron el acta. Les echaron mentira a sus compañeros.” (Testimonio de José Leonardo Roque)

Después del conflicto religioso San Pedro era una comunidad dividida, al parecer, sin remedio, con grupos religiosos peleados entre sí, pues no sólo se dio la división entre católicos y evangélicos, estos últimos posteriormente también se dividieron en dos grupos, Don Mardonio y sus parientes decidieron construir su propio templo por desacuerdos con el grupo original.

Volviendo a la noche donde inició este relato, una vez que termina el culto religioso evangélico que se estaba llevando a cabo en el templo principal de la comunidad, la familia de Don José regresa a casa y el patriarca interrumpe su relato para recibirlos e irse a descansar. A día siguiente hay mucho trabajo pues la fiesta de la Virgen de la Candelaria esta por comenzar y la familia de don José, aunque es evangélica, recibe muchos parientes católicos que vienen de visita. Además les corresponde atender al equipo de baloncesto de Santo Tomas Texas, el cual ha venido al pueblo a participar en el torneo que se organiza en honor a la patrona del pueblo. Darle de comer a los equipos visitantes es una obligación de todo jefe de familia, sin importar su religión.

Además hay que levantarse temprano pues los integrantes del Templo Agua Viva han comprado una vaca que se sacrificará antes de la fiesta católica. Con su carne los evangélicos harán caldo de fiesta, tal como lo hacen los católicos, pues como dice el pastor Don Tomás hay algunas costumbres antiguas que es bueno conservar, aunque provengan de otras creencias, en este caso, los evangélicos argumentan que lo importante es la convivencia y la hospitalidad, no la fiesta de adoración a las imágenes.

Una casa para el Diu Kui o el museo de la discordia

Es una mañana del verano de 1992. Los tlatepusqueños hacen fatiga, o trabajo comunitario para ampliar el patio del recién construido jardín de niños. El trabajo es rutinario y en él participan solo los padres de familia que tienen hijos en la escuela, no incumbe a todos los ciudadanos pues es un trabajo de mantenimiento menor de la infraestructura escolar.

De repente se oyen gritos de sorpresa detrás de la escuela. Alguien acaba de encontrar una puerta enterrada o *entrada de pirámide*. Las entradas de pirámide, como las llaman los tlatepusqueños, no son otra cosa que lajas de piedra que ocultan el acceso a recamaras subterráneas de origen prehispánico, en el pasado ya han sido descubiertas en las inmediaciones del pueblo estas bóvedas subterráneas y la mayoría de ellas se encontraban vacías, algunas tenían unas pocas ollas y piezas de barro e incluso se encontró una con huesos humanos. Esta última fue vuelta a sellar y no se volvió a tocar ya que algunos tlatepusqueños pensaban que *no es bueno molestar a los antepasados*.

Unos minutos después del descubrimiento en el lugar se arremolina una pequeña multitud de curiosos y alguien consigue una barreta de acero para hacer palanca y mover las pesadas lajas de piedra. Pronto se abre un hueco lo suficientemente grande para que algún tlátepúsqueño, audaz y delgado, pueda deslizarse. Con lámpara en mano un joven se atreve a entrar y lo que ve lo deja maravillado: Frente a sus ojos están decenas de piezas de barro hermosamente decoradas, hachas de piedra, sahumadores pintados con abstractas águilas policromas y una multitud de fragmentos de otros utensilios no reconocibles. Mayor es su sorpresa cuando distingue en el fondo de la recámara a un pequeño ídolo de piedra que lo mira fijamente desde un pasado prehispánico ya casi olvidado. Una vez que el improvisado arqueólogo sale de la bóveda notifica el descubrimiento a los ahí reunidos y las autoridades deciden volver a cerrar la recámara y convocan a una asamblea para decidir que hacer con las piezas.

Las asambleas en San Pedro son convocadas por las autoridades y se llevan a cabo por las tardes en el salón de la Agencia después que los comuneros han regresado del trabajo del campo. Para convocar una asamblea la autoridad manda a un hombre o joven de pulmones fuertes a subirse al techo de la Agencia, una vez ahí hace sonar un cuerno hueco de vaca soplándole por un orificio practicado en su punta. El sonido casi primitivo del cuerno bovino se hace presente en todo el pequeño valle de San Pedro y pone en movimiento a la comunidad: los hombres van al río a bañarse y las mujeres apuran la hechura vespertina de las tortillas para que sus maridos se vayan bien comidos a la reunión.

En la asamblea convocada en aquella tarde del mes de abril de 1992 se discutió qué hacer con las piezas y se decidió que era conveniente desenterrarlas y trasladarlas al salón de la agencia con el fin de terminar con las obras de ampliación del patio de la escuela.

Después se decidiría que hacer con ellas. Se acordó además que debía notificarse a las autoridades correspondientes del descubrimiento. Estas decisiones, como era costumbre, se tomaron por consenso y sin demasiada discusión

En los días posteriores se procedió a sacar las piezas de la bóveda subterránea. Después de desenterrarlas y lavarlas con agua corriente se guardaron de manera provisional en un cuarto de la agencia de policía. Se contabilizaron cerca de 100 piezas, casi todas intactas, entre las cuales se encontraban hachas de piedra con propiedades curativas -según los tlatepusqueños-, sahumerios para quemar copal, vasijas de diferentes formas decoradas con pinturas que representan aves míticas y un pequeño ídolo de piedra de treinta centímetros de altura, que sostiene todavía orgulloso, a pesar de haber estado enterrado durante siglos, dos pequeñas mazorcas. La gente del pueblo comenzó a llamar a la figura de piedra con el nombre de *Diú¹³ Quoi²*, que en español significa “Dios del Maíz”. Debido al desconocimiento sobre la escritura de la lengua chinanteca los tlatepusqueños escribieron el nombre como *Diu Kui*, así quedó establecido formalmente el nombre del ídolo y así lo utilizaremos en este documento .

Las piezas desenterradas estuvieron guardadas en la agencia durante los siguientes meses y su encierro solo se veía interrumpido de vez en vez, especialmente cuando iban curiosos de pueblos vecinos a verlas o cuando algún “turista” de Usila o Tuxtepec llegaba para sacarles fotos.

Mientras el *Diu Kui* descansaba en sus aposentos improvisados de la agencia de policía, en San Pedro se gestaron cambios importantes en la forma en que se organizaba el pueblo. Estos cambios decidirían el destino de la deidad prehispánica.

Poco después de encontradas las piezas comenzó en San Pedro un nuevo año escolar. Como es una comunidad pequeña y lejana los maestros que dan clases en su pequeña escuela multigrado de solo dos salones son rotados constantemente. La mayoría de los profesores que dan clases en ella provienen de la cabecera municipal. En aquellos días llegó como director de la escuela un nuevo maestro proveniente de ese Usila. Aquí lo llamaremos el profesor V.

Este maestro, un hombre de complexión robusta, de mediana edad y bastante carismático, era en esos tiempos líder de una organización política que se acababa de fundar en Usila. La organización en cuestión se llamaba CORECHIMAC- FIPI. Estas siglas traducidas al buen castellano significaban Coordinadora Regional Chinanteca, Mazateca y Cuicateca del Frente Independiente de los Pueblos Indígenas. Esta organización tenía un carácter estatal e interétnico.

Cuando llegó a San Pedro el maestro pronto entabló amistad con Don José quien es considerado por sus paisanos como *un tigre del pueblo*, y por su familia como una especie de patriarca. El maestro pronto convenció a Don José de las bondades de su organización y lo invitó para que formara parte de ella, Don José a su vez invitó a sus amigos y parientes a incorporarse a la nueva organización que prometía buenos apoyos para proyectos productivos.

El problema es que en San Pedro ya existía una organización que aglutinaba a todos los productores del pueblo: LIMA CAFÉ, siglas que significan Flor de Café en chinanteco. Esta organización de filiación cenecista⁶⁴ abarcaba tres comunidades, San Pedro, Santiago Tlatepusco y Santa Cruz Tepetotutla. Su presidente estaba en Santiago, el tesorero en San

⁶⁴ Afiliadas a la CNC, Confederación Nacional Campesina.

Pedro y el secretario en Santa Cruz, esta organización inició su existencia cuando en 1988 el Consejo Estatal del Café, organismo afiliado a la CNC llegó a promover la creación de organizaciones de productores que se encargaran del corte, acarreo, acopio y comercialización del aromático, ante la anunciada retirada del INMECAFÉ.⁶⁵

Los tlatepusqueños entraron en la organización con esperanzas de que su producto se comercializara en el naciente mercado orgánico del café. Sin embargo, la organización en sus primeros años experimentó muchas dificultades, principalmente porque se dieron algunos problemas de corrupción entre sus dirigentes. Los tlatepusqueños pronto vieron que la perspectiva de vender el café a un mejor precio se desvanecía. El primer rompimiento se dio en la comunidad de Santiago Tlatepusco donde un grupo abandonó la organización para formar una cooperativa independiente. Esto alentó a que algunas personas en San Pero empezaran a buscar una mejor alternativa para comercializar su café.

Como no todos estaban conformes con el desempeño de los líderes de LIMA CAFÉ, la idea de formar parte de una nueva organización no sonó tan mala y de este modo, a mediados de 1992, la mitad de los integrantes de LIMA CAFÉ, especialmente los parientes y amigos de Don José, abandonaron la organización y se incorporaron a las filas de CORECHIMAC.

Las personas que permanecieron en LIMA CAFÉ acusaron al maestro de dividir al pueblo y algunos de ellos se quejaron ante las autoridades de la zona escolar de Usila para que lo transfirieran de comunidad: Los maestros debían limitarse a sus labores educativas y

⁶⁵ Hasta antes de ese momento el Instituto se encargaba de gran parte procesos productivo del aromático. El instituto fue el que regalo las primeras plantas de variedades mejoradas, construyo en la comunidad una pista para sacar la producción proporcionaba insumos y pagaba adelantos por las cosechas.

no debían intervenir en la política de los pueblos. La queja no tuvo efectos, y puesto que el maestro era muy querido por los niños y nunca faltaba a sus labores siguió trabajando en San Pedro.

Algunos meses después del cisma, que tuvo como consecuencia que amigos y hermanos se dejaran de hablar, se convocó a una nueva asamblea para decidir qué hacer con las piezas prehispánicas. La reunión se convocó como siempre, se hizo sonar el cuerno y la gente se reunió en la agencia. La diferencia es que esta vez la asamblea era convocada por unos singulares visitantes: los dirigentes regionales de CORECHIMAC que habían llegado desde Tuxtepec, junto con algunos funcionarios del INAH, para conocer al *Diu Kui*. A pesar de ser una asamblea convocada por una organización, la autoridad hizo extensiva la invitación a todos los ciudadanos del pueblo.

El propósito de la asamblea era hacer un taller participativo sobre la historia de la comunidad, a partir del taller los asistentes harían propuestas sobre qué hacer con las piezas arqueológicas, mismas que ya empezaban a deteriorarse en el improvisado almacén en donde se encontraban. Los talleres participativos son una costumbre de las organizaciones no gubernamentales, no de las comunidades, y consisten en que los mismos “actores sociales” hagan un diagnóstico de su situación socio económica y propongan soluciones en una dinámica de grupos de discusión.

El taller fue tan largo que por momentos algunos ciudadanos aburridos se salían a tomar el fresco o a orinar “atrasito del edificio de la agencia” Mientras al interior de la agencia se seguía reflexionando sobre la “cultura chinanteca”. Esta primera parte del taller transcurrió sin mayores sobresaltos, los problemas surgieron a la hora de tomar la decisión de qué hacer con las piezas.

Se hicieron varias propuestas, algunas muy sencillas y realizables sin mayor problema: se podría mandar a hacer con un carpintero una vitrina para exhibir las piezas en el salón principal del agencia, se podría acondicionar uno de los pequeños cuartos del archivo del pueblo para albergar los restos arqueológicos. Con un poco de esfuerzo incluso se le podría agregar un segundo piso a la agencia para hacer ahí un pequeño museo comunitario.

En esos estaban cuando el maestro V, que tenía permiso de estar en la asamblea en calidad de invitado de palo, intervino y lanzó una idea que fue apoyada por los dirigentes de CORECHIMAC: había que construir un gran edificio nuevo para albergar al museo comunitario. Los dirigentes regionales de la organización, que hasta ese momento habían mantenido un perfil discreto ofrecieron financiar la obra, a cambio, por supuesto, de apoyo político en las manifestaciones que la organización acostumbraba realizar por esos días en Tuxtepec. El financiamiento sería mejor si además los miembros de LIMA CAFÉ abandonaban las filas de la corrupta CNC priista y se pasaban al bando de la oposición es decir al de ellos. Esto no gustó a muchos de los asistentes: se estaba politizando la discusión misma que debía ser sobre el destino del *Diú Kui*, no sobre el futuro de las organizaciones de productores.

Se desató una acalorada discusión y pronto se formaron dos bandos en torno a la propuesta de construir un museo: los integrantes de la recién formada organización de CORECHIMAC abogaban porque se construyera y los de LIMA CAFÉ preferían que a la agencia se le hiciera una segunda planta con un cuarto especial para albergar a la colección. Según ellos, y esto era cierto, un nuevo edificio implicaba trabajo comunitario intenso, trabajo que además no se traduciría en beneficios tangibles para la comunidad

No existía consenso para la realización de la obra y lo procedente hubiera sido que esta no se construyera, por el momento, o en su defecto la discusión debía posponerse hasta que la idea se hubiera platicado con más calma, sin embargo, los organizadores del taller apresuraron a que se tomara una decisión por votación, cosa que nunca se hacía en las asambleas, y como los integrantes de CORECHIMAC eran mayoría la propuesta de construir un museo comunitario ganó. Los militantes de LIMA CAFÉ decidieron en ese momento que no participarían en el proyecto. Si CORECHIMAC quería un museo, pues allá ellos, LIMA no se metería, pero no los apoyaría. Para la segunda parte del taller, después de un receso, los integrantes de LIMA CAFÉ ya no regresaron.

No obstante la ausencia de la mitad de los ciudadanos del pueblo se procedió a elegir, como de costumbre, a un comité que se encargaría de llevar a cabo las labores de gestión. Este estaría conformado por un presidente, un tesorero un secretario y varios vocales. Se eligió a los integrantes exclusivamente entre los miembros de la organización CORECHIMAC y de esta manera el destino del *Diú Kui* dejó de ser una cuestión comunitaria y paso a ser asunto de un solo grupo.

A principios de 1993 los habitantes de San Pedro, pertenecientes a COERCHIMAC, decidieron que se iniciaría lo más pronto posible la construcción del museo en un predio sin usar detrás de la escuela, pero como no participaría todo el pueblo el trabajo no se podría llevar a cabo mediante *fatiga*. Para la construcción del edificio, la organización tendría que pagar salarios a los que trabajaran como albañiles. De este modo CORECHIMAC a nivel regional tuvo que recurrir al viejo INI y al PACMYC, el cual aportó 10 mil pesos.⁶⁶

⁶⁶ Por desgracia no tenemos los datos precisos sobre el financiamiento pues estos no eran manejados por los habitantes de San Pedro, y la organización regional CORECHIMAC, no se mostró nada dispuesta a proporcionar información sobre sus finanzas.

La obra arrancó una calurosa mañana a fines de mayo de ese año. Lo primero que se hizo fue deshierbar el terreno y aplanarlo. Acto seguido se comenzó a acarrear arena desde el río para la elaboración de tabiques. Los tlatepusqueños de CORECHIMAC, al igual que los analqueños con su puente, tuvieron que acarrear varias toneladas de cemento desde Usila, en largas jornadas de trabajo en las cuales cargaban los sacos a lomo de mula desde la distante cabecera municipal. La diferencia con la obra de Analco es que en esta ocasión la fatiga no era tal, pues cada participante recibía 50 pesos por viaje. Estos salarios se cargaban al presupuesto para la construcción del museo.

La construcción de la obra, de dimensiones inmensas según los estándares locales, avanzó bastante rápido mientras hubo dinero para pagar a los trabajadores. Incluso se usó parte del presupuesto para comprar una vaca y hacer un banquete de celebración que envidiaron los integrantes de LIMA CAFÉ que no participaban en el proyecto. Sin embargo, por desgracia, los recursos no fueron suficientes para acabar de construir el museo en su totalidad, sólo se alcanzó a edificar una cuarta parte del edificio, y cuando el dinero se acabó los tlatepusqueños abandonaron las obras.

El comité de construcción del museo no pudo realizar gestiones para conseguir más recursos y pronto se volvió inoperante, no obstante la dedicación de algunos de sus miembros. Nuevos proyectos de la organización, más atractivos desde un punto de vista económico, pronto acapararon el interés de los productores y de la construcción del museo ya casi no se habló más.

En la actualidad,⁶⁷ el museo se encuentra en obra negra, rodeado de hierba, sin puertas y habitado por cuijas, especie de lagartijas de piel transparente, arañas y una que otra víbora. El Dios del Maíz aun espera un lugar para exhibirse y se sigue guardando en la agencia, por cierto en un segundo piso que recientemente se le construyó, tal como querían los miembros de la organización LIMA CAFÉ.

⁶⁷ A principios de 2010, después sucedieron eventos en el pueblo que permitieron se concluyera su construcción

El pueblo agrio

Caracterización general

San Felipe Usila es una localidad ubicada en el valle aluvial del río del mismo nombre. La zona urbana se emplaza a la ribera del río, donde las mujeres lavan la ropa por las tarde, y al pie de un muro montañoso casi vertical. El valle en donde se encuentra el pueblo, antaño fue un lugar donde se sembraba el chile y el tabaco, aunque actualmente se le usa como potrero y lugar para sembrar maíz de autoabasto, debido a la crisis de los cultivos comerciales antes mencionados.

Calle principal de San Felipe Usila

Foto: Jose Manuel Escalante

Usila está comunicada con el exterior por una carretera de terracería desde 1994 y es la localidad más urbanizada y con más servicios del municipio. Hay decenas de tiendas, casi una en cada esquina, fondas, taquerías, almacenes que venden materiales de construcción, un hotel, un centro de educación media superior y varias escuelas primarias y secundarias. Es la cabecera del municipio integrado por 25 localidades y es a la vez sede de un núcleo rural de tierras comunales, no reconocidas aún, de 10 mil hectáreas. Usila fue llamada por el antropólogo Roberto Weitlaner “la morada de los Colibris”, pero sus habitantes prefieren llamarla el *Pueblo Agrio* en alusión a las naranjas que ahí se producen.

En Usila como en cualquier ayuntamiento de México, hay un presidente municipal, que hace las veces de poder ejecutivo y un cabildo compuesto por: un síndico, que hace las veces de jefe de la policía, cinco regidores: de hacienda, obras públicas, educación, salud, seguridad, un tesorero y un secretario. Estas autoridades toman las decisiones importantes sin necesidad de consulta constante a la población en general, a diferencia de lo que sucede en las comunidades serranas. Por esta razón no hay una participación cotidiana e intensa en la vida política del ayuntamiento por parte de la mayoría de la población salvo en temporada electoral. El tequio a nivel comunidad no se lleva a cabo y por lo mismo el municipio depende para las obras públicas del trabajo asalariado que puede costear.

Hay que mencionar que Usila es uno de los municipios Oaxaqueños en donde no rigen los Usos y costumbres que reconoce la legislación del estado, por lo que la elección de autoridades se hace a través de partidos políticos, y los cargos del ayuntamiento son asalariados. El consejo de ancianos es meramente decorativo y su función se limita a lo religioso y las asambleas que llegan a convocar las autoridades son simplemente de carácter informativo. En San Felipe Usila los espacios de consenso político y las

instituciones tradicionales propias de las comunidades indígenas no son operantes. En la cabecera la vida política formal es manejada principalmente por las autoridades municipales que pertenecen a una elite política conformada principalmente por maestros y comerciantes.

Usila ha experimentado la alternancia del poder desde hace algunos años. Desde que comenzamos nuestro trabajo en el municipio en 1993 hasta fines de la primera década del 2000 el municipio ha sido gobernado por el extinto PARM, el PRI, el PRD, de nuevo el PRI, el PAN en coalición con el PRD durante dos periodos y finalmente por el PRI. La pluralidad política y la alternancia es un fenómeno que se da hace un buen tiempo en este municipio chinanteco. Sin embargo este camino a la democracia partidista no ha estado exento de dificultades y al contrario cada vez parece complicarse mas.

La alternancia no es consecuencia del trabajo de partidos políticos bien organizados y con propuestas y plataformas ideológicas bien definidas. La estructura y la presencia de partidos políticos es bastante incipiente y muy circunscrita a los tiempos electorales, más bien lo que parece predominar es la política informal la mayor parte del tiempo y solo cuando se acercan los tiempos de campañas electorales los grupos que buscan el poder se alían a algún partido político. De este modo nos encontramos que la militancia de los partidos suele ser muy cambiante, los que ayer eran perredistas o panistas hoy son priistas y viceversa.

En Usila los actores importantes de la política durante los años 90 eran las organizaciones de productores las cuales se aliaban con los maestros y los partidos políticos a la hora de las elecciones municipales.

Ser autoridad en Usila también es difícil, como en las pequeñas agencias del municipio, pero no por las mismas razones. Desde el 92 solo tres presidentes municipales han concluido de manera mas o menos pacífica el periodo para el que fueron designados. Los demás tuvieron que sufrir tomas de palacio (a veces el presidente tenía que despachar en su casa durante meses), plantones, actos de violencia, a veces contra sus personas, e incluso no faltó alguno que tuvo que huir en medio de acusaciones, ciertas o falsas, de malversación de fondos y corrupción. La situación es tan inestable que incluso durante dos años, a principios de este siglo, no hubo presidente municipal. En Usila quien llega a ser presidente municipal tiene que lidiar con un sinnúmero de grupos políticos al interior de la cabecera que presionan constantemente en busca de favores por parte de la autoridad municipal: organizaciones de productores, comuneros, pequeños propietarios y ganaderos, etc.

En Usila la dinámica del poder no es la del poder asignado por los ciudadanos a las autoridades. La situación es mas compleja. Las autoridades cuentan con un mínimo de poder asignado por medio de los votos, pero una vez pasado el momento electoral tienen el poder independiente que se deriva del control de los recursos del ayuntamiento. Ahora bien estos recursos provienen de los impuestos locales y del dinero que otorga la federación. De esta manera el poder que tiene el municipio es dependiente de los recursos que asigna el congreso de Oaxaca al municipio cada año.

Por otra parte las autoridades municipales tienen el poder que delegan los comités estatales de los partidos políticos. Por ultimo el poder del presidente de Usila es poder que concentraciones de poder locales le delegan. El presidente llega a su puesto por el apoyo que le prestan organizaciones locales, grupos magisteriales y partidos, grupos que

conforman poderse fácticos que limitan el margen de maniobra del presidente municipal. La autoridad en Usila así se encuentra atrapada en un fuego cruzado.

No hay que engañarse respecto a la vida democrática de Usila: los *ciudadanos* de la cabecera eligen a la autoridad mediante con su voto libre y secreto, pero no son ellos en realidad los que toman las decisiones importantes respecto a los asuntos públicos del pueblo. Esas decisiones se toman al interior de los grupos corporados que hay en el pueblo y a veces fuera de Usila, como veremos mas adelante.

Bases energéticas, unidades operativas y niveles de integración

Usila con sus 9 anexos es solicitante de reconocimiento y titulación de Bienes Comunales desde 1967. Puesto que aun no obtiene el reconocimiento de sus tierras Usila experimenta muchos problemas en cuanto al uso de sus recursos. En la práctica sí se ejerce el derecho comunal, cualquier comunero de Usila o sus anexos puede trabajar en los cerros que están considerados como propiedad de sus Bienes comunales, sin embargo la tierra del valle esta acaparada por poco mas de 20 pequeños propietarios, los cuales llevan a cabo en esos terrenos actividades como la ganadería y la siembra de cultivos comerciales. Los comuneros consideran que ese acaparamiento de tierras es un despojo. Incluso algunos de los comuneros comentan que en cuanto se logre el reconocimiento de los bienes comunales se procederá a recuperar esas tierras. Por si fuera poco, Usila además enfrenta conflictos con 10 poblados pues reclama un polígono general cuya superficie total es de 15,963-28.81 has. aunque la superficie libre de controversias de terrenos comunales de San Felipe Usila es de solo 10,086-33-63-09 has. (Vigueras, 1997).

San Felipe Usila es una localidad entre lo rural y lo urbano gran parte de sus 6000 habitantes ya no vive solo de actividades agrícolas. Hay muchos comerciantes, transportistas, maestros, albañiles, panaderos, etc. Usila muestra una notable diferenciación socioeconómica, misma que no solo se debe a que sus habitantes tienen ocupaciones con diferentes niveles de ingresos, sino también en el hecho de que acceso a las tierras es diferenciado, solo unos pocos tienen tierras en el valle, tierras que pueden usarse para cultivos comerciales o cría de ganado, mientras que al mayoría solo puede acceder a terrenos de temporal en las montañas.

Generalmente el agricultor del Valle siembra una parcela de maíz en el cerro y otra de humedad en el valle (claro si tiene acceso a la tierra) en la que siembra maíz de tonamil o chile tabaque o soledad. De maíz siembra 0.67 ha de temporal y .073 de tonamil y .63 ha de chile tabaquero (Romero, 2011: 116)

El 74 por ciento de las unidades domesticas estaban en los estratos bajos, mientras que el resto, un 26 por ciento eran familias que podían considerarse ricas (Romero: 2011). Pequeños propietarios ganaderos son los mas ricos del pueblo y los pobres son aquello que no tienen acceso a la tierra y que no tienen tampoco capacidad de desempeñar una actividad económica bien remunerada como el comercio, actividad que requiere de un capital inicial importante para iniciarse.

En Usila hay pues personas que tienen el control sobre recursos importantes a partir de los cuales pueden tener poder independiente. Por ejemplo no es extraño que comerciantes y pequeños propietarios tengan ambiciones políticas, las cuales financian muchas veces con su riqueza. Prueba de esto es que Los últimos tres presidentes municipales han sido comerciantes que entraron a la política.

Las autoridades municipales además tienen acceso y controlan recursos propios bastante sustanciosos, a diferencia de las autoridades de las comunidades pequeñas del municipio que no cuentan con dinero ni para papelería o pasajes. Una parte de sus ingresos provienen del cobro de los impuestos y otra del dinero del estado y la Federación. Estos recursos se muestran a continuación para un año típico.

Cuadro No. 7
Ingresos del municipio de Usila en 2008

	PESOS
INGRESOS PROPIOS	
IMPUESTOS	\$ 35,253.62
Del impuesto predial	35,253.62
DERECHOS	\$ 176,760.00
Aseo público	12,000.00
Mercado	12,000.00
Rastro	9,000.00
Certificaciones, constancias y legalizaciones	9,760.00
Por expedición de licencias, permisos o autorizaciones para enajenación de bebidas alcohólicas	13,500.00
Agua potable, drenaje y alcantarillado	120,500.00
APROVECHAMIENTOS	\$ 18,000.00
Multas	18,000.00
PARTICIPACIONES	\$ 5,669,767.55
PARTICIPACIONES E INCENTIVOS FEDERALES	5,669,767.55
Fondo Municipal de Participaciones	4,037,042.56
Fondo de Fomento Municipal	1,438,935.28
Fondo de compensaciones	134,332.74
Fondo Municipal sobre el Impuesto de la Venta Final de la gasolina y diesel	59,456.97
APORTACIONES	\$ 18,343,625.00
APORTACIONES FEDERALES	18,343,625.00
Fondo de Aportaciones para la Infraestructura Social Municipal	13,969,532.00
Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento Municipal	4,374,093.00
TOTAL DE INGRESOS	\$ 24,243,406.17

Fuente: decreto n° 329 de la sexagésima legislatura constitucional del estado libre y soberano de Oaxaca
http://www.congreso-oaxaca.gob.mx/lx/info/Decretos%20LX/D_329.htm

Como puede verse en realidad la mayoría de los ingresos del municipio provienen del exterior. Los recursos generados localmente son casi insignificantes frente a las participaciones federales. Es decir hay una gran dependencia del municipio respecto a los

recursos foráneos, a tal grado que su operación depende de esos recursos que son aprobados por el congreso del estado. Las autoridades de Usila al no controlar *realmente* los recursos no tienen poder independiente, tienen *poder delegado* por la federación y el congreso de Oaxaca, dominios que pueden decidir la suerte de las autoridades al reducir o aumentar el presupuesto que se le otorga al municipio. Incluso el congreso del estado puede disolver, si lo considera necesario, al cabildo y nombrar a un consejo municipal interino, tal como sucedió cuando el PRD ganó la presidencia municipal hace algunos años y no pudo mantener la gobernabilidad del municipio.

Estos recursos se usan para la construcción de obra pública, principalmente en la cabecera municipal. Con el presupuesto señalado se construyeron: 2 aulas, 2 servicios sanitarios, bardas en la escuela secundaria técnica, barda en la supervisión escolar, una cancha en un albergue pavimentación de 3 calles, la barda del panteón municipal, etc. Las obras en las agencias municipales son secundarias y el presupuesto se aplica a cuentagotas pues solo en 7 localidades de las 22 del municipio se realizó obra pública. El resto del dinero se utiliza para la operación del municipio mismo.

Cabe señalar que entre las autoridades de las agencias priva la desconfianza sobre la forma en que se asignan los recursos para la obra pública y no son raras las acusaciones de fraude, manejos poco transparentes y favoritismo en contra de los presidentes municipales.

Mas allá de la estructura de poder formal del municipio en Usila hay diversos vehículos políticos entre el nivel de las unidades domésticas y la comunidad en si. Existen nueve grupos religiosos además del conformado por la población católica. Hay un grupo de comuneros y otro de pequeños propietarios que disputan el control del acceso al territorio y un numeroso grupo de avecindados sin derecho a trabajar las tierra. Existen dos

zonas escolares confrontadas políticamente pues una zona agrupa a los maestros de la sección 22 de profesores del sindicato y el otro grupo de maestros es de filiación priista. La vida política de Usila es sumamente complicada, hay múltiples niveles organizativos, las unidades domésticas están integradas en colonias y barrios, además muchas forman parte de alguna de las organizaciones de productores independientes o ligadas a algún partido político.

Diagrama No.7
Dominios y niveles en San Felipe Usila

Fuente: elaboración propia

En el diagrama se muestran, de manera simplificada los niveles presentes en la organización social de Usila y los dominios a los que se encuentra sujeta la localidad. Se

puede apreciar que las unidades domésticas obtiene su sustento tanto de actividades agrícolas como no agrícolas. Las unidades a su vez forman unidades de identidad basándose en el parentesco, es decir familias extensas a partir de las cuales se da a muchas veces la afiliación a una grupo religioso, político o productivo. Incluso algunas organizaciones de productores están formadas exclusivamente por parientes.

Los diferentes vehículos políticos están relacionados con diversos dominios: por ejemplo las organizaciones se encuentran conectadas con agencias del estado que otorgan recursos para proyectos productivos. Al hacerlo están delegando poder en los líderes de las organizaciones. Los grupos partidistas reciben recursos y poder delegado de las organizaciones partidistas nacionales y estatales. Lo notable de la estructura de poder de Usila es que el acceso a los dominios superiores no es unitario, ni solo es a través de la autoridad comunitaria, hay muchos canales. La segunda particularidad es que priva la lógica del poder delegado por instancias foráneas a la comunidad, es mas muchos de los recursos que hacen operativos a los vehículos políticos provienen de fuera, no hay en Usila como mantener la actividad política de dichos grupos y cuando cesan los recursos cesa la actividad del vehículo e incluso desaparece.

Evolución de las estructuras de poder

Usila empezó su historia desde la época prehispánica y estaba subordinada a unos de los señoríos de la chinantla. Se podría decir que en realidad siempre ha sido un punto central de la región y a diferencia de las comunidades pequeñas su evolución no ha sido fluctuante. En ella siempre han vivido las elites, ya sean indígenas o españolas. Y sin duda alguna ha desempeñado un papel importante en el control simbólico del territorio pues

desde la época prehispánica era un centro ceremonial y después cabecera de parroquia. Incluso era la única localidad del municipio hasta bien entrado el siglo XX con panteón.

Usila era un cabecera que ejercía el poder a través del control del territorio. Gracias a ese control podía obligar a los habitantes de sus estancias sujetas a realizar fatiga en la cabecera, gracias a ese control también podía cobrar impuestos. sin embargo algunas de las localidades se empezaron a independizar y el territorio comenzó a fragmentarse. Dicha fragmentación se aceleró en el porfiriato cuando se establecieron en sus tierras varias fincas privadas que después se convertirían en ejidos independientes de San Felipe.

Es decir durante gran parte del siglo XX el poder de la cabecera ha venido declinando pues cada vez controla menos tierra y la que posee no está reconocida. Es por esta razón que las autoridades de Usila desde los años 60 ya no pueden obligar a la población de las localidades del municipio a hacer trabajo comunitario. Esta pérdida de poder se acrecentó en los 70 con la disidencia religiosa y magisterial, y en los 80 y 90 con la aparición de organizaciones de productores y la consolidación de partidos políticos. Actualmente ya no existe la fatiga en Usila y todo el trabajo para la obra pública se tiene que contratar. Ese declive en su poder independiente ha venido a ser subsanado en alguna medida por el poder dependiente que viene del exterior.

Para ver este proceso desde un punto de vista histórico veamos a continuación algunos de los momentos relevantes en el desarrollo de la comunidad desde la época colonial.

El pueblo agrio en la historia

Respecto a los orígenes prehispánicos es poca la información disponible, la mayor parte de lo que se conoce es por medio de la Relación de Usila escrita por Hernando Quijada en 1579, Usila durante el periodo precolombino pertenecía a uno de los señoríos de la Chinantla, bajo el dominio mexica pagaba tributos:

(...) y pagaban cada año por tributo vn presente en que le daban vna rodela que en su lengua llaman chimali dorada con mucho oro, y un quetzale hecho de plumería muy rico, y un collar de cuentas de oro muy rico para el dicho Montesuma, y otro collar de la misma suerte y manera para su muger (...) y que demás de esto daban otro tributo a vn Gouernador que dicho Montesuma tenía puesto en vn puebio que se dize Tustepeque, que es cerca de esta prouincia, al qual daban cantidad de oro y mucho cacao y algodón, maíz, chile, y frisoles, mantas, petates y de todos los generos de fructos que la tierra daba, demás de lo qual otro tributo a un Cacique que estaba por Señor en esta provincia (Hernando de Quijada, en Weitlaner, 1973: 226).

Usila en ese entonces se veía envuelta en constantes guerras con sus vecinos, principalmente Tlacoatzintepec y Tepetotutla.

Después de la conquista Usila se encomendó al conquistador Rodrigo de la Peña, en un principio, y después a Ginés de Cárdenas, para quedar vacante posteriormente. Dicha encomienda no se volvió a conceder quedando Usila bajo el dominio directo de la Corona. Desde 1553 había corregidores en Usila, aunque para 1555 ésta se incorporó al corregimiento de Teutila, y posteriormente se volvió a constituir en corregimiento independiente junto con Chinantla a fines del siglo XVI (Aboites, 1993: 3). En el año de 1667 se erigió en pueblo por orden del virrey y en 1711 hizo su composición de tierras y aguas. En el periodo virreinal, Usila se mantuvo relativamente al margen de las actividades españolas como la ganadería, agricultura intensiva y minería, aunque integrada, según parece, al mercado por el cultivo de algodón y la elaboración de textiles.

El pueblo Usila, elevado a tal categoría por decreto Virreinal de 1667, experimentó en 1711 la legalización de los títulos de propiedad comunal y privada de las tierras y aguas que lo componían.

Durante la Independencia y la Revolución Usila permaneció aislada de los hechos que conmocionaron a la nación, aunque cabe apuntar que con el porfiriato el capitalismo penetró, como en el resto de la Chinantla, mediante plantaciones de tabaco, plátano y naranjas. La comercialización de estos productos se hacía por el río Usila hasta la ciudad de Tuxtepec a bordo de balsas de jonote, el viaje tomaba entre uno y tres días y una vez en Tuxtepec los chinantecos vendían la balsa y los productos que en ellas traían para regresar a Ojitlán en camión y caminar de ahí hasta Usila (Ortiz, 1995: 18).

A mediados de los años 50 se introdujo de manera intensiva el cultivo del tabaco a instancias de TABAMEX, principalmente en las tierras planas del valle. El auge tabacalero duró aproximadamente dos décadas, pero a fines de los años 70 la producción se desplomó debido a la plaga del moho azul. Entonces la gente optó por el café promovido por el INMECAFÉ. Al igual que el tabaco, el cultivo del café decayó después de una breve bonanza, debido a la baja de sus precios mundiales, esto indujo a los campesinos de las tierras bajas a dedicarse al cultivo del chile tabaquero, el cual, aunque tiene buenos precios, posee algunos inconvenientes, pues requiere de tierra plana y múltiples aplicaciones de fertilizantes y plaguicidas (Ortiz, 1995: 29-33). Actualmente se está experimentando con la vainilla, que, aunque ha sido cultivada en muchas comunidades, no ha sido una alternativa para la mayoría de los productores.

Procesos

Como en los casos anteriores vamos a describir varios procesos que muestran cómo se estructura ese poder. Debido a la complejidad del pueblo se mencionan tres procesos. el cambio religioso acaecido en la década de 1970, el boom de las organizaciones de productores a mediados de los 90 y una asamblea partidista reciente. Como se puede observar en el caso de Usila se han seleccionado situaciones conflictivas para ilustrar la vida política casi imposible de este *pueblo agrio*.

Un nuevo evangelio para la gente de palabra antigua o la Iglesia en manos de Luis

Pacheco

Hace 40 años en el profundo, verde y selvático valle de Usila, el fervor religioso solo se hacía escuchar mediante el tañido de las campanas de las iglesias católicas y el bullicio de las festividades en honor a los santos patronos de los pueblos. Así había sido desde tiempos inmemoriales y al parecer así sería para siempre. Sin embargo, a principios de la década de 1970 comenzó a surgir la disidencia religiosa en un gran número de localidades de la región. Al paso de los años en muchos lugares el eco de las viejas campanas de bronce coloniales fue opacado por animadas alabanzas acompañadas por el batir de las palmas de los y las campesinas. Las fiestas patronales en algunos pueblos fueron desplazadas por campañas evangélicas⁶⁸ y los santos patronos dejaron de ser objeto

⁶⁸ Estas campañas o cultos de reavivamiento consisten en la visita de algún pastor foráneo que visita las comunidades con el fin de realizar curaciones milagrosas, predicar el evangelio y convertir a nuevos fieles. Si el pastor es importante se reúnen fieles de muchos pueblos para presenciar el evento. Las campañas casi siempre son animadas por algún grupo musical evangélico, ya sea local o externo, por lo que se convierten en auténticas fiestas, aunque en ellas no hay ni baile ni trago, aunque sí comida especial para los invitados.

de veneración. Como en muchas otras regiones del sureste mexicano y de América Latina, en la Chinantla durante los últimos tres decenios del siglo pasado se expresó por primera vez el fenómeno de la diversidad religiosa con un vigor nunca antes visto.

A esta expansión evangélica la iglesia católica respondió con un acción misionera sin precedentes en la región: las parroquias de la Chinantla fueron encomendadas a una orden misionera que había actuado en la África poscolonial, los combonianos, quienes al llegar a Usila hicieron muchas reformas y encaminaron a la iglesia usileña a una nueva época en donde lo tradicional se fusiona con lo novedoso.

“En 1969 llegue a la población de San Felipe Usila con un buen equipaje de Biblias, Nuevos Testamentos y diversas porciones bíblicas por separado. Al cabo de año y medio de andar recorriendo estos pueblos con la ministración de la palabra de Dios de la Biblia, yo podía contemplar una panorámica muy hermosa viendo muchedumbres de personas que a mi llegada a esos lugares eran de los peor: asesinos, adúlteros, borrachos, ladrones, etcétera, y que después de haber tenido contacto con la palabra de Dios de la Biblia habían conocido al señor Jesucristo, el salvador prometido a los hombres, en quien habían creído y quien los había salvado poderosamente” (Testimonio de Luis Pacheco, audio casstete s/d, Archivo de la parroquia de Usila)

Estas palabras llenas de fervor podrían ser el ejemplo típico de testimonio que acostumbran dar los pastores evangélicos cuando hacen campañas de proselitismo religioso en los pueblos de Oaxaca, sin embargo lo peculiar de este discurso es que fue pronunciado, hace ya algunos años, por un sacerdote católico, Luis Pacheco Carrillo, que en 1973 se convirtió a la religión evangélica mientras era párroco de San Felipe Usila. Su conversión provocó un cisma en la feligresía local, la cual pronto se dividió en dos bandos: sus seguidores, unas 400 personas adultas, que fundaron la primera congregación evangélica de Usila y el resto de la población que permaneció fiel a la iglesia de Roma.

Esta transformación de la vida religiosa del pueblo indígena usileño, la más importante desde la época colonial, comenzó a gestarse la calurosa mañana del diez de mayo de 1969, cuando el sacerdote católico Luis Pacheco Carrillo descendió de una destartada avioneta que aterrizó en la pista situada a las afueras del pueblo de San Felipe Usila.

Una vez en tierra, el padre Pacheco fue recibido por una comitiva alegre, compuesta por el Consejo de ancianos, autoridades municipales y pueblo llano, que según la costumbre lo acompañó entre música de banda y el estallido de cohetes hasta la casa parroquial de Usila, lugar donde residiría a partir de ese día de manera permanente. Su presencia ahí constituía, de hecho, casi un hito histórico pues la parroquia de Usila tenía ya un cuarto de siglo sin sacerdote de planta.

La presencia de sacerdotes en la parroquia nunca había sido constante desde la época colonial y al parecer el tremendo aislamiento de la región influyó para que la zona quedara en un relativo abandono por parte de las autoridades eclesiásticas, las cuales con dificultad visitaban los pueblos aislados en la sierra. Cuando lo hacían, las comunidades se llenaban de momentánea algarabía y en su afán por recibir su visita los chinantecos llegaban a cargar en andas a los prelados a lo largo de kilómetros y kilómetros de estrechas veredas montañosas. En sus apresuradas y esporádicas visitas los párrocos apenas y se daban tiempo de bautizar niños, pronunciar misas y celebrar matrimonios antes de regresar presurosos a la comodidad de la vida en ciudad.

Revisando los libros parroquiales y los libros de visitas que se encuentran en la Biblioteca del curato de Usila es posible inferir las razones por las cuales no había un párroco permanente en el municipio. Los sacerdotes no querían permanecer ahí debido a las

difíciles condiciones, al aislamiento y la imposibilidad de atender a las 24 comunidades que componían la parroquia y, sobre todo, por la poca colaboración de los nativos:

“Estos pueblos, especialmente el de Usila, tienen sus servicios parroquiales muy apretados, lo mismo que la parroquia de Ojitlan. Sigue siendo cierta la afirmación de Fray Fco. de Burgoa de que a los chinantecos hay que atenderlos de inmediato que llegan sino se molestan. Sea que estés comiendo, sea que estés durmiendo en la noche, en Misa, de camino, dejaras de inmediato lo que estés haciendo. Además debes saber sus seculares costumbres, las estudiaras para no tener choques y en atención a ellos debes vigilar para que estés al punto que te necesitan y en lugar preciso, que si no estas van hasta tu cuarto y pobre si estas cambiandote de ropa...Vida de héroe te espera, prepárate!! Ignoran como deben tratar a un sacerdote.” (Padre Gregorio Enríquez, nota dirigida a los futuros sacerdotes visitantes, en APU, Libro de Bautismos No.15, 1965).

De hecho al parecer eran frecuentes los choques de la autoridad municipal con los sacerdotes especialmente por que las autoridades eran quienes controlaban todo: el edificio del curato, la programación de las festividades religiosas, la designación de los encargados de la iglesia etc.:

“El día 11 de agosto de 1967 me presenté en el despacho parroquial de Usila, lo encontré todo ocupado, toda la casa parroquial ocupada por los componentes de la misión cultural con orden y permiso del presidente municipal de Usila Juan Navarro. El archivo de la parroquia lo trasladaron al cuarto del párroco, lo mismo que el escritorio, mesa del comedor y dos sillas. El cuarto del párroco estaba ocupado y cuando yo llegué corriendo sacaron su cosas y se metieron al despacho. Cuando se le dijo al presidente mencionado, ni siquiera respondió al asunto, sino que se dio la media vuelta y se retiró.

No es la primera vez que esto sucede, es casi lo ordinario que el presidente municipal sea el que disponga y haga y ordene en el curato de la iglesia, sus muebles e inmuebles ya que se le atribuyen poder omnímodos en el pueblo. Lo mismo sucede que el ayuntamiento es el que designa los días que hay que asistir a la iglesia, a los cultos.

Con este panorama ¿Tendrán derecho a que el Excmo. Arzobispo les de su párroco? El sacerdote que vaya a Usila le quedaran ganas de permanecer en Usila? Yo, ¿para que quieres

que te diga que salí volando? Nada más alineé un poco los libros y ¡pa fuera!” (APU, Libro de Bautismos No.15, 1965).

Revisando la lista de sacerdotes que sirvieron a la parroquia se pudo constatar que de 1940 a 1960 hubo casi 20 sacerdotes, ninguno de los cuales duro más de un tres años en su puesto y que de 1963 a 1969 no hubo párroco que atendiera las necesidades espirituales de los católicos usileños y cada vez que una comisión de la diócesis de Oaxaca visitaba la parroquia llovían las peticiones para que se asignara un párroco permanente.

Esto obligó a que fueran muchas veces los mismos chinantecos los encargados de llevar a cabo las ceremonias religiosas más sencillas. Los rezanderos o cantores chinantecos eran los encargados locales de llevar a cabo los rosarios, de rezar la letanía a la Virgen y dirigir las fiestas importantes como Semana Santa y la Asunción de la Virgen. Los rezanderos eran los únicos que sabían leer los antiguos manuscritos en latín que aún hoy existen en algunas iglesias y se encargaban de organizar y supervisar las fiestas al mismo tiempo que fungían el papel de guardianes de las antiguas costumbre religiosas, función que desempeñaban celosamente, previo pago en efectivo o en aguardiente, junto con las autoridades civiles del municipio. Así, de hecho, la responsabilidad del mantenimiento de la vida religiosa recaía en el pueblo a través de la religiosidad popular y de los mecanismos tradicionales de la cultura indígena, aunque no existía un sistema de cargos tradicional en el cabildo y no había una jerarquía cívico religiosa como en otras comunidades corporativas de Oaxaca.

Aunado a la ausencia de un representante permanente de la Iglesia Católica que brindara atención a los feligreses de los 24 pueblos, había un sentido de desconfianza hacia

el sacerdote y su misión, pues se daban otras situaciones donde los padres que estaban temporalmente en la Parroquia de Usila eran protagonistas de un sinnúmero de historias que daban mucho de que hablar. Estas historias fueron recopiladas de 1972 a 1974 por un párroco católico, Flaviano Amatulli, misionero comboniano que fue enviado a Usila como respuesta al creciente protestantismo que avanzaba en la región⁶⁹, en estas notas quedaron constatados algunos testimonios de los fieles usileños que denuncian el comportamiento de los sacerdotes que mandaba la Diócesis, éstas son algunas de esas anécdotas:

“Se habla de un cura que caso a una muchacha de Usila con un tal fulano que pasaba por su sobrino. A la mera hora no le quiso entregar a la muchacha. El esposo acusó al cura tío con las autoridades municipales que lo llevaron a la cárcel donde estuvo 24 horas. El cura no dijo nada en su disculpa.

Otro padre, se trajo una muchacha de Santa Cruz diciendo que era su sobrina. Un mes más tarde. Se presentó el hermano de la muchacha con la lumbre que se le salía de los ojos, decidido a matar al cura abuzado. Las autoridades tuvieron que esconder al párroco y sacar del pueblo al señor para evitar un desastre.

En santa cruz hay un niño que es hijo del párroco que hasta este año administro dicha parroquia, lo tuvo con la cocinera. Un párroco de Usila no se conformaba con una cocinera de edad, quería una joven. Otro padre no iba a una fiesta si antes no le pagaban parte del dinero acordado. Otro se fue del pueblo con dos candeleros de plata; el sacristán lo alcanzó en Tuxtepec y le recordó el séptimo mandamiento, no robarás.

⁶⁹ El P. Flaviano Amatulli Valente, quién fue el primer comboniano en llegar a Usila, nació en Conversano (Italia) el 23 de mayo de 1938. Fue ordenado sacerdote en Milán el 26 de junio de 1965 y llegó a México el 9 de enero de 1968. Actualmente está incardinado a la diócesis de San Andrés Tuxtla. Durante 5 años trabajó con los indígenas chinantecos de Oaxaca, dos años en Usila y tres en el municipio vecino de Ojitlán. El 2 de julio de 1978 fundó el Movimiento Eclesial “Apóstoles de la Palabra”, que representa una respuesta más al grave problema de la falta de obreros del Evangelio. Del papel que jugó el párroco Amatulli en la historia de Usila se hablará más adelante, por el momento baste decir que en el Archivo Histórico de la Parroquia de San Felipe Usila se encuentra el documento “Los chinantecos de Usila” Notas personales del P. Flaviano Amatulli Valente. Texto con datos etnográficos, históricos, anécdotas y apreciaciones personales del párroco, éstas notas sirvieron como base para una obra posterior titulada “Los chinantecos. Cultura y evangelización” publicado por las Misiones Culturales en 1979.

Un cura se dejaba acompañar por dos auténticos pistoleros de los que se separó cuando vio en peligro su misma vida. Otro no salía a visitar a los pueblos si no era en hamaca.

El deterioro del actual retablo del altar mayor se debe a que el cura le quitó el oro, que substituyó con una pintura de pésimo gusto. Esto pasó cerca del año de 1930. Curas piratas que no saben lo que es arte.

Y para concluir con broche de oro esta breve reseña de los curas de Usila, hubo uno que se volvió casi completamente loco, se levantaba a las cuatro de la mañana y recorría todas las calles del pueblo tocando una campanilla e invitando al pueblo a la misa. Durante su último periodo de permanencia en Usila ya casi nadie acudía al templo. Después que se fue, encontraron en su cuarto un sin fin de botellas vacías.” (Amatulli, 1972: parte II, pag. 5).

La permanente tensión se daba entre párrocos que no querían quedarse en Usila y feligreses que querían un párroco permanente, siempre y cuando este no interviniera directamente los asuntos de propios de la religiosidad popular indígena ni tuviera comportamiento de dudosa moral.

Luís Pacheco fue designado párroco de Usila en 1970. Era licenciado en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma, Italia, entre 1957 y 1969 fue profesor de Teología y Vicerrector del Seminario Diocesano de Oaxaca.

El sacerdote Pacheco comenzó a aplicar las líneas pastorales derivadas del concilio vaticano segundo y comenzó a reformar las prácticas religiosas. En primer lugar se dio a la tarea de visitar frecuentemente las comunidades del municipio, a diferencia de sus antecesores. Enseguida relegó a los tradicionales rezanderos, con la intención de sustituirlos con catequistas y diáconos con una formación teológica más amplia. Hizo cambios en la liturgia eliminando varios elementos como el uso del latín, y la lectura de los antiguos libros como música en el culto, y misa en español y posteriormente en Chinanteco.

Por otra parte Pacheco pretendió que la iglesia también diera un servicio social a las comunidades y a la par de estas reformas en las prácticas religiosas abrió un consultorio médico en donde se daban consultas gratuitas a los feligreses y regalaba medicinas. Comenzó la formación de catequistas para hacer labor en los pueblos distantes, en sustitución de los cantores y rezanderos. Ni las autoridades municipales, ni los ancianos intervendrían en los asuntos de la iglesia.

Las reformas hechas por Luís Pacheco fueron rechazadas principalmente por los ancianos de las comunidades. En San Antonio Analco, Santiago Tlatepusco y San Felipe Usila los consejos de ancianos cuestionaron la forma en que el nuevo sacerdote pretendía reformar las prácticas tradicionales. Incluso lo acusaron de ateo y comunista.

La investigación de campo revela que sin embargo sus reformas fueron vistas con simpatía por los jóvenes de las comunidades. En torno a él se formó un grupo de seguidores que tenían edades que iban de los 20 a los 25 años. Estos seguidores serían en el futuro los primeros conversos al pentecostalismo.

En 1970 los ancianos junto con las autoridades acuden a Oaxaca a levantar una queja por las acciones del padre Pacheco, quien sin embargo en un primer momento recibe el respaldo de la diócesis.

Luís Pacheco llevó más lejos sus acciones, dejó de bautizar niños, tapó las imágenes y dejó de dar misa a raíz de una reunión con los misioneros protestantes que se encontraban por esos días en Usila. De nueva cuenta los ancianos y las autoridades toman medidas y esta vez cierran el templo e impiden que Pacheco ingrese a él. Ante esto Pacheco anuncia sorpresivamente su conversión al pentecostalismo en la navidad de 1970 y funda la Iglesia Evangélica Independiente de Usila junto con 400 seguidores.

El conflicto religiosos se tornó en político en las elecciones de 1972 cuando el PARM incluyó en su plataforma la expulsión de los evangélicos. Esto le granjeó el apoyo de los ancianos, cantores rezanderos y ganaderos por lo que triunfa en las elecciones de ese año, quedándose el PRI con el apoyo de los disidentes religiosos.

Esto desató la persecución por parte de las autoridades de Usila de los seguidores de Luís Pacheco. Las autoridades encarcelaron a los principales dirigentes y predicadores, pero cuando quisieron proceder penalmente contra ellos en Tuxtepec, se encontraron con que el Ministerio Público de esa ciudad no consideraba delito la disidencia religiosa, por lo que no pudieron hacer más.

A fines de 1971 con la finalidad de detener el avance de las iglesias de los evangélicos la diócesis de Oaxaca manda a los misioneros combonianos para cubrir el vacío dejado por los sacerdotes de la diócesis. Los combonianos implementan un modelo de evangelización similar al implementado por Luis Pacheco, pero dirigido a los católicos y empiezan a capacitar catequistas y diáconos, profundizan los cambios en el culto y la prácticas religiosas. Es decir Implementó las siguientes medidas: Establecen cursos para la formación de catequistas, culto dominical con catequesis para niños, convivencia dominical con música, culto en español, con traductor y rezos en idioma chinanteco, y dividió la parroquia en 5 zonas de evangelización. Amatulli encontró la misma oposición que Luís Pacheco por parte de los Usileños quienes empezaron a sospechar de el.

Esto reaviva el conflicto esta vez en tres frentes, los tradicionalistas contra los evangélicos y contra los combonianos. Para solucionar esto los combonianos incorporan a los rezanderos, cantores y ancianos a la nueva estructura que se estaba creando: Reviven al extinto consejo de ancianos, crean nuevos ministerios, como el de músico y rezandero,

cuyos puestos son ocupados por prominente es tradicionalistas y en algunos pueblos permiten que la actividad del catequista este supervisada por un anciano.

La fiebre por “organizarse”

En el municipio de Usila en 1997 existía gran número de organizaciones registradas. En total sumaban 44 organizaciones con presencia en 20 comunidades, la mayoría vinculadas con alguna línea productiva agropecuaria, forestal o silvícola. Estos grupos organizados estaban constituidos en función de sus propósitos en figuras asociativas y se encontraban conectados a diferentes escalas con organizaciones más amplias e instituciones gubernamentales o de la sociedad civil (De Teresa y Beltrán, 1997:4).

Esta proliferación de grupos podría interpretarse como una expresión vivaz de una nueva y auténtica conciencia política entre los campesinos chinantecos, que mediante la creación de nuevas e ingeniosas formas organizativas buscan mejorar sus condiciones de vida ante el retiro de las instancias estatales que les proporcionaban algún tipo de asistencia. La creación de estos grupos podría también ser vista por los optimistas como una expresión de la fuerza de la tan traída y llevada sociedad civil que se organiza.

La aparente efervescencia del surgimiento de organizaciones en la región tuvo como eje fundamental a la política social del Estado, en cada sexenio se han impulsado formas particulares de asociación para los productores, y se ha promovido la formación de nuevas figuras para el manejo de proyectos y recursos⁷⁰. “El eje que mantiene la cohesión de estos

⁷⁰ Con la creación en 1975 de la Ley de Crédito Agrícola, se promueve la formación de asociaciones regionales de pequeños productores y la recién creada Secretaria de la Reforma Agraria convoca la formación de organizaciones de segundo y tercer nivel, lo cual empieza a tener una respuesta con los habitantes de la zona. El Sistema Alimentario Mexicano (SAM) que de 1980

grupos depende en cierta medida del carácter de los respaldos que reciben y ello determina la persistencia o desaparición, subsisten en la medida en la que logran una continuidad en la gestión de recurso y no siempre logran perdurar cuando el financiamiento inicial es inaccesible” (De teresa y Beltran, 1997:7).

En el municipio dos paraestatales tuvieron una importante presencia e influencia en los procesos económicos, productivos y organizativos locales, estas empresas fueron el Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) y Tabacos de México (TABAMEX).

En el caso de IMMECAFE, este instituto aglutinó a los productores de café en figuras asociativas dependientes del propio instituto llamadas Unidades Económicas de producción y comercialización (UEPC). El problema de estas figuras era que fuera del instituto carecían de todo reconocimiento jurídico oficial. Con el desmantelamiento del INMECAFÉ en 1989 estas figuras asociativas, sin registro legal alguno, dejaron literalmente en el desamparo jurídico a un gran número de campesinos.

En el caso de la presencia institucional de Tabacos Mexicanos, apoyaba la producción y comercialización del tabaco dando asistencia técnica, insumos y mercado para la producción. Sin embargo, a diferencia de Inmecafé, los procesos organizativos para la producción no estaban en manos de los campesinos, sino de una estructura de la misma institución. TABAMEX operaba con toda una base de supervisores, coordinadores, responsables y auxiliares así que la organización sobre la base de la producción de tabaco fue débil y no tuvo una importancia significativa como promotora de la organización comunitaria.

a 1982 permite en todo el país el envío de grandes recursos al campo mexicano y ayuda a consolidar a las nuevas organizaciones locales de productores que asumían las figuras asociativas contempladas en la ley de crédito rural (López, 1998: 20).

Para finales de la década de los años 80 del siglo pasado, se presenta el desmantelamiento de instituciones que anteriormente apoyaban al campo, entre estas desaparece TABAMEX e INMECAFE. El problema para los habitantes Usileños se presenta cuando se dan cuenta que los grupos creados por estos institutos no contaban con reconocimiento jurídico, por lo que al retiro de éstas instituciones no contaban con figura organizativa alguna, lo que a su vez les trajo grandes problemas para poder llevar a cabo el corte y beneficiado del café y del tabaco, pero aún lo más importante: no tenían mercado para su producción. Esto debido a que los institutos controlaban la comercialización en su totalidad con precios de garantía fuertemente subsidiados por el gobierno (López,1998: 30).

En el sexenio de 1982-1988, la situación cambia en la zona, ya que se implementa el Programa Nacional de Solidaridad, a través de este se le da un gran impulso al proceso organizativo y se inicia la formación de figuras organizativas diferentes tales como los Comités locales de Solidaridad.

Sin embargo, los procesos organizativos importantes en la zona, se presentan con la fundación de la Unión de Comunidades Región Usila (UCRU) que en sus primeros momentos logra aglutinar a un total de 1350 miembros, de 14 localidades de los municipios de San Felipe Usila y San Juan Bautista Tlacoatzintepec (López,1998:3).

En un principio la UCRU se organiza principalmente en torno al cultivo del café y cuenta con asesoría del Instituto Nacional Indigenista, que los apoya con programas de acopio y de comercialización de café. Además contaban con el apoyo de ARIC y del Consejo Estatal de Productores de Café de Oaxaca, operando en tres sectores los cuales se consideraba iban a satisfacer las necesidades de producción de la zona. Estos sectores eran los vainilleros, cafetaleros, y de chile. (López,1998:32).

El proceso de formación de organismos de productores, si bien si conlleva una mejoría en algunos aspectos materiales de la vida cotidiana de los pueblos, en realidad y en el fondo, implica para los chinantecos entrar en un proceso que lleva de formas de organización basadas en el consenso, en donde el poder es básicamente asignado a los centros de toma de decisiones, a tipos de organizaciones en las que el poder además de ser asignado es también delegado por instancias foráneas a los centros de toma de decisiones y en las que los actores implicados ya no tienen total injerencia en la forma en que se manejan los asuntos que les conciernen y el modo en que se distribuyen los recursos.

Por otra parte, el surgimiento de organizaciones obedece a procesos en los cuales entran en juego nuevos recursos energéticos y la intervención gubernamental, no retiro como pudiera suponerse, en la vida interna de las localidades mediante la delegación de poder a líderes locales.

Los procesos organizativos por tanto gestaron y han gestado a nuevos personajes que logran una gran posición en sectores políticos y económicos en las comunidades chinantecas, los cuales son en muchos casos personajes determinantes en la vida de las comunidades de la zona. La estructura de organización tradicional chinanteca fue dando paso al liderazgo individual basado en la capacidad de negociación con el estado, quedando relegado el sistema de cargos tradicionales en muchas de las poblaciones chinantecas, conjuntado con factores de crecimiento de las comunidades y con una mayor presencia política (López, 1998:22).

En Usila, diversos problemas en la cadena de comercialización del café a nivel estatal, provocaron que la UCRU se viera envuelta en serios conflictos respecto al manejo

de los recursos⁷¹, lo que desembocó en la división y debilitamiento de la organización de manera importante con lo que se inicia un proceso de separación de sus miembros.

Los productores que participaban en la UCRU pasan a formar nuevas organizaciones como La Sociedad Cooperativa Tectitlán Unido, La triple S.S.S. San Antonio Analco, La S.P.R Sendero de la Chinantla de Tlacoatzintepec, La S.P.R. Nueva Creación de San Pedro La Alianza, La triple S.S.S. Chinantecos Unidos y La Unión de Productores Indígenas de la región de Usila (López,1998:34).

Es en estos mismos años cuando surge también la organización Asociación Agrícola Local, que posteriormente por necesidad de registrarse como una nueva figura asociativa se convierte en S.R.L Morada de Colibríes. Después, de la misma Asociación Agrícola Local al estar descontentos con el funcionamiento de los recursos salen miembros para fundar la S.S.S. Flor de la Vainilla y la S.S.S. ALISU. De manera directa al separarse los productores de la UCRU y sin pasar por la Asociación Agrícola Local surgen otras organizaciones de productores las cuales inician una actividad organizativa importante en la población. Estas organizaciones son la S.P.R Sector vainillero, S.S.S. Unión de Productores Indígena regional, S.S.S. Morada de Colibrí, S.S.S. Mutualidad Chinanteca, Esfuerzo Campesino Indígena Usileño Regional, y la S.S.S. La Flor Chinanteca del Valle de Usila fundada y la S.S.S. Productores del Café Chinanteco (López,1998:34).

La fragmentación de las organizaciones tiene que ver por un lado con la competencia por el liderazgo y por el otro con los manejos de recursos después de un

⁷¹ El pago que se tenía contemplado con el café acopiado no se realizó por malos manejos, lo que implicó que para el ciclo siguiente los productores tuvieran que realizar nuevos desembolsos para poder acceder a nuevos programas. Esta situación hizo surgir una gran cantidad de problemas, la ARIC quedo debiendo a los productores la cantidad de café acopiada y a su vez se manejó que la culpa había sido del INI, lo que ocasionó un debilitamiento en lo que se consideraba un buen inicio a la creación de procesos organizativos en la zona (López,1998:32).

tiempo determinado. El poder que el dirigente tiene tanto económica como políticamente, hace que se desarrolle en ámbitos más amplios al llevar a cabo gestiones con las instancias gubernamentales, lo cual genera suspicacias en los miembros de la organización, quienes empiezan a desconfiar de los manejos del dirigente al ver a este relacionarse con estas personas de las instituciones a las que acude a solicitar recursos. Las organizaciones existentes en su mayoría no tienen independencia que les permita un desarrollo mayor en sectores más amplios, esto debido al control tanto político y económico que las instituciones financiadoras tienen sobre las organizaciones (López, 1998: 22).

El Partido Acción Nacional intenta conquistar Usila por teléfono

Es una mañana soleada de primavera a fines de la primera década del siglo XXI. El parque Hidalgo de la localidad de San Felipe Usila hierve en actividad. Hay señoras con carritos que venden refrescos, bolis, chicharrones preparados y dulces. Pulula una multitud de niños que juegan con pelotas, adolescentes que coquetean entre sí y mujeres con sombrillas que se cubren del inclemente sol, el cual apenas es eclipsado por los altos árboles del parque. En el salón social que está en medio de esta pequeña alameda usileña hay un inmenso local del tamaño de tres canchas de básquetbol, en donde se realiza una asamblea comunitaria.

A esta asamblea popular, a diferencia de las reuniones de las agencias, no toda la gente llega caminando. En las aceras que rodean el parque hay decenas de camionetas, muchas de ellas flamantes y lujosas, pertenecientes a la crema y nata de la sociedad usileña: comerciantes, pequeños propietarios, dirigentes partidistas, líderes de organizaciones de productores y maestros. Al lado de los vehículos automotores hay estacionada una multitud

de bicicletas y algunas motocicletas pertenecientes al pueblo más llano. Los más pobres y los antropólogos, arriban a la asamblea caminando, pues ni a bicicleta llegan.

La reunión se ha convocado para decidir quien será el candidato de una coalición entre los partidos de izquierda y derecha que ha de enfrentar a la maquinaria partidista del PRI en las elecciones municipales que se avecinan. Supuestamente en la asamblea se llegará a un acuerdo entre los ciudadanos asistentes para elegir a un candidato de unidad.

Hay cuatro precandidatos apoyados por distintas facciones. Por un lado esta una facción escindida del PRI es decir recientes expriistas, hay dos grupos panistas, uno que esta postulando a quien fue presidente municipal por ese instituto político hace algunos años y otro que apoya a un dirigente magisterial local. Finalmente hay dos facciones más pequeñas de los partidos PRD y Convergencia que también impulsan a sus precandidatos.⁷²

La asamblea inicia cuando llegan los candidatos, a quienes llamaremos señores I, H, B y G⁷³, y se instalan en el estrado flanqueados por el presidente del comité municipal del PAN, el del PRD y el representante de Convergencia. Los precandidatos manifiestan al presidium su disposición a someterse, aparentemente, a una votación democrática entre los asistentes a la asamblea para decidir quién será el candidato oficial.

La mesa de ceremonias está colocada a la cabecera del salón de usos múltiples, y frente a ella las sillas para la audiencia ya están todas ocupadas, mucha gente está parada y las gradas que rodean las canchas de baloncesto también están atestadas, mientras otros tantos curiosos rondan las aceras del auditorio.

⁷² Notas sobre partidos

⁷³ Hemos omitido los nombres de los candidatos y más detalles sobre la asamblea por discreción y en consideración con nuestros informantes además para garantizar la posibilidad de seguir desarrollando trabajo de campo en Usila a futuro.

A diferencia de las asambleas descritas en los casos anteriores esta reunión no se desarrolla de modo tranquilo. Hay gritos, sombrerazos, burlas, empujones y desorden general. Esto sucede en gran medida por el número de participantes. Si en Analco una asamblea apenas congrega a 60 ciudadanos, en Usila una reunión de este tipo junta a cerca de 400 participantes y decenas de curiosos que no participan activamente, pero que con su presencia ayudan a acentuar la sensación de caos generalizado.

Cuando por fin la mesa directiva logra imponer cierto orden la asamblea empieza a desarrollarse, ahora si, como cualquier reunión chinanteca. Cualquiera puede hablar y externar sus opiniones si lo desea. Sin embargo el problema aquí es el número de posibles oradores. No todos pueden participar y pronto la gente empieza a impacientarse ante los interminables discursos. Al poco rato los oradores empiezan a ser recibidos con rechiflas y gritos. A la mesa le es cada vez más difícil poner orden entre la multitud de asistentes escandalosos.

Conforme avanza la mañana el debate se va acalorando y comienzan las definiciones: El Presidente del Comité Municipal del blanquiazul ha demostrado su abierto apoyo hacia el señor *I*, el cabildo actual del ayuntamiento, también panista, se ha inclinado en favor del precandidato *H*. Los otros dos candidatos no parecen tener los suficientes seguidores para esta contienda interna por lo que deciden declinar su precandidatura.

Los dos candidatos que quedan tienen serias divergencias de opinión respecto a cómo elegir al representante de la coalición. El precandidato *H* propone que las diferentes facciones negocien un “reparto” de los cargos para no generar divisiones y fortalecer la alianza con la participación de todos. En cambio el precandidato *I* saca un as debajo de la manga, dice que en días anteriores el comité local del partido recibió un llamada telefónica

de un alto funcionario del comité directivo estatal del PAN para informar que *I* había sido elegido como candidato oficial a la presidencia municipal por los altos jerarcas del partido, al más puro estilo del dedazo priista y puesto que el comité estatal ya dio línea no hay nada más que discutir.

Se inicia una discusión acalorada y confusa, algunos alegan que Usila no puede ser gobernada desde afuera. El precandidato *H* sigue insistiendo en que las facciones deben negociar la candidatura y repartirse los puestos de la planilla mientras que *I* insiste en que cuenta con el apoyo del partido a nivel estatal. Curiosamente nadie propone que sean las bases las que elijan al candidato por votación y de hecho los asistentes a la asamblea se convierten en convidados de piedra que contemplan cómo se pelean las facciones por los huesos.

El precandidato *H*, aunque se opone al *dedazo*, reconoce que en efecto hay línea por parte de la dirigencia del partido a favor de su adversario el señor *I*. Incluso el precandidato *H* confirma la versión de que hubo una llamada de las instancias estatales para *tirar línea* pero no le da validez oficial a este hecho:

“Compañeros, lo que se dice es cierto, hubo una llamada telefónica del Comité Directivo Estatal, a mi también me dijeron. Al parecer, así me lo dijeron, al parecer, y fue una secretaria ¿eh? (enfatisa) le dieron la candidatura al señor *I*, y yo le dije —está bien pero necesito que lo hagas de manera oficial—.

Llamé al Comité Ejecutivo Nacional del PAN, y el Comité Ejecutivo Nacional me dijo —¡No hay ningún dictamen para nadie!—. Entonces, yo creo que hay que hablar con la verdad, sin embargo, yo estoy aquí para platicar con ustedes, porque yo no tengo enemigos, porque yo no vine a pelear con ustedes, yo no tengo ningún conflicto con que el candidato sea el profesor *I*. Por eso estoy aquí, porque estoy buscando la unidad, la paz y el progreso de Usila.

Por lo tanto, la propuesta es, otra vez, que se sienten los representantes que ellos designen, que se sienten los representantes que nosotros designamos, o que designe el profesor y que lleguen a un acuerdo, y se acabó, y se integra la plantilla...”

El candidato *I* no admite el argumento e insiste en que él tiene el aval del comité estatal y no acepta la opción de integrar una planilla que incluya a representantes de todos los grupos en pugna. Sin embargo no cuenta con suficiente fuerza en la asamblea para imponer su punto de vista.

La reunión se prolonga por más de cuatro horas, las opiniones se encuentran divididas, se plantean argumentos, se discuten posiciones políticas y tras un intenso debate, momentos de tensión y acaloradas discusiones entre los seguidores de ambos precandidatos, las facciones llegan por fin a una conclusión por consenso: *no hay consenso* sobre quien debe ser el candidato y por lo tanto deber ser el Comité Estatal el que decida. La determinación ha de comunicarse de manera oficial y por escrito, de preferencia, para que no queden dudas. Este acuerdo es avalado por los representantes de los comités municipales del PAN, PRD y Convergencia.

Con este acuerdo entre las cúpulas se termina la asamblea y mandan a la gente a sus casas para que ahí esperen la decisión que se ha de tomar en Oaxaca, sobre quien habrá de gobernar los próximos tres años.

La gente se dispersa cansada, muy descontenta y con opiniones y sentimientos encontrados. Unos piensan: ¿para qué convocaron a una asamblea si no nos toman en cuenta? ¿para qué perder el tiempo si todo se decide *arriba*?. Otros están de acuerdo con que se designe desde fuera al candidato pues piensan que ellos carecen de la civilidad y la cultura política para ponerse de acuerdo. No obstante lo frustrante de la actividad política el día no termina mal pues a la salida del salón algunos precandidatos y líderes partidistas

invitan a los asistentes a pasar por un *refresquito a su pobre casa* como muestra de agradecimiento por el apoyo brindado durante la reunión.

El precandidato *H* algunos días después manifiesta su inconformidad con el resultado de la asamblea, argumenta que delegar la responsabilidad de elegir al candidato al comité Estatal es una decisión unilateral y acusa a los otros dirigentes partidistas de estar coludidos para torpedear su candidatura. Además acusa a los asistentes a la asamblea de ser unos acarreados enviados a boicotear la posibilidad de llegar a acuerdos.

Unos días antes de que se cumpla el plazo para el registro de los candidatos llega a Usila la tan anhelada decisión, de nuevo a través de una llamada telefónica: el bueno, el ungido, es el precandidato *I*. ¡El es quien encabezará la coalición para vencer al antidemocrático PRI, partido acostumbrado al dedazo y a la imposición desde arriba! *H* deberá retirar su candidatura en aras de la unidad.

Unos días más tarde el precandidato *H*, desairado y enojado abandona al PAN y decide afiliarse al PRI. No está de más comentar que, unos meses después, en las elecciones municipales este partido arrasa a una alianza dividida.

Ahora bien no obstante el aparente poder independiente del que gozan los presidentes municipales, no les es fácil gobernar Usila pues ese poder no es otra cosa que poder delegado de los dominios superiores en escasa cuantía, por un lado, por otro las autoridades ven a enfrentar innumerables enancas de facciones políticas que tienen agendas propias, que si no son satisfechas, pueden ser la mecha para el conflicto. De hecho los recursos municipales no alcanzan para satisfacer las demandas de esos grupos y por ello las autoridades viven constantemente la situación de *cruxificción of power*.

IV. EMERGÍA DE LOS PROCESOS POLÍTICOS Y NATURALEZA DEL PODER EN LAS COMUNIDADES ESTUDIADAS

Una vez expuestos los estudios de caso en este capítulo se hace un breve análisis de los mismos en términos de la teoría del poder social de Adams. Se utilizarán especialmente los conceptos de unidades operativas, poder asignado, poder delegado, poder dependiente e independiente. En un segundo momento de análisis se revisan solo algunos de los casos, los más recientes utilizando además los términos de la metodología *emergetica*.

1. San Antono Analco: La pequeña política de un pueblo *bien* organizado

Se puede afirmar que en Analco opera una democracia altamente participativa, que se caracteriza por una gran intensidad de la vida pública, misma que se manifiesta en la constante realización de asambleas en las cuales hay una toma comunitaria de decisiones públicas en donde la construcción del consenso es fundamental. La fortaleza de esta organización comunitaria se manifiesta en la capacidad de gestión y la capacidad de movilizar a la comunidad para el trabajo comunitario o fatiga. Mediante este tipo de trabajo en años recientes la localidad ha podido dotarse de servicios e infraestructura.

La construcción del puente, proceso político paradigmático de la vida del pueblo, representa un punto culminante en la lucha de Analco por organizarse pues esta obra puso en marcha, como nunca antes a la organización comunitaria del pueblo, misma que salía fortalecida después de años de luchar por la tierra y de pelear contra los intentos de algunos por erigirse como caciques de la comunidad.

El puente de Analco, de esta manera, se puede decir que no solo es una construcción de madera y cables, es la cristalización de un esfuerzo de años y el proceso de su construcción ilustra de manera paradigmática cómo funciona en actualidad la organización comunitaria del pueblo y cómo funciona el poder que estructura a esa organización.

En la descripción de la construcción del puente hay varios elementos a destacar: en primer lugar en todo el proceso se consultó de manera exhaustiva cada decisión pues las autoridades no cuentan con más poder que el asignado, lo que hizo muy democrático el proceso aunque sumamente tortuoso. Un segundo elemento que vale la pena destacar es que el puente se construye con una combinación de insumos externos a la localidad combinados con insumos internos. Sin tal combinación la obra hubiera sido imposible, pero lo que es interesante es que los insumos externos si bien son gestionados por la autoridad, su administración es colectiva y pasa por las estructuras de poder tradicionales que vigilan su manejo y por ello no hay desviaciones ni dispendios.

El proceso de construcción del puente descrito aquí de manera cualitativa se puede esquematizar con un diagrama de flujo, siguiendo la metodología *energética* expuesta al principio de este trabajo. El siguiente diagrama nos muestra los principales flujos energéticos presentes en la organización comunitaria de Analco durante la construcción del puente. La mayor parte de los insumos provienen de los principales cultivos de auto abasto (a) practicada en las parcelas que usufructúan individualmente las familias en el territorio comunal, aproximadamente unos 139,232,500 de kilocalorías en total. La energía proveniente de los sistemas productivos es utilizada para la alimentación de los miembros de la unidad doméstica y se convierte en trabajo. b) Una parte del trabajo es destinado a la manutención del sistema agrícola, unas 24570 jornadas de trabajo agrícola, tanto en

cultivos de autoabasto como comerciales. y el resto se usa para la *fatiga*. La fatiga comprende el mantenimiento de los caminos, el trabajo en la parcela escolar, el chapeo del centro del pueblo, etc. *aquí solo se contabilizan las 3522 jornadas de trabajo de la construcción del puente y los 20 mil pesos que las familias aportaron para su construcción*

(c) La obra publica es parte de la infraestructura que tiene el pueblo para seguir produciendo en cuanto comunidad que se dedica a la agricultura; Los analqueños vendieron 110 toneladas de café en total (e) y obtuvieron a cambio 329,850 pesos en ingreso (e1). Solo incluyen los intercambios con el mercado de manera simplificada, pues no se muestra el dinero que gastaron las unidades domésticas en la compra de productos provenientes del exterior. Hay que resalta que de todo el dinero que ingreso a la comunidad por venta del café se destino el 6 por ciento a la obra pública.

En el diagrama puede verse que las unidades domésticas forman la asamblea del pueblo, la cual está indicada en líneas punteadas de color naranja. La asamblea es una unidad donde los jefes de familia se conceden poder recíprocamente. La asamblea a su vez asigna poder (P.A) al centro de toma de decisiones para que básicamente realice dos tareas: coordinar y organizar el trabajo comunitario y gestionar los recursos necesarios para ese trabajo en el dominio municipal, estatal y federal. La autoridad en realidad, y ésta es la clave para entender la vida política de la comunidad, debido a que está subordinada a

Diagrama No. 8

Flujos energéticos de las estructuras de poder durante la época de la construcción del puente

asamblea *no tiene poder independiente y no controla recursos propios para actuar con autonomía real*, vamos, ni siquiera tiene dinero para pagar los pasajes para salir del municipio a arreglar los asuntos que conciernen a todos. Prácticamente todo el poder que tiene es *asignado* por los ciudadanos de la asamblea y necesita de ella para tomar cualquier decisión importante.

El dominio del gobierno, federal y estatal, por su parte suministra los insumos necesarios para la obra, (d) 6,527 mil pesos y 41 toneladas de material. Estos insumos no son administrados por el agente sino por la asamblea en su totalidad y por ello no pueden ser usados ni controlados patrimonialmente por los miembros de la agencia. Es tal el control que no cabe la corrupción so pena de ser incluso expulsado del pueblo.

El poder en Analco cuenta con mas mecanismos de control que garantizan que la comunidad siga siendo democrática e igualitaria. El consejo de ancianos y el cuerpo de caracterizados son reguladores informales que tienen la función de dispersar y distribuir el poder y que, como vimos, también existen de manera informal en muchas comunidades de la Chinantla que conforman unidades de mayoría.

En Analco estas instancias de gobierno comunitario existen no por que el pueblo sea una comunidad muy cerrada a la modernidad, sino porque fue necesario refuncionalizar la organización tradicional para evitar que el proceso de lucha por el territorio que se desarrolló en el siglo pasado y la aparición de nuevos flujos energéticos, producto de la introducción del café como cultivo comercial, se tradujeran en la concentración del poder en unas pocas manos que pusiera en peligro la cohesión comunitaria.

Este gobierno informal es un mecanismo para controlar eficazmente a las autoridades formales y no puede ser cooptado tan fácilmente por intereses ajenos a la localidad pues maneja un código simbólico inasible para los foráneos, es decir, en el pueblo existe una infraestructura oculta no accesible a la manipulación por parte del estado que permite a Analco gozar de autonomía política pues ese entorno externo no habla el lenguaje del sistema y por ello no puede intervenir demasiado en el, ni determinar su estructura.

Ahora bien los flujos energéticos externos detonan procesos de trabajo pero no modifican la organización de la comunidad en un primer momento debido a los controles comunitarios que evitan las desviaciones, aunque la obra una vez concluida de hecho termina convirtiéndose en una puerta de entrada de insumos energéticos nuevos que a la larga si modifican la forma e vida de los habitantes del pueblo pues llegaron nuevos productos, material de construcción y se amplio la comunicación con el exterior.

Como puede verse en Analco gran parte de los recursos se utilizan para la expansión de la obra comunitaria y el mantenimiento del sistema agrícola. Los insumos usados para la construcción del puente son la mano de obra excedente mas allá del trabajo en el campo, por lo que queda muy poco para la actividad política en otro ámbito que no sea el comunitario. Esta es la razón por la que en Analco no existen grupos como partidos políticos u organizaciones de productores. No hay insumos energéticos suficientes como para sostenerlos.

En Analco, con el trabajo comunitario gratuito y obligatorio, todos los insumos se usan para producir algo, en este caso la obra del puente, y no se utilizan para mantener la operación de la organización tradicional comunitaria misma, la cual tiene muy bajos

costos de operación. Esto es una gran diferencia entre la organización comunitaria tradicional con, digamos, una organización política, en la cual una cantidad desproporcionada del insumo energético se gasta en la regulación y no en el trabajo productivo como veremos en los ejemplos siguientes.

¿Que pasaría entonces si en un pueblo como Analco introducimos nuevos insumos energéticos? Posiblemente la clausura operativa de la organización comunitaria les ara cauce y los procesara para que no alteren la organización del pueblo, sin embargo esto tiene un limite. Si los flujos son demasiados y no están distribuidos de manera equitativa entre las unidades domesticas se producirán cambios importantes, por ejemplo pudiera ocurrir un proceso de diferenciación socioeconómica, o pudieran darse fenómenos de desintegración comunitaria al romperse la paridad de insumo. Por otro lado nuevos flujos energéticos en una comunidad donde la clausura comunitaria no opera de manera tan estricta como en Analco también pueden desencadenar procesos de cambio en la organización comunitaria.

En el siguiente caso se analizara una comunidad similar a Analco en tamaño y categoría política pero diferente en cuanto al origen de su población y distinta en cuanto a la complejidad de su organización comunitaria. San Pedro Tlatepusco.

2. San Pedro Tlatepusco: la política complicada de un pueblo pequeño

En San Pedro la construcción del museo puso en evidencia el faccionalismo comunitario. Por otra parte a pesar de ser una comunidad más pequeña vemos una red de flujos energéticos y relaciones de poder más compleja. Esto se debe principalmente a la

intervención de agentes externos a la comunidad pero principalmente se debe al hecho de que esa intervención no está regulada por la comunidad en su totalidad. El grado de faccionalismo no solo es función de la cantidad de población sino del tipo de dialéctica que la comunidad establece con el exterior.

Al igual que en Analco la mayor parte de los insumos que echan a andar el sistema social provienen de la agricultura en terrenos comunales, por lo menos en esa época cuando aun no se practicaba la migración internacional.

Aquí también las unidades domésticas se conceden poder recíprocamente en la asamblea del pueblo, pero además en el pueblo hay diversas unidades de identidad que aunque fragmentadas son las base de formas organizativas centralizadas. Los grupos de parientes provenientes de diversas comunidades actúan en el ámbito político formando las dos facciones en pugna.

Hay dos facciones que tienen por finalidad conseguir recursos, una para la producción de café y otra se constituye para la construcción del museo. Están centradas en líderes carismáticos que por un lado reciben poder asignado de los miembros de las organizaciones, pero por otros lado tienen poder independiente, el cual proviene en el caso de Lima Café de la administración de una caja de ahorro de la organización y del poder delegado por la organización regional.

En el caso de Lima la administración de la caja es discrecional, hay constantes fugas y corrupción, la cual al final provoco la expulsión e la dirigencia. Por otra parte el liderazgo acaparaba información privilegia sobre el manejo de los recursos y sobre las tramites que realizaba la organización para conseguir financiamiento, sin embargo el mecanismo de socialización de la información estratégica no funcionaba: si acaso se

informaba a los agremiados una vez cada dos meses y las asambleas generales con los demás miembros de la organización regional nunca sucedían.

En el caso de la otra organización esta mantenida también por el trabajo de los miembros pero fundamentalmente por los insumos para la construcción del puente los cuales no solamente se usan para la obra sino que también se reparten entre los miembros de la organización y entre algunos dirigentes. El flujo energético detona el proceso de trabajo sin embargo no solo se realiza mediante fatiga sino con trabajo asalariado.

Las autoridades de la comunidad tienen que navegar en esta red intrincada y organizar a la comunidad. Ese año en particular en el pueblo no se pudieron realizar obras públicas pues no había consenso. Solo se realizaron las fatigas correspondientes al mantenimiento de caminos y limpieza de la plaza cívica y no se consiguieron recursos externos para financiar el trabajo. Ese año la autoridad estuvo paralizada por las pugnas faccionarias.

Podría parecer que aquí planteamos la hipótesis de que los conflictos tienen su origen por la intervención de agentes externos a la comunidad. En parte esto es cierto pues en la comunidad no hay recursos suficientes que pudieran ser manejados individualmente que sirvieran como base para acumular poder. Las facciones se constituyen con el fin abierto de conseguir recursos económicos y a este fin obedece su lógica, no son un proceso de organización autónomo sino dependiente, como veremos en el caso de Usila. Pero además tenemos el factor de las múltiples identidades sobre las cuales se integra San Pedro y las cuales no obstante los lazos parentales que se han ido construyendo aun constituyen un elemento importante en los procesos de organización comunitaria.

Diagrama No. 9

El proceso de construcción del museo comunitario

3. San Felipe Usila: la política corporada e intervenida de una cabecera

En esta localidad las decisiones ya no se toman mediante asambleas comunitarias, aunque se guarden las formas y se convoquen asambleas, estas solo son para legitimar desiciones ya tomadas, sino que son los grupos corporados que se mencionan en el texto quienes deciden, muchas veces sin consultar a la población, los asuntos fundamentales de la vida de la localidad y manejan discrecionalmente los recursos económicos que la federación destina al municipio.

En Usila en la medida que hay flujos energéticos provenientes del exterior disminuye el poder asignado por los comuneros, es decir en Usila al haber poder delegado disminuye el poder asignado. El poder de las autoridades ya no se basa, de esta manera en el consenso de toda la comunidad, sino que se encuentra legitimado por la votación de una mayoría, el apoyo de los gobiernos estatal o federal quienes aportan los recursos monetarios para el funcionamiento de los ayuntamientos, y por supuesto por la cúpula de los partidos regionales regional que se encarga de designar a los elegidos para ocupar los puestos de importancia. De este modo en Usila de las bases al poder delegado por instancias extralocales. y por lo tanto dependiente y no autónomo

El poder de las autoridades municipales aparentemente, se deriva de que fueron electas por los ciudadanos, pero en realidad se finca en el poder independiente que tienen a partir del control del presupuesto municipal, el cual esta integrado por los recursos que manda la federación y por el cobro de impuestos locales.

Gracias al control de estos recursos las autoridades deciden qué obras se han de llevar a cabo y en qué comunidades. Aunque el control sobre el dinero no es absoluto

pues necesitan la aprobación del congreso del estado para disponer de las partidas. No obstante una parte del presupuesto ha sido usado en varias administraciones para propósitos un poco inconfesables, como la compra de lealtades políticas, la compra del voto y el enriquecimiento personal de las autoridades.

En primer lugar, las organizaciones de la Chinantla, en cuanto a unidades operativas, atraviesan por procesos de identificación-coordinación-centralización del poder el cual pasa de ser asignado a delegado. Según la fase en que se encuentre cada organización podrá ser caracterizada como unidad de identidad, unidad coordinada, unidad centralizada (de consenso, de mayoría o corporada). La centralización de cada organización la colocará en el nuevo nivel de integración que alcanza, en coordinación con unidades semejantes. Esta secuencia es vista como un movimiento incesante: cada organización se centraliza internamente a la vez que se coordina externamente, previa identificación, con otras unidades en el nuevo nivel de integración. En la medida que siga aumentando el poder en el sistema, la unidad pasará a un nivel más alto de centralización que la pondrá de nuevo en coordinación externa con otras unidades con semejante nivel de centralización.⁷⁴

El control de los recursos locales permanece en manos de los integrantes de las organizaciones, debido a que la tenencia de la tierra es en gran parte comunal o ejidal, el poder que puedan obtener los centros de toma de decisiones de las organizaciones deberá ser simplemente el que le asignen las bases a menos que alguna instancia delegue poder al dar a dichos centros de toma de decisiones el control sobre recursos significativos.

⁷⁴ Varela, Roberto. "La teoría del poder social de Richard Adams", UAM-Iztapalapa, s/f. p. 10

Empecemos con las organizaciones grupales. Un grupo de productores empieza su vida cuando llega alguna institución, ONG, o cualquier otra instancia externa y conmina a los indígenas a organizarse para obtener algún beneficio, crédito o dinero. Son facciones que se forman para la consecución de un objetivo. Están formadas por miembros que, conservando poder independiente, asignan poder a un centro de toma de decisiones que se encargara de llevar adelante las gestiones para obtener el recurso. Dicho centro generalmente es una persona que destaca por sus cualidades personales y por ello cuenta con un grupo de seguidores.

Como vimos en este tipo de organizaciones grupales la toma de decisiones suele ser discutida y consensuada. Debido a que, si bien dependen de recursos exteriores para mantenerse, estos son tan raquíticos que de ninguna manera pueden sustituir el poder asignado de los miembros. Son democráticas pero muy frágiles y en cuanto cesa el flujo energético proveniente del exterior, simplemente se desintegran. El registro legal que llegan a obtener se convierte así en un simple recuerdo de una organización que deja de operar una vez obtenidos sus objetivos más inmediatos.

Los miembros pueden retirar fácilmente su apoyo al centro y simplemente cambiarse de organización o formar otra, y los recursos en juego son tan pocos que los líderes no pueden ejercer gran coerción para obligar a los recalcitrantes pues corren el riesgo de que si presionan mucho la organización se quiebre por su parte más delgada. Así, los escasos recursos energéticos que se les proporcionan explica la corta vida de las organizaciones y el misterioso fenómeno de una aparente proliferación de afán organizativo.

Aquellas organizaciones grupales que logran gestionar recursos más o menos sustanciosos y permanentes logran consolidarse, centralizándose a su interior de manera más firme. En este momento pueden entrar en coordinación con otras unidades de carácter grupal. De ese modo surgen las organizaciones intergrupales. Los pequeños grupos coordinados entre si dan origen a un nuevo nivel de centralización del poder. Aquí las diferentes organizaciones grupales asignan poder a un centro de toma de decisiones que se va a encargar de gestionar créditos y apoyos, los cuales al ser más sustanciosos van a permitir que la organización adquiera cierta infraestructura que le va a dar continuidad.

Sin embargo este aumento en los flujos energéticos provenientes del exterior va a plantearle a los líderes de estas organizaciones ciertos problemas, no van a ser suficientes para que estos dirigentes puedan prescindir del poder asignado a la hora de tomar decisiones, pero si van a ser suficientes para despertar suspicacias por parte de los agremiados respecto a como se distribuyen. Ser líder en una situación así es difícil, los chinantecos que deciden serlo están en riesgo de sufrir una *crucifixion by power*: si no satisfacen las demandas de sus agremiados serán acusados de ineptos y removidos sin que las instancias externas que los apoyan muevan un dedo por ellos, si no manejan transparentemente los recursos serán acusados de corruptos y si son exitosos se les exigirá más dedicación de tiempo completo a la gestión, cosa sumamente difícil de hacer, pues cualquier labor referente a los asuntos de la organización los tienen que costear con sus propios recursos y ellos, al no ser más que campesinos, como el resto de los miembros de la organización, no pueden hacer el sacrificio económico.

Diagrama No. 10

Flujos de la asamblea de Usila

Fuente: elaboración propia

Diagrama No. 10

Flujos de la asamblea de Usila

Este tipo de unidades coordinadas son también muy frágiles y no pueden movilizar a sus miembros mas que coyunturalmente. Las comunidades coordinadas que las componen, al conservar poder independiente, pueden retirar en cualquier momento el apoyo al centro e incorporarse a alguna otra organización ávida de captar miembros descontentos. Por esto suelen ser tambien de corta vida.

Si aumentamos más los recursos energéticos, a la par del número de miembros, entramos en un nuevo nivel de concentración y de centralización permanente del poder. Las organizaciones intergrupales centralizadas se coordinan entre si y se centralizan en un nuevo nivel que les permite gestionar cuantiosos créditos, emprender proyectos ambiciosos y lograr mediante el apoyo de agencias exteriores el control sobre tal cantidad de recursos que el liderazgo dentro de ellas se consolida al adquirir poder delegado y prescindir del poder asignado de los miembros.

Por esto mismo los líderes terminan disociándose de las bases y toman determinaciones no muy democráticas. Indicador de que en estas organizaciones lo importante es el poder delegado es el hecho de que son apoyadas en su mayoría por el PRI y otros partidos políticos. Los miembros de estas organizaciones difícilmente pueden quitar a los líderes los cuales se vuelven gestores de tiempo completo que ganan dinero desempeñando sus funciones y cuentan para la gestión con todo un aparato burocrático, secretarias, técnicos y asesores para hacer funcionar a la organización.

Como podemos ver el proceso de evolución de las organizaciones las lleva de ser unidades de consenso a unidades corporadas, en las primeras la participación política es intensa para todos los miembros, en las últimas esta participación se reduce a los miembros de la dirección, mientras que las bases se vuelven sujetos pasivos. La

crecientemente y compleja organización per se, podemos concluir, no es garantía de mayor participación política.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo se buscó demostrar que la organización de las comunidades chinantecas y el grado de centralización del poder en las mismas está en relación directa con la cantidad de formas energéticas que el sistema social de las localidades procesa. Los flujos energéticos más importantes son los que se originan en la infraestructura tecno-ambiental, demográfica y productiva.

De esta manera en la región la organización de las comunidades chinantecas es producto, en primer lugar, de la relación entre medio ambiente, población y sistemas productivos locales. Ahora bien, no son sistemas prístinos que apenas inician su proceso de evolución, sino que están insertos en un mundo que tiene una historia evolutiva previa. De modo que dicha organización responde también a la subordinación económica y política por parte de dominios superiores a lo largo de la historia. La organización de las comunidades campesinas indígenas es resultado de esta “dialéctica”.

La Chinantla, particularmente en su zona montañosa, es una región cubierta de selvas tropicales y bosques húmedos. Como una región ecológica habitada por grupos humanos que han desarrollado en el pasado sistemas de producción tradicionales estuvo en estado de equilibrio mientras los flujos energéticos provenían en su mayoría sólo de este medio. El principal sistema productivo tradicional fue el sistema de roza tumba y quema dentro del cual se producía el maíz para el autoabasto. Para que funcione este sistema productivo se necesitan dejar períodos de barbecho que permitan la regeneración de la vegetación, por lo que la otra condición necesaria es una gran cantidad de tierra para

ponerlo en operación. Dada esta combinación de tecnología tradicional y medio ambiente relativamente bien conservado en la región alta de la Chinantla no es posible mantener una gran densidad de población a partir de los insumos energéticos locales. La solución a la problemática que surge de este modo de producción es la adopción de un patrón de poblamiento disperso y transhumante. A lo largo de la historia los chinantecos intentaron conservar este patrón mediante el cambio de lugar de los poblados o la fisión de las localidades en donde vivían. Esta estrategia ha generado una dinámica de expansión de tipo horizontal que ha llevado a los chinantecos a ocupar todos los rincones de la región. Además de la dispersión de las localidades en siglos anteriores las enfermedades, las epidemias y las catástrofes naturales también contribuyeron a mantener una relación óptima entre población, recursos y tecnología. En nuestros tiempos el sistema ya está saturado, no hay más territorio disponible para “colonizar”. Las comunidades de la parte alta enfrentan el desafío de la expansión mediante la migración.

Como se ha dicho, las comunidades chinantecas no son aldeas agrícolas preestatales, son pueblos campesinos sobre los cuales las elites gobernantes han intentado ejercer poder a través de diversos mecanismos: el cobro de tributos, el pago de impuestos, los planes de desarrollo y modernización, la educación, etcétera. El patrón de poblamiento tradicional disperso es un obstáculo para estos intentos de dominación y por ello, especialmente desde la época colonial se ha intentado congrega a la población en comunidades permanentes.

Después del colapso demográfico provocado por la conquista se inició un proceso de repoblamiento de la región alta de la Chinantla (el territorio donde estos indígenas vivieron antes de la conquista) tuvo varios momentos. En el primero se dio una

recomposición de los territorios tradicionales en donde se reprodujo hasta cierto punto, siguiendo el argumento de Carmagnani (1989), el sistema prehispánico basado en una *redistribución estratificada* entre las cabeceras, o centros ceremoniales, y las estancias. El segundo momento se dio cuando se inició la fragmentación de esos territorios, lo cual dio origen a comunidades independientes en las cuales predominaba la *reciprocidad generalizada* en las relaciones sociales. Estas localidades a su vez se volvieron a escindir y de ellas salieron flujos de población que colonizaron, ya en el siglo XX, la zona baja de la región, en la cual no habían vivido chinantecos desde la época prehispánica.

En el sistema de ocupación del territorio de la época colonial había corregimientos, los futuros municipios, compuestos por una comunidad *madre* rodeada de comunidades *hijas*, las cuales iban surgiendo a partir de la necesidad de ampliar la frontera agrícola en concordancia con el sistema de roza tumba y quema. Estas comunidades estaban enlazadas por el parentesco, la misma variante dialectal y por intercambios de mano de obra mediante el cual los pueblos sujetos hacían trabajo comunitario en las cabeceras y ayudaban en la manutención del templo sede del santo patrono, principal espíritu territorial de la comunidad. Este sistema no solo vinculaba a los pueblos entre si sino que también los ligaba al sistema mayor pues era la cabecera el lugar donde se colectaban los impuestos coloniales.

Sin embargo, una economía de reciprocidad estratificada que intensifica la producción en un medio selvático encontró sus límites y surgieron contradicciones intra-sistémicas entre la infraestructura tecno-ambiental y la estructura política de la organización comunitaria. La centralización del poder en las cabeceras, como se vio, implicaba una creciente explotación del medio y una baja en los niveles de vida de las

rancherías donde residían los productores campesinos. La acentuación de los aspectos menos igualitarios de este sistema a fines de la colonia tuvo como consecuencia que las rancherías buscarán la autonomía mediante el rompimiento con las cabeceras, esta búsqueda de independencia dio origen a las comunidades corporativas modernas que aun persisten en la región.

El tipo de comunidad que surgió de la fragmentación de los territorios coloniales se caracterizaba por que no existía en ella una elite que controlara las tierras y acaparara la producción, es decir, eran localidades básicamente igualitarias. A diferencia de las cabeceras que casi siempre se encontraban en los ecotonos, esto es, en una zona en que convergen dos ecosistemas, en este caso, el de la parte baja de los valles aluviales y el de la parte alta de las selvas y bosques. Gracias a la separación de las rancherías de las cabeceras los excedentes en estas comunidades se podían canalizar hacia el mantenimiento de la estructura comunitaria y hacia la manutención de las unidades domésticas. Las comunidades así formadas y ya no debían el tequio ni otras contribuciones a la cabecera. En estas comunidades la organización se fundamenta en el territorio comunal que, aunque es usado individualmente, pertenece a la colectividad misma que garantiza acceso igual a todos los ciudadanos del pueblo a los recursos del mismo. La comunidad se vuelve corporativa y establece una clausura operativa más severa para evitar que elementos externos influyan en su organización interna, al grado tal que incluso se vuelve hostil con las comunidades vecinas y lucha constantemente por su autonomía.

En el *modelo percibido* esta independencia del poder de la cabecera solo era posible si se lograba el control de la relación con los seres extra empíricos, el Santo

Patrono de cada comunidad y los “dueños del territorio” prehispánicos, que cuidaban de la comunidad a cambio de la fiesta y ofrendas. De ahí la necesidad imperiosa de los habitantes de las rancherías de hacerse de un santo y una capilla propios como primer paso para la fundación de una comunidad.

Estas relaciones entre población, recursos, tecnología, organización social y superestructura *émic*, pueden ser expresadas en un modelo sistémico de reproducción de las comunidades siguiendo la propuesta hecha por Rappaport (1985: 12) y que aplicó en el caso de las aldeas agrícolas de las tierras altas de Nueva Guinea. Este autor sugiere que la relación del *modelo percibido* (la superestructura *émic*) con el modelo operativo es similar a la de la "memoria" de un aparato de control automatizado con el sistema físico que regula. Los rituales se emprenden de acuerdo con los entendimientos incluidos en el modelo percibido, pero esos rituales de hecho regulan las relaciones materiales en el sistema ecológico local y algunos en el sistema regional. Toda la operación del ciclo es cibernética. En respuesta a las señales del ecosistema se emprenden acciones concernientes a lo sobrenatural, pero estas acciones tienen efectos correctivos sobre el agroecosistema.

En el capítulo dos, de acuerdo a estas ideas se propuso un modelo sistémico de fisión de las comunidades chinantecas, aplicable especialmente a la época colonial que es cuando surgieron las comunidades corporativas de segunda generación, las cuales después dieron origen a las poblaciones de la Chinantla Baja. Según el modelo los mecanismos reguladores de la estructura social y la superestructura *émic* en interacción con los procesos ecosistémicos logran 1) la redistribución de la población en el territorio, 2) el mantenimiento de una relación óptima a nivel local entre seres humanos y recursos

naturales 3) la regeneración de la vegetación característica de la región. Rappaport habla además de la regulación de conflictos internos y del crecimiento poblacional. El por qué en la Chinantla estos controles ya no funcionan también tiene la respuesta en la dinámica de los flujos energéticos. Con la introducción de los caminos de autotransporte, la medicina moderna y otros insumos energéticos se perdieron los controles en el nivel regional.

En el modelo se propuso que las comunidades chinantecas funcionan como sistemas abiertos, que al congregarse entran en un proceso de centralización del poder. El crecimiento de la población que acompaña este éxito en organización comunitaria, tarde o temprano entra en contradicción con las condiciones impuestas por el medio ambiente. Estas contradicciones generan un proceso de fisión y dispersión de las comunidades por el territorio chinanteco restante. La población dispersa, sin embargo, tiende a congregarse de nuevo comenzando otra vez los procesos de centralización del poder. El resultado a largo plazo de este ciclo de fisión y fusión, de coordinación y centralización del poder, es que la mayor parte de las comunidades de la Chinantla Alta o “la Chinantla *comunitaria*” se mantienen como unidades operativas de tamaño relativamente pequeño con estructuras de poder no muy complejas y que son acordes a la poca cantidad de población y de recursos territoriales limitados. Estas unidades tienen estructuras de poder basadas fundamentalmente en el consenso, sus decisiones son colectivas y la reciprocidad es la regla básica del comportamiento. Así el grado de tradicionalismo en la organización comunitaria en la zona alta es resultado de la persistencia de los mecanismos reguladores propuestos en el modelo: son formas de “baja energía” presentes en el sistema social de los pueblos que hacen operativos y funcionales a tales mecanismos.

En la zona baja, en cambio, donde hay recursos energéticos suficientes proporcionados por una agricultura intensiva de tipo comercial y vías de acceso para la entrada de recursos energéticos significativos hay estructuras de poder más complejas. En esta zona no se operan los mecanismos “reguladores sagrados” del modelo percibido que aun operan en la zona alta. Aquí tenemos en juego flujos energéticos de “alta energía”, no hay paridad de insumos en los procesos económicos y el ecosistema está desestructurado y alterado de manera permanente. La dinámica poblacional, y la organización comunitaria, en la zona baja es diferente. La estructura de poder está sometida, más que a los avatares de los ecosistemas locales, a factores externos a la región y tiene que ver en gran medida con la intervención de agencias estatales y el desarrollo de la agricultura comercial. Esto se pudo constatar en la segunda parte del capítulo dos en donde se examinan en una dimensión regional las estructuras de poder de las localidades, las cuales fueron caracterizadas como unidades operativas de consenso, de mayoría y corporadas de acuerdo al tipo de poder presente en sus relaciones sociales.

La organización política campesina es una respuesta a las condiciones ambientales y las que impone la sociedad mayor. Su fuerza principal reside en su eficiencia energética en relación con las posibilidades del medio. Al menos ésta fue su ventaja en un pasado no muy remoto. La eficiencia de su sistema tradicional de cultivo les ofrece ciertas ventajas a largo plazo, como lo demuestra su supervivencia a través de milenios. Han sobrevivido en medio de innumerables crisis, algunas de grandes proporciones. Lo cierto es que en la actualidad enfrentan el desafío de un ambiente nuevo, el de un mercado capitalista globalizado y un capitalismo criollo, oligárquico-caciquil, disfrazado de neoliberal. La administración comunitaria de los recursos es eficaz si se la contempla

desde una perspectiva local y de largo alcance. En condiciones de una crisis generalizada las comunidades campesinas tradicionales tienen ventajas nada despreciables si de la sobrevivencia se trata.

ANEXO .

CAMBIO RELIGIOSO Y COMUNIDAD EN LA CHINANTLA

En la Chinantla el cambio religioso no comenzó hace 38 años con la llegada de los protestantes a la región. Es un proceso que ha durado mas de 500 años y que empezó cuando los primeros curas españoles llegaron a la región atravesando ríos, selvas y montañas a predicar el evangelio entre los chinantecos y que continua hoy con la disputa entre misioneros pentecostales y católicos por las almas de los indígenas.

Para entender como las iglesias no católicas han cobrado tanta fuerza en la región y en particular en el municipio de San Felipe Usila es necesario, por lo tanto, revisar la historia de la iglesia católica en la zona, la forma en que se evangelizo a los chinantecos y las practicas religiosas implementadas por los sacerdotes en su intento de convertir a los nativos al cristianismo. Asimismo es muy importante destacar los cambios que ha experimentado la misma religión católica desde el arribo de los protestantes, pues el catolicismo aparentemente tradicional que practican actualmente los chinantecos es radicalmente distinto al de hace 30 o 40 años.

Cómo se vera en los párrafos siguientes, las políticas de evangelización y las practicas religiosas han variado muchísimo, dependiendo de quien las ha llevado a cabo: Durante los decenios posteriores a la conquista la evangelización estuvo en manos de curas seculares, después esta tarea paso a manos de los misioneros dominicos quienes predicaron entre los chinantecos durante dos siglos, hasta que los curas seculares lograron volver por sus fueros a fines del siglo XVIII, dichos curas permanecieron entre los

chinantecos hasta bien entrados los años 70, cuando misioneros Combonianos los sustituyeron, con la finalidad de frenar la expansión de las iglesias no católicas que en esos años comenzaron a ganarse numerosos adeptos entre los chinantecos; a su vez los combonianos han sido reemplazados, al iniciar el nuevo milenio, de nueva cuenta por los curas de la diócesis.

Este constante cambio de evangelizadores, como se intentara demostrar, en realidad es la expresión de luchas de poder entre grupos al interior de la iglesia católica, grupos que no solamente tienen visiones diferentes de cómo se debe evangelizar a los pueblos indígenas, sino que difieren en cuanto al papel que debe desempeñar la iglesia frente a problemas terrenales como la opresión colonial, la injusticia y la pobreza. Asimismo se vera que el éxito de las iglesias no católicas se debe en parte a la disidencia interna que existía en el seno de la iglesia católica.

La religión católica llega a la Chinantla en el siglo XVI, con el arribo de los españoles. Los primeros sacerdotes en la región eran curas seculares los cuales se establecieron en San Pedro Teutila (en la zona cuicateca al noroeste de Usila) desde 1543. Para el año de 1570 había cuatro curas seculares en Chinantla, en San Felipe Usila y San Pedro Ixcatlán.

En general se puede decir que los curas seculares que llegaron con los conquistadores eran deficientes en su formación religiosa: no sabían teología ni derecho canónico, ni latín, muchos eran apostadores, reos prófugos y ex militares que llegaron a Nueva España en busca de fama y fortuna. Estos sacerdotes se establecieron fundamentalmente en los poblados españoles y realizaban pocas labores de evangelización entre los indígenas.

La cristianización de los indígenas chinantecos fue muy complicada para estos primeros sacerdotes debido a la abrupta geografía de la región y a los disperso de la población. Pero sin duda el obstáculo más grande para la evangelización fue la lengua chinanteca. Los sacerdotes desesperaron ante los innumerables tonos y vocales del chianteco a tal grado que intentaron suprimirlo y sustituirlo por el Nahuatl.

Durante muchos años no hubo sacerdotes suficientes, ni capaces para fundar parroquias en cada pueblo de la región por lo que las autoridades civiles y eclesiásticas tuvieron que recurrir al auxilio de misiones para evangelizar a los indígenas.

Tan grave llegó a ser la situación que la autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España solicitaron a la corona que la evangelización de los indígenas fuera realizada por misioneros de

En 1572 la doctrina de Teutila fue secularizada y al finalizar el siglo XVI la doctrina de Chinantla había sido entregada a los dominicos, en el siglo XVII éstos abandonaron la doctrina y se establecieron en Usila, lugar desde donde visitaban Chinantla.

La evangelización formal de la Chinantla comenzó en 1548 con la fundación del monasterio dominico de Villa Alta, aunque ya había un capellán en San Pedro Teutila desde 1543. Para el año de 1570 había cuatro curas seculares en Chinantla, en San Felipe Usila y San Pedro Ixcatlán. En 1572 la doctrina de Teutila fue secularizada y al finalizar el siglo XVI la doctrina de Chinantla había sido entregada a los dominicos, en el siglo XVII éstos abandonaron la doctrina y se establecieron en Usila, lugar desde donde visitaban Chinantla.

Los misioneros dominicos tenían políticas de evangelización muy particulares: el aprendizaje de las lenguas indígenas, la traducción de las doctrinas cristianas a las lenguas autóctonas, la fundación de escuelas la protección de los indígenas frente a los abusos de los conquistadores, la evangelización pacífica a toda costa, la catequización previa al bautismo y la congregación de los indígenas en núcleos poblacionales permanentes.

En el año de 1581 llegó a la región el fraile dominico Fray Francisco de Sarabia quien dedicó casi 50 años de su vida a la conversión de los indígenas al cristianismo. Fray Francisco fue el primero en enseñar a los chinantecos a escribir en su propia lengua y muchas de las costumbres religiosas que implantó todavía son practicadas en la época actual. Sarabia realizó una misión prácticamente heroica. Él solo se internó en la región, atravesó selvas y ríos torrenciales y vivió entre los indígenas en condiciones sumamente difíciles durante años hasta aprender su lengua a la perfección.

En 1647 el predominio dominico en la región se comenzó a eclipsar; los frailes fueron sometidos a la autoridad de los obispos seculares y un siglo más tarde, en 1749, por orden real fueron obligados a ceder sus iglesias y parroquias a los curas, aunque esto no sucedió de inmediato por lo que se tuvo que expedir otro decreto para acelerar el cambio. Cabe decir que los nuevos sacerdotes sufrieron lo indecible para comunicarse con sus feligreses debido al desconocimiento de la lengua y su infinidad de variables dialectales.

Aquellos primeros misioneros redactaron, una vez aprendida la lengua chinanteca, libros que contenían los principales misterios de la doctrina cristiana y sermones para ser leídos por los mismos chinantecos durante los servicios religiosos en ausencia de los

curas. Uno de los trabajos más destacados fue la Doctrina cristiana en lengua chinanteca escrita por Nicolás de la Barreda.

Para los años 30 de nuestro siglo aún era posible encontrar lugares en donde los servicios todavía seguían las pautas establecidas en el siglo XVI. A pesar del esfuerzo de los frailes para que las ceremonias fueran llevadas a cabo en la lengua nativa de los chinantecos, gran parte de los servicios religiosos continuaron siendo en latín, incluso hasta bien entrada la década de los 70.

El tremendo aislamiento de la región, que en un principio dificultó las labores de evangelización, influyó para que la zona quedara en un relativo abandono por parte de las autoridades eclesiásticas, las cuales con dificultad visitaban los pueblos aislados en la sierra. Cuando lo hacían, las comunidades se llenaban de algarabía. En su afán por recibir su visita los chinantecos llegaban a cargar en andas a los sacerdotes a lo largo de kilómetros y kilómetros de estrechas veredas montañosas. En sus apresuradas y esporádicas visitas los párrocos apenas y se daban tiempo de bautizar niños, pronunciar misas y celebrar matrimonios. Esto obligó a que fueran muchas veces los mismos chinantecos los encargados de llevar a cabo las ceremonias religiosas más sencillas.

En la región de Usila la presencia de sacerdotes en la parroquia nunca fue una constante. Los rezanderos o cantores eran los encargados de los rosarios, de rezar la letanía a la Virgen y dirigir las fiestas importantes como semana santa y la asunción de la virgen. Los rezanderos eran los únicos que sabían leer los antiguos manuscritos en latín que aun existen en algunas iglesias, generalmente cobraban por sus servicios. Los ancianos se encargaban de organizar y supervisar las fiestas y eran los guardianes de las antiguas costumbres religiosas, junto con las autoridades municipales.

Así aparentemente la responsabilidad del mantenimiento de la vida religiosa estaba puesta en el pueblo a través de la religiosidad popular y de los mecanismos tradicionales de la cultura indígena. Sin embargo no existía un sistema de cargos tradicional en el cabildo, el cual tenía la organización típica de cualquier cabildo en México, no había una jerarquía cívico religiosa, por lo menos en la cabecera municipal. Y ni que decir en las comunidades del municipio, muchas de las cuales, aun a principios de los 70 eran rancherías inestables sin ninguna organización más allá del nivel familiar.

Esquemáticamente la historia religiosa de la Chinantla en los últimos siglos se puede sintetizar de la siguiente forma: Después de la primera evangelización los asuntos religiosos quedaron delegados en manos de cantores y rezanderos locales y los sacerdotes solo esporádicamente visitaban las comunidades.

A fines de 1971 con la finalidad de detener el avance de las iglesias no católicas La diócesis de Oaxaca manda a los misioneros combonianos para cubrir el vacío dejado por los sacerdotes de la diócesis.

Los Misioneros Combonianos son un instituto misionero internacional de sacerdotes y laicos, fundado en 1867 por el padre italiano Daniel Comboni. Aunque según el deseo de Comboni los miembros eran de diversas nacionalidades, había dos grupos más numerosos: los italianos y los austro-alemanes.

Los combonianos tienen como finalidad exclusiva la evangelización entre los pueblos pobres en África, América y Asia. Además de su labor de evangelización promueven el desarrollo de las comunidades donde realizan su labor. Por ejemplo en Usila la institución visión mundial llegó a instancias de estos misioneros.

Los combonianos implementan un modelo de evangelización novedoso y empiezan a capacitar catequistas y diacono y profundizan los cambios en el culto y la practicas religiosas. Esto provoca conflictos en algunos lugares. Para solucionar esto los combonianos incorporan a los rezanderos, cantores y ancianos a la nueva estructura que se estaba creando : Reviven al extinto consejo de ancianos, crean nuevos ministerios, como el de músico y rezandero, cuyos puestos son ocupados por prominente es tradicionalistas y en algunos pueblos permiten que la actividad del catequista este supervisada por un anciano.

La expansión de las religiones no católicas no es un fenómeno reciente en Oaxaca. Se considera que el protestantismo llegó formalmente al estado en 1872, año en que se inaugura la labor de misioneros protestantes extranjeros en México,⁷⁵ aunque cabe señalar que ya había no católicos predicando entre los oaxaqueños desde el decenio anterior. La predica del evangelio por parte de la disidencia religiosa incluso genero los primeros enfrentamientos violentos de los que se tenga memoria en Oaxaca hacia el año de 1869.⁷⁶

Los primeros protestantes en Oaxaca pertenecían a ala iglesia metodista episcopal, quienes después cedieron su lugar a los presbiterianos en los primeros años de siglo XIX. A su vez los presbiterianos fueron superados por las iglesias pentecostales a mediados de los años 50. Desde entonces la pentecostal se convirtió en la religión no católica más importante en el estado.

⁷⁵

⁷⁶ El monitor republicano 14 de diciembre, 1869, citado en Tello, P.32)

Se puede decir, de esta manera que en la historia de las iglesias no católicas en Oaxaca se pueden distinguir dos grandes periodos más o menos bien definidos: el primero corresponde al auge y declinación de las denominaciones históricas(metodistas y presbiteranos) y abarca desde 1872 hasta 1955; el segundo periodo es de la expansión y consolidación del pentecostalismo y comprende desde 1955 hasta la actualidad.⁷⁷

Las primeras iglesias protestantes en Oaxaca eran iglesias de transplante, es decir fueron fundadas por misioneros extranjeros, principalmente norteamericanos quienes se apoyaron en los pocos protestantes mexicanos que con gran esfuerzo habían empezado a trabajar entre los sectores más liberales de la sociedad. Estos misioneros foráneos, sin embargo, debido a su escaso número y pocos recursos, se concentraron en evangelizar a los habitantes de las ciudades, mientras que los misioneros nacionales se ocuparon de las zonas rurales.⁷⁸

Las sociedades misioneras metodistas que llegaron a Oaxaca se formaron en E.U. durante la primera mitad del siglo XIX. En su origen tenían la intención no solo de convertir a la población al protestantismo, sino que también buscaban promover programas de desarrollo social y humano, eran sociedades caritativas y religiosas que buscaban promover el protestantismo pero a su vez intentaban “ elevar la condición moral y material de los pueblos mediante la educación proporcionando toda clase de conocimientos útiles y provechosos tanto humanos como divinos”⁷⁹ Los misioneros, buscaban inculcar principios éticos y un estilo de vida puritano en el que estaban excluidos el tabaco y el alcohol. Pero no solo buscaban elevar el nivel de vida de las

⁷⁷

⁷⁸

⁷⁹ Bastian 107

personas o modificar sus principios morales, estos misioneros estaban ligados a los principios del liberalismo político y por ello pensaban que el combate a la iglesia católica era fundamental para lograr la democratización y modernización de la sociedad mexicana.⁸⁰

El metodismo se introdujo en México apoyado y reforzado por el gobierno liberal de Juárez. Se pretendía modificar la ideología del pueblo para contribuir así a las transformaciones económicas y políticas que requerían el ingreso a la modernidad, el despegue del capitalismo, la mejor explotación de los recursos materiales y la productividad del pueblo. Si la Iglesia Católica había respondido a las necesidades del gobierno colonial, ahora era obsoleta en sus posiciones, y no solo eso sino que retrasaba el desarrollo del país.⁸¹

El mensaje y los valores liberales que los misioneros que promovían tuvieron eco entre los sectores sociales emergentes de la época, como el proletariado industrial y las clases medias, las cuales aprovecharon la ética del trabajo y los valores puritanos para integrarse mejor a la naciente modernidad. La iglesia metodista que se instaló en Oaxaca tuvo de este modo más éxito en los pocos centros urbanos, mientras que en la sociedad rural tradicional no logró establecerse. Hacia la segunda década del siglo XX los metodistas cedieron su lugar a los presbiterianos.

El protestantismo en la zona occidental de la Chinantla media no es de implantación, aunque el ILV tenía presencia en la zona desde los años 50, sino que surge y se desarrolla a partir de los conflictos que surgen entre los practicantes y defensores de la religiosidad popular tradicional y quienes desde la iglesia intentaban reformar las prácticas religiosas tradicionales a principios de los años 70. La pugna desembocó en el surgimiento de un movimiento disidente al interior de la iglesia católica, centrado en un

⁸⁰ Bastian 108

⁸¹ Espejel Lopez, p 92

líder carismático, que al no encontrar cabida en las estructuras de la iglesia se transformo en un movimiento sectario fuera de esta.

La disidencia religiosa que surgió entro muy pronto al terreno de la política y desemboco en un conflicto importante por que se cuestiono la autoridad de quienes controlaban la religiosidad popular en la región y ostentaban el poder en los municipios: Los ancianos, los rezanderos, cantores y los caciques ganaderos y comerciantes.

Estos personajes no solo se enfrentaron y opusieron a las minorías religiosas sino también se opusieron una y otra vez a cualquier intento de reforma o cambio que viniera desde las mismas autoridades de la iglesia católica, pues consideraban que dichos cambios amenazaban su autoridad.

En los catorce municipios que abarcan la zona, el porcentaje de poblacion que no pertenece a la religion catolica es cerca del 15%. La expansión de los nuevos credos religiosos ha sido tan amplia, que actualmente en 137 de las 258 localidades de la región (un 58.3% del total) es posible detectar la presencia de algun grupo pentecostal, bautista o adventista (principalmente, aunque tambien hay testigos y algunos presbiterianos).⁸²

⁸² Información obtenida a partir de la Encuesta a Autoridades, levantada en la zona en febrero-mayo de 1997. Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, Depto. de Antropología, UAM-I

Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla*, UAM-I, 1998

En la region chinanteca podemos distinguir tres subregiones de acuerdo a la cantidad de poblacion que ha abandonado las filas del catolisismo. La primera es aquella integrada por los municipios de Sochiapan, Usila y Tlacoatzintepec. La segunda abarca los municipios de Jacatepec, Jocotepec, Petlapa y Lalana. comprende los municipios de Ojitlán, Valle Nacional, Ayotzintepec, Quiotepec, Chiltepec, Comaltepec y YoloX. Espacialmente la distribución de los municipios es apreciable en el siguiente mapa.

En esta subregión, el porcentaje de población pentecostal, bautista y adventista es cercano al 40% del total. En los tres municipios que la componen encontramos diversidad religiosa en 80% de las localidades y en el 30% de ellas los católicos son minoría.

Porcentaje de población no católica por municipio

Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla*, UAM-I, 1998.

A nivel regional, un total de 137 localidades (58.3%) tienen presencia de algún grupo no católico. Los municipios que tienen más localidades totalmente católicas son Yolo, Quiotepec, Petlapa, Ojitlán, Jocotepec y Comaltepec. En contraste los municipios en donde el porcentaje es mayor son los citados municipios de Usila, Sochiapan, Tlacoatzintepec y Jacatepec. En total hay 211 grupos no católicos, representantes de diversas iglesias y religiones, repartidos en 254 templos (es decir hay grupos que cuentan con más de un templo), los cuales son atendidos por 104 pastores, todos de origen chinanteco. Es notable la gran fragmentación que experimentan a su interior las religiones no católicas, pues cada grupo tiene en promedio 16 familias. Es importante remarcar que hay una cantidad abrumadoramente mayor de pastores que de sacerdotes católicos, dichos pastores además de atender a congregaciones pequeñas (en promedio 33

familias por pastor) gozan de la ventaja de ser originarios de las localidades donde predicán.

En la Chinantla las iglesias no católicas más importantes son las iglesias de tipo Pentecostal, seguidas por los Adventistas del 7o día y los Testigos de Jehová y otras denominaciones minoritarias como Bautistas y Presbiterianos. La importancia de cada una de estas iglesias puede ser representada gráficamente:

Porcentaje que representa cada iglesia del total de población no católica

Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla, UAM-I, 1998.*

Asimismo hay una gran proliferación de grupos cuya filiación exacta no pudimos determinar en el momento de levantar la encuesta, esto principalmente porque los informantes, en este caso las autoridades, desconocían la denominación precisa a la que estaban adscritos los templos (este dato muchas veces solo lo conocen de manera precisa los pastores), sin embargo, cabe esperarse que entre los grupos cuya denominación permanece indeterminada se manifiesten las mismas tendencias que hallamos a nivel

regional, por lo pronto los agrupamos en la categoría de otros grupos religiosos. En los siguientes cuadros es posible apreciar el número de familias adscritas a cada una de las religiones no católicas y sus porcentajes respecto al número total de no católicos.

Las iglesias no católicas de mayor importancia son las pentecostales, por cierto de una manera sumamente abrumadora, muy por debajo se encuentran las demás religiones. Aquí podemos adelantar que este no es un fenómeno atípico, en toda Latinoamérica el pentecostalismo es la religión preferida por los campesinos.

En la Chinantla las iglesias pentecostales son las que tienen más fuerza. A estas iglesias pertenecen 2399 familias, lo que representa un 9.9 % de la población total de la región y un 69.6 % de las familias adscritas a una religión diferente a la católica. Las iglesias pentecostales se hallan altamente fragmentadas, es frecuente encontrar en un solo pueblo varios templos, incluso pertenecientes a un mismo movimiento, cada uno con un pastor propio el cual siempre es una persona de la misma congregación que no recibe remuneración económica por desempeñar su cargo. Los templos son construidos y mantenidos por la misma congregación mediante sus contribuciones monetarias o diezmos.

La fragmentación entre las iglesias pentecostales no solo es notable en el número de templos, sino en el número de iglesias o movimientos existente. Por desgracia fue difícil identificar la denominación precisa de gran parte de estos, pues la mayoría de las veces los informantes solo conocían los nombres de los templos; no obstante vale la pena mencionar que logramos identificar algunos movimientos (o iglesias) importantes como Los Embajadores de Cristo y La Iglesia Príncipe de Paz. El área de influencia principal

de Los Embajadores de Cristo es la zona que abarca los municipios de Usila , Tlacoatzintepec y Sochiapan.

En la Chinantla son la segunda iglesia no católica en importancia aunque muy por debajo de las iglesias pentecostales. Los Adventistas están presentes en 271 familias las cuales representan el 1.1% de la población regional y un 7.8 % de los no católicos.

Número de Familias por religión no católica

Municipio	Pentecostales	Adventistas	Testigos	Bautistas	Otras	Total
AYOTZINTEPEC	58	5	0	0	5	68
CHILTEPEC	21	33	22	0	59	135
COMALTEPEC	0	0	0	0	2	2
JACATEPEC	202	103	19	0	63	387
JOCOTEPEC	287	41	20	5	26	379
LALANA	247	50	20	20	93	430
OJITLAN	315	10	9	0	10	344
PETLAPA	87	0	0	0	0	87
QUIOTEPEC	0	0	15	0	15	30
SOCHIAPAN	233	0	0	10	8	251
TLACOATZIN.	159	0	0	61	0	220
USILA	679	0	0	33	0	712
VALLE NAL.	111	29	72	4	185	401
YOLOX	0	0	0	0	0	0
Total	2399	271	177	133	466	3446

Porcentaje de familias del total de las no católicas por religión

Municipio	Pentecostales	Adventistas	Testigos	Bautistas	No Definidos	Total
AYOTZINTEPEC	85.3%	7.4%	0.0%	0.0%	7.4%	100%
CHILTEPEC	15.6%	24.4%	16.3%	0.0%	43.7%	100%
COMALTEPEC	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100.0%	100%
JACATEPEC	52.2%	26.6%	4.9%	0.0%	16.3%	100%
JOCOTEPEC	75.7%	10.8%	5.3%	1.3%	6.9%	100%
LALANA	57.4%	11.6%	4.7%	4.7%	21.6%	100%
OJITLAN	91.6%	2.9%	2.6%	0.0%	2.9%	100%
PETLAPA	100.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100%
QUIOTEPEC	0.0%	0.0%	50.0%	0.0%	50.0%	100%
SOCHIAPAN	92.8%	0.0%	0.0%	4.0%	3.2%	100%
TLACOATZIN.	72.3%	0.0%	0.0%	27.7%	0.0%	100%
USILA	95.4%	0.0%	0.0%	4.6%	0.0%	100%
VALLE NAL.	27.7%	7.2%	18.0%	1.0%	46.1%	100%
YOLOX	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	100%
Total	69.6%	7.9%	5.1%	3.9%	13.5%	100%

CAMBIO RELIGIOSO Y VIDA COMUNITARIA

Es de uso común decir que el protestantismo al ser de origen extranjero tiende a resquebrajar las formas tradicionales de vida de los indígenas. Durante los años 70 fue muy difundida la teoría de que existía una especie de complot orquestado por Estados Unidos para apropiarse de las almas, y por ende de los recursos, de los pueblos indios. La polémica en torno a las actividades realizadas por el ILV en nuestro país es un claro ejemplo de este fenómeno. Si bien es cierto que el ILV realizaba actividades poco claras y su expulsión del país fue hasta cierto punto justificada, en realidad dicho tipo de teorías más bien tendieron a crear un ambiente de linchamiento en torno a las demás congregaciones no católicas, las cuales son, aún ahora, denominadas despectivamente como sectas, aunque en la legislación nacional actual sean reconocidas como asociaciones religiosas.

Si bien es cierto que muchas tienen actitudes sectarias, es un error encasillarlas en un mismo molde. Desafortunadamente las teorías del complot tuvieron mucho éxito y no se tuvo el cuidado de investigar a que se debía el cambio religioso, ni mucho menos se le preguntó a los directamente implicados si las nuevas religiones satisfacían sus necesidades, ya fueran de índole material o espiritual. Estas teorías por un lado también sirvieron de pretexto al Estado para hacerse de oídos sordos ante demandas de la población indígena que se adhería a la disidencia religiosa y por otra parte fueron el argumento utilizado por muchos grupos de poder locales, con intereses económicos y

políticos propios, para justificar la formas más sangrientas de represión y dominación escudándose en la defensa de las “tradiciones”.⁸³

Dejando de lado este debate, cabe preguntarse seriamente si las religiones no católicas representan una seria amenaza para las formas tradicionales de vida de los campesinos indígenas o son más bien una adaptación a circunstancias materiales específicas y a los difíciles tiempos que viven muchas comunidades, las cuales han sido marginadas no solo por el Estado sino por la misma iglesia hegemónica.

Para intentar entender este enigma es necesario seguir distintas líneas, primero hay que ver que condiciones propician el cambio religioso, las consecuencias que este acarrea en la organización social de las comunidades donde se da, y los conflictos y situaciones de tensión que este puede llegar a generar. En segundo termino hay que examinar si este cambio representa un rompimiento con las formas tradicionales de pensamiento que organizan la vida en comunidad.

El cambio religioso no solamente es algo que se da en la cabeza de las personas, sin relación con el mundo material. Todo proceso de cambio esta enmarcado en un contexto histórico, y es afectado por factores ecológicos, económicos y sociales.

Por desgracia los datos que recabamos con la encuesta regional muy poco nos dicen sobre el contexto histórico imperante sobre el que se dio la expansión de las religiones no católicas, ni tampoco nos proporcionan información sobre las variables económicas de ese entonces, pero si nos permiten buscar ciertas correlaciones que nos den pistas, sin

⁸³ Para ahondar en este debate véanse los trabajos de Stoll, David, “¿Con que derecho a adoctrinar ustedes a nuestro indígenas?”, América Indígena XLIV N° 1, 1984, México, y Garma, Carlos Los estudios antropológicos sobre el protestantismo, UAM-I, N° 15, México, 1988.

embargo, no esta de más recordar algunas de las circunstancias históricas que había en la región cuando empezaron los procesos de cambio religioso.

Como se dijo con anterioridad las zonas de mayor penetración de religiones no católicas son las comprendidas por los municipios de Usila, Tlacoatzintepec y Sochiapan, en la parte oeste de la Chinantla, y los municipios de Jacatepec, Jocotepec y Lalana en el este.

Actualmente dichos municipios se acaban de conectar vía carretera (excepto Jacatepec, el cual ya se encontraba más o menos comunicado) con el resto de la región. Hace 30 años, cuando empezó el cambio religioso, eran municipios prácticamente inaccesibles, a días enteros de camino de los centros comerciales y políticos de la región. No tenemos datos cuantitativos, pero los relatos de la gente nos llevan a inferir que las condiciones de marginación eran mucho más grandes que ahora. El aislamiento geográfico y la marginación pudieron ser campo fértil para el desarrollo de la disidencia religiosa.

Como se vio los sacerdotes católicos siempre han sido escasos en la zona y raramente visitan a las comunidades. Seguramente en el pasado cuando había muchas menos vías de comunicación la atención que los curas ofrecían a sus feligreses era mínima. En los municipios más aislados el control que los sacerdotes ejercían sobre las congregaciones bien pudo ser muy laxo, por lo que fácilmente esta pudieron ser atraídas por un movimiento religioso en el que los pastores gozaban de la ventaja de ser personas

que hablaban su misma lengua y compartían su modo de vida.⁸⁴ Un hecho que parece confirmar esto es que la zona de la Chinantla en donde la penetración no católica es menor, los municipios de Chiltepec, Valle Nacional, Comaltepec, YOLOX y Quiotepec, ya eran en los 70 municipios más o menos comunicados, sobre los cuales la jerarquía católica podía ejercer un mejor control. En efecto a través de dichos municipios desde esos años atravesaba la carretera que une a Tuxtepec con Oaxaca, la cual en ese entonces prácticamente era la única de la región. La zona alta también contaba con una red de caminos bastante amplia gracias a la acción de la FAPATUX, amén de que los municipios de esa zona son bastante pequeños y por ende más fáciles de supervisar por un solo sacerdote.

Aunque actualmente ya se han abierto muchas vías de comunicación en toda la región, las comunidades que son mayoritariamente no católicas tienen un nivel de comunicaciones y transportes menor a la media de toda la región, pues entre este tipo de localidades es del orden de 0.28 mientras que la media regional es de 0.31. Colateralmente al nivel de incomunicación posiblemente se daban altos niveles de marginación. La marginación es una situación propicia para el surgimiento de movimientos de corte milenarista.

Los movimientos mesiánicos milenaristas de impugnación en su gran mayoría comienzan como sectas, es decir como grupos pequeños heterodoxos que por sus creencias y prácticas se han separado o diferenciado de una sociedad mayor, estos grupos tienden a aparecer en estratos o clases inferiores permitiendo a sus miembros alterar el

⁸⁴ Aquí se podría proponer a manera de hipótesis que antes de los 70 las religiones no católicas no habían tenido éxito pues basaban su evangelización en pastores foráneos, por ejemplo el ILV, y solo cuando surgen pastores nativos logran arraigarse en amplios sectores de la población.

orden social mediante una inversión ideológica, así los desposeídos se vuelven elegidos, “los escogidos de Dios se destacan del resto de la sociedad, siendo superiores espiritualmente”⁸⁵.

Aunque otra vez por desgracia carecemos de datos actuales para confirmar esta hipótesis, pues nos estamos refiriendo a una situación ocurrida hace 20 años. Actualmente parece no existir una correlación clara entre los índices de marginación y los niveles de penetración no católica; las comunidades con alta presencia no católicas tienen un índice igual a la media regional y en las localidades con población que mayoritariamente ha optado por los caminos de la disidencia religiosa el índice de existencia de infraestructura de servicios es incluso más alto (0.32) a la media regional (0.31).⁸⁶

Las posibles actitudes sectarias que hubiesen podido tener las iglesias no católicas nos llevan directamente a la cuestión del conflicto religioso. Sin duda alguna, la diferencia religiosa puede ser un fuente de tensiones, las cuales no necesariamente se traducen en la existencia de conflictos. Para hacer un análisis completo de los conflictos propiciados por las religiones no católicas sería necesario, de nuevo, hacer una investigación histórica detallada. No obstante, poseemos un primer registro de los conflictos actuales y su intensidad, dicho registro nos puede permitir localizar los puntos conflictivos de la región.

En el cuadro es posible detectar los posibles focos rojos. Lalana destaca por ser el municipio en donde hay más localidades que sufren de conflictos religiosos, siguen

⁸⁵ Garma, Carlos, Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, INI, México, 1991.

⁸⁶ Ver el informe número II del Proyecto Multidisciplinario para más información sobre los índices de marginalidad.

Número de localidades según la gravedad de los conflictos religiosos

MUNICIPIO	MUY GRAVE	GRAVE	SERIO	POCO IMP.	IRRELEVANTE	TOTAL
AYOTZINTEPEC	0	0	0	1	0	1
CHILTEPEC	0	0	0	0	0	0
COMALTEPEC	0	0	0	0	0	0
JACATEPEC	0	2	2	1	1	6
JOCOTEPEC	0	0	2	0	0	2
LALANA	2	0	3	1	1	7
OJITLAN	1	1	0	0	0	2
PETLAPA	0	0	1	0	0	1
QUIOTEPEC	0	1	0	0	0	1
SOCHIAPAN	0	1	1	0	0	2
TLACOATZINTEPEC	0	0	1	0	1	2
USILA	1	1	0	0	0	2
VALLE NACIONAL	0	2	1	2	1	6
YOLOX	0	0	0	0	0	0
Total	4	8	11	5	4	32

Fuente: Escalante Lara, Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla, UAM-I, 1998.

Jacatepec, y Valle Nacional. Igualmente los conflictos más graves también se presentan en dichos municipios. Sobre el tipo de conflictos que se presentan en las localidades, en cinco de ellas implican simple agresión verbal entre los participantes, en cinco más, agresión física violenta, en siete se deben a la falta de cooperación en los trabajos comunitarios por parte de los no católicos, en tres de ellas significaron encarcelamiento de los líderes religiosos, en seis se debieron a la desorganización social derivada del cambio religioso y seis más fueron conflictos de otra índole. Es decir en solo el 13.6%⁸⁷ de las localidades encuestadas hay o hubo conflictos religiosos a raíz de la penetración de religiones no católicas y únicamente en el de 2.9% de dicho total esos

⁸⁷ Estas 32 localidades representan, por otro lado, al 23% de la localidades donde hay grupos no católicos.

conflicto provocan que el trabajo comunitario no se realice plenamente y con la participación de todos los ciudadanos.⁸⁸

Año promedio de los conflictos según su importancia

Municipio	Muy grave	Grave	Serio	Poco imp.	Irrelevante	Total
AYOTZINTEPEC				1986		1986
CHILTEPEC						
COMALTEPEC						
JACATEPEC		1995	1996	1970	1991	1990
JOCOTEPEC			1996			1997
LALANA	1971		1990	1997	1975	1983
OJITLAN	1956					1956
PETLAPA			1994			1992
QUIOTEPEC		1995				1995
SOCHIAPAN		1970	1972			1971
TLACOATZINTEPEC			1973		1974	1974
USILA	1972	1972				1972
VALLE NACIONAL		1960	1989	1993	1986	1982
YOLOX						
Total	1967	1978	1989	1986	1981	1983

Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla, UAM-I, 1998.*

Las religiones no católicas evidentemente sí significan algún tipo de división al interior de las comunidades, sin embargo, los datos recopilados nos señalan que esta división no necesariamente trasciende al ámbito de la institución primordial organizadora de la vida comunitaria: el tequio. No obstante, hay que señalar que los no católicos no participan en los tequios que se llevan a cabo, por ejemplo, para reparar o construir un templo católico. Estos grupos disidentes tienen en sus iglesias tequios propios. Ahora bien, ¿Que tan actuales son los conflictos religiosos? Puede esperarse que la mayor parte

⁸⁸ Podría buscarse la correlación posible entre los conflictos religiosos y al existencia de problemas provocados por disputas agrarias, por ejemplo en el caso de Lalana o la relación con conflictos políticos en los casos de Valle Nacional y Jacatepec. Se puede plantear la hipótesis de que los problemas religiosos son una manifestación de tales situaciones conflictivas.

de los conflictos graves, en promedio se hallan dado en los tiempos de la primera expansión de las religiones no católicas. Veamos el cuadro siguiente:

En el cuadro se puede apreciar una vez más que Lalana, Jocotepec y Jacatepec, son los municipios en donde los conflictos de importancia son más recientes. Como se puede ver los conflictos conforme más graves son, más atrás en el tiempo se ubican. Este fenómeno podría deberse a que las iglesias no católicas en principio son sumamente radicales y como se dijo más arriba sectarias, sin embargo, casi siempre los grupos no católicos tienden con el paso del tiempo a institucionalizarse y a perder virulencia y por tanto a ser menos conflictivos.

Una cuestión más, que es relevante explorar es la cuestión de la estructuras de poder y la persistencia de instituciones tradicionales en relación con las religiones no católicas. Como se vio antes las comunidades conforme se vuelven más complejas presentan estructuras de poder cada vez menos basadas en el consenso.

La complejidad tiene una manifestación sumamente palpable en la existencia de faccionalismos políticos. ¿Cabría esperar también encontrar una fragmentación en los demás ámbitos de la vida en comunidad?. Asimismo podría pensarse que el cambio religioso fomenta la desaparición progresiva de las instituciones tradicionales de los pueblos indígenas.

Es clara la tendencia de que en algunos municipios entre menos consenso haya en las comunidades en el ámbito de las estructuras de poder social, el promedio de familias que se adhieren a religiones no católicas es mayor.

Como hipótesis se puede sugerir las comunidades corporativas, al experimentar el proceso de cambio que las lleva de ser localidades meramente agrícolas a localidades donde las relaciones asimétricas comienzan a ser más importantes que las relaciones basadas en la reciprocidad y la población crece desmesuradamente, empiezan a sufrir algunos de los problemas que aquejan a las sociedades modernas, en ellas los individuos sufren de anomia pues ya no hay instituciones tradicionales (o estas son muy débiles) que le den significado pleno a la realidad social ni existe un consenso que proporcione sentido de pertenencia a una comunidad. Las iglesias no católicas solucionarían en parte este problema al integrar a los individuos a un núcleo cohesivo que les proporciona una identidad.⁸⁹ Por otra parte puede ser que la implantación de religiones disidentes sea en estas localidades más fácil pues en ellas es donde hay más diferenciación socioeconómica y por ende existen grupos marginados y pobres ávidos de mensajes salvacionistas.

Otra cosa que es posible notar es que aquellas comunidades que anteriormente consideramos como las más tradicionales, las que tienen el poder social centralizado en Consejos de Ancianos, tienen un promedio ligeramente inferior a la media regional. Respecto a la desaparición o conservación de instituciones tradicionales (hablamos de Consejos de Ancianos, Fiestas, Tequio, Mayordomías y Sistemas de Cargos) en relación con el cambio religioso veamos el siguiente cuadro:

En el cuadro se puede notar que el promedio de instituciones tradicionales en la comunidades con alta y mayoritaria población no católica tienen un promedio general ligeramente más bajo que el regional, aunque hay lugares como Lalana y Petlapa, Sochiapan y Tlacoatzintepec donde se supera la media regional en cuanto al número de

⁸⁹ López, Cortés, *Op cit.* P. 26

instituciones tradicionales. Se puede señalar una vez más que las religiones no católicas no necesariamente son la causa de la desaparición de instituciones tradicionales y si podrían ser un elemento que las sustituya cuando estas se encuentran ausentes.

Número promedio de instituciones tradicionales según índice de presencia de población no católica

Municipio	Mayoritaria	Alta	Media	Baja	Media	Nula	Total
AYOTZINTEPEC			6.0	2.8	6.0		3.4
CHILTEPEC		1.5	2.5	2.0	2.5	1.2	1.8
COMALTEPEC				4.0		6.7	6.0
JACATEPEC	1.6	1.6	1.5	2.2	1.5	2.0	1.8
JOCOTEPEC	2.5	2.2		2.3		2.8	2.6
LALANA	3.5	4.2	5.2	4.2	5.2	4.6	4.5
OJITLAN	1.0	3.0	1.7	1.7	1.7	1.3	1.4
PETLAPA	7.0			7.0		5.0	5.7
QUIOTEPEC			4.0		4.0	6.7	6.0
SOCHIAPAN	2.0	3.5	2.0	5.0	2.0	2.0	3.0
TLACOATZIN.	2.0	4.0				2.5	2.5
USILA	1.6	1.9	3.0	1.0	3.0	2.5	2.1
VALLE NAL.		2.5	1.6	2.4	1.6	2.2	2.2
YOLOX						6.8	6.8
Total	2.2	2.5	2.7	2.6	2.7	2.9	2.7

Fuente: Escalante Lara, Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla, UAM-I, 1998.

Un elemento que se suele considerar típico de la vida en las comunidades campesinas indígenas es la fiesta. La fiesta es considerada por diversos autores⁹⁰ como un mecanismo que sirve que sirve para mantener la reciprocidad y el intercambio redistributivo dentro de la comunidad y así reforzar la cohesión social entre sus habitantes. Si se sigue esta línea de pensamiento es de suponerse que el cambio religioso afecte la cohesión social originada en la fiesta. En las fiestas supuestamente que se da una

⁹⁰ Veáanse, por ejemplo los trabajos de James Dow, Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en una comunidad otomí, INI, México 1974; y “Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy”, en Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology, Rhoda Halpering and James Dow (eds.), Peasant Livelihood, St. Martin Press, New York, 1977.

redistribución de bienes y alimentos por parte de miembros de la comunidad que desempeñan el papel de mayordomos. Mediante la distribución de bienes en la fiesta se logra una cierto atemperamiento de las diferencias socioeconómicas existentes entre los miembros de la comunidad. Veamos si en la Chinantla las fiestas cumplen estas funciones.

Durante la fiesta en los pueblos chinantecos pequeños los eventos centrales son la misa, la matanza de reses y el torneo de baloncesto, en las grandes cabeceras además se instala el mercado. En la Chinantla detectamos un total de 259 fiestas de carácter religioso a lo largo del año, en 106 de tales fechas festivas en las comunidades se instala algún tipo de mercado.

La organización de las fiestas en la mayoría de los pueblos no corre a cargo de mayordomos sino que se encuentra en manos de un comité, electo mediante la asamblea general del pueblo o ,donde hay grupos no católicos, por asamblea de la iglesia católica. El comité de la fiesta tiene las más de las veces solo funciones de coordinación y organización de los eventos y sus miembros, a diferencia de lo que ocurre con las mayordomías, los integrantes del comité de festejos generalmente no realizan ningún gasto en especial y solo deben aportar su tiempo y su trabajo.

Cada comité está conformado por un presidente, un secretario y un tesorero. En las cabeceras municipales muchas veces la organización de la fiesta del pueblo corre a cargo de las autoridades municipales quienes utilizan parte de los fondos asignados por la federación para sufragar la compra de juegos pirotécnicos o pagarle a los músicos que amenizan los bailes que acompañan a las celebraciones. Para la realización de la fiesta el comité hace un presupuesto que deben cumplir las familias católicas de la comunidad de

manera más o menos equitativa. Quienes tienen más dinero no necesariamente colaboran con más recursos para llevar a cabo la fiesta, por lo que de entrada se puede afirmar que no hay una redistribución de bienes.

Un elemento importante de la fiesta es la elaboración de comidas especiales. Durante las fiestas importantes estas incluyen generalmente carne de res la cual siempre es comprada, ya sea en el mismo pueblo o en alguna comunidad vecina. Es importante decir que las comidas especiales también son elaboradas por las familias no católicas. El consumo de carne no es producto de ninguna redistribución y más bien depende de la capacidad económica de cada familia.

En toda fiesta que se respete hay torneo de baloncesto. En el torneo se acostumbran repartir premios en efectivo los cuales en los pueblos con recursos llegan a ser de varios miles de pesos. En la zona alta y media de la Chinantla los torneos son muy importantes para las comunidades, al grado que en algunas localidades de la Chinantla alta las canchas de baloncesto son verdaderos estadios en miniatura con alumbrado, gradas y techos monumentales. El torneo, de este modo no es un mero juego y es el marco para la circulación de importantes sumas de dinero. En este sentido sería interesante llevar a cabo un estudio regional para ver la dimensión de los flujos monetarios que se mueven en tales torneos.

En las comunidades grandes y bien comunicadas las fiestas se distinguen por tener, además de grandes torneos, mercado o tianguís. Los mercados en días festivos desempeñan un papel central en las redes de abasto de la región. A las fiestas con mercado llegan comerciantes de Puebla, Oaxaca, Tlaxcala y Tuxtepec a instalar decenas

de puestos en donde se vende la más amplia variedad de artículos, lo que atrae a cientos y quizá miles de visitantes de las localidades vecinas que llegan a realizar compras.⁹¹

De este modo al parecer en la Chinantla hay una fuerte correlación entre comercio y fiestas y aunque no en todas las comunidades se instalan en días festivos grandes mercados es cierto que aún a las localidades más alejadas llegan comerciantes en pequeño, muchas veces a pie, a instalar modestos puestos. Si no llegan comerciantes foráneos los mismos organizadores de la fiesta se encargan de vender alguna mercancía. El ciclo de fiestas en la Chinantla parece reforzar esta hipótesis.

Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla, UAM-I, 1998.*

Como puede apreciarse en la gráfica la mayor parte de las fiestas se concentra en los meses que van de marzo a junio, es decir en la temporada seca, que es la más propicia

⁹¹ Vease el reporte N° VI del Proyecto Multidisciplinario.

para que los comerciantes se puedan desplazar por los difíciles caminos de la Chinantla. El aumento en el mes de diciembre se debe a las festividades que se llevan a cabo en Navidad y fin de año. Este hecho es posible constatarlo en el campo: los caminos son transitados por los comerciantes ambulantes durante los meses en que el clima es más benigno. Si analizamos solamente las fiestas en donde se instala algún tipo de mercado la tendencia se acentúa. En la gráfica de nuevo vemos que el grueso de las festividades se concentra en la temporada de secas, es decir entre los meses de marzo a mayo, a diferencia de la gráfica anterior, en diciembre se nota una disminución.

Fuente: Escalante Lara, *Reporte N° VIII, Estructuras de poder, cambio religioso e integración comunitaria en la Chinantla*, UAM-I, 1998.

El hecho de que las fiestas estén fuertemente correlacionadas con el comercio, aunado a que no parece haber una redistribución importante de bienes que sirva para nivelar riquezas al interior de las localidades, pone en duda que estas sean realmente un elemento cohesionador en la vida comunitaria. Hay teorías que aseveran que las fiestas

no necesariamente sirven para lograr la integración comunitaria en todos los casos. Según Harris⁹² las fiestas son un mecanismo más del capitalismo para extraer recursos de la localidad, el efecto del complejo de la fiesta es para incrementar los patrones de consumo entre los indios y, de esa manera involucrarlos en transacciones con no indios, quienes controlan los circuitos comerciales. Este teoría es polémica, sin duda la fiesta sirve como un elemento para darle identidad a la comunidad, pero es cierto que también sirve para elevar los patrones de consumo ya que en múltiples ocasiones es el marco para llevar a cabo transacciones comerciales. Para aclarar el papel de la fiesta en la Chinantla habrá que investigar más a fondo.

En las comunidades en donde hay grupos no católicos las fiestas no han dejado de organizarse y en algunas de ellas se produce una participación indirecta de los disidentes religiosos, quienes aunque no colaboran en la organización de la festividad si elaboran comidas especiales, acuden a realizar compras en el mercado y no trabajan los días en que la celebración se lleva a cabo. Es más, en las comunidades mayoritariamente no católicas, las cuales por cierto tienen un promedio ligeramente menor en cuanto al número de fiestas que la media regional, las celebraciones de los santos se han sustituido por “campanas” de evangelización y eventos religiosos de reavivamiento en donde igual que en las fiestas católicas se reúnen visitantes de diversas localidades, se matan reses y se preparan platillos especiales para celebrar la ocasión.

⁹² Harris Marvin: 1964

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard.

1983 Energía y Estructura, FCE, México.

1978 La red de la expansión humana, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México.

2001 El octavo día. La evolución social como autoorganización de la energía, UAM, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, México

Aboites, Luis y América Molina.

1993 Ucila: Siglos XV - XVIII, reporte de investigación, Proyecto Multidisciplinario: Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la Región Chinanteca de Oaxaca UAM, reporte mecanografiado, México.

Amatulli Valente, Flaviano.

2005 Los chinantecos de Usila 1972-1973, Tomo 1, Archivo de la Parroquia de San Felipe Usila, Tuxtepec, Oaxaca. Compilado por José Manuel Escalante Lara, UAM, Departamento de Antropología, México

Anta, Salvador y Martha Rosas.

1992 "*Los espacios rurales de la región de Tuxtepec, Oaxaca*" en Salvador Anta (coord), Ecología y manejo de recursos naturales en la región de la Chinantla, Fundación Fredrich Ebert Stiftung - PAIR - UNAM, México.

Bevan, Bernard.

1987 Los chinantecos y su hábitat, Serie Antropología social, No. 75, INI, México.

Barabas, Alicia M.

2003 "*La ética del don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad*" en Millán Saul y Julieta Valle (coordinadores), La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México, Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

2006 Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Conaculta Miguel Ángel Porrúa, México

Bartolomé Miguel,

- 1999 "Gente de una misma palabra (*dzä jmiih o tsa jujmi*). El grupo etnolingüístico chinanteco" en Alicia M. Barabas, y Miguel A. Bartolomé (coords.), Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, Vol. II, INI-INAH, México.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas.

- 1990 La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios, 2 tomos, INI-CNC, México.
1997 *El Antropólogo y sus indios imaginarios*, Ojarasca, México.

Carlsen, laura

- 1999 Autonomía indígena y usos y costumbres la innovación de la tradición, Revista Chiapas Número 7, ERA-IIEc, México

Carmagnani, Marcelo.

- 1988 El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII, Fondo de Cultura Económica, México.

Chance, John K.

- La Conquista de la Sierra. Españoles e indígenas en Oaxaca en la época de la Colonia, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Daltabuit Magalí.

- 1988 Ecología Humana en una comunidad de Morelos, Instituto de investigaciones antropológicas, Serie Antropológica num. 92, UNAM, México

De Teresa, Ana Paula.

- 1999 "Población y recursos en la región chinanteca de Oaxaca", en Desacatos, Revista de Antropología Social, No. 1, Primavera 1999, CIESAS, México
1998 Población y territorio en la Región chinanteca de Oaxaca, Reporte No. II del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, UAMI, México.

De Teresa, Ana Paula (Coordinación y entrevistas)

- 2002 *La Chinantla: Selva Húmeda de Oaxaca*. Entrevistas: Abril 2001, Regiones: Tuxtepec, Valle Nacional, Usila, Yolox, Regiones: Tuxtepec, Ayotzintepec, Lalana y Usila Regiones: Lalana, Jocotepec y Petlapa, Regiones: Oaxaca y Villa Alta, UAM- CONACYT- CONACULTA FONCA, México.

Diskin Martin.

- 1986 “*La economía de la comunidad étnica en Oaxaca*” en Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (Coords), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, (Regiones), CONACULTA, México

Dow, James.

- 1974 Santos y sobrevivencia: funciones de la religión en una comunidad otomí, México, INI, México.

Durand, Leticia

Escalante, Lara José Manuel.

- 1998 Estructuras de poder, Cambio religioso e integración comunitaria en la región chinanteca de Oaxaca, Reporte N° VIII del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, México, UAMI

Escalante Lara José, y Flor María Romero.

- 1995 San Pedro Tlatepusco: El pueblo que se inundó, Cuadernos de Antropología, Serie I, Vol. 6, UAM-I, México, 1995

Espinosa, Mariano.

- 1961 Apuntes históricos de las tribus chinantecas, mazatecas y popolucas, Papeles de la Chinantla III, Serie Científica 7, Museo Nacional de Antropología, México.

Giglia Angela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (compiladores)

- 2007 ¿A dónde va la antropología? Biblioteca de Alteridades 7, Grandes temas de la antropología, UAM, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, México

Friedman Jhonatahn,

1997,

Fábregas Salas, Isidro.

- 1990 Cuentos y leyendas chinantecas. Publicación de la Oficina de Misiones Salesianas, México

Gasparello Giovanna y Jaime Quintana Guerrero (coordinadores)

2009 Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México. UAM, Unidad Iztapalapa, México

Gerhard, Peter.

1986 Geografía histórica de la Nueva España, 1521-1821, UNAM, México

Greenberg, James.

1987 Religión y economía de los chatinos, Serie de Antropología Social, n°. 77, INI, México, 1987.

Friedman, Jonathan

1977 *"Tribus, estados y transformaciones"*. Bloch, M. (ed.): Análisis marxista y antropología social, Barcelona, Anagrama, 1977.

Granados Peralta, Araceli

1997 Trabajo, Genero y Bienestar en la Población Infantil de una Comunidad Chinanteca: San Antonio Analco, Usila, Oaxaca. Tesis UAM-I, México

Halperin, Rhoda y James Dow (eds.),

1997 Peasant Livelihood: Studies in Econmic Antropology and Cultutal Ecology, St Martin's Press New York.

Hentsel Elizabeth y Juan Perez Quijada

1986 Estructura en el cambio. Estudio procesual de la vida política en Ocuituco, México, UAM-I, 1986

Harris, Marvin,

1989 Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas, Alianza Editorial, México,

1987 El materialismo cultural, Alianza Universidad, Madrid.

1964 Paterns of Race in The Americas , Walker, New York

1979 El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Siglo XXI, México

Hernández, Cárdenas.

- 1998 Diagnóstico ambiental y del deterioro en la Chinantla, Reporte de Investigación No. 1 del Proyecto Multidisciplinario Medio Ambiente, Economía Campesina y Sistemas Productivos en la región Chinanteca de Oaxaca, UAMI, México.

Hernández, Cárdenas y De Teresa Ana Paula,

- 2008 *"El medio geográfico y humano"*, en Desarrollo regional, recursos y diseño ambiental en la Cuenca del Papaloapan. Informe anual de investigación 2007–2008. Coord. Ana Paula de Teresa Ochoa. Centro Interdisciplinario de Investigación, Educación y Desarrollo de la Universidad Autónoma Metropolitana (CIIED-UAM) en San Juan Bautista Valle Nacional. UAM Iztapalapa.

INEGI

- 2011 Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos, San Felipe Usila, Oaxaca Clave geoestadística 20136 <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos>

Johnson , Allen

- 1991, *"Horticultores: el comportamiento económico en las tribus"*, en Plattner, Stuart Ed., Antropología Económica, CONACULTA/Alianza Editorial, México,

Juárez Cerdi, Elizabeth.

- 1997 Mi reino sí es de este mundo, El Colegio de Michoacán, México

López, Suárez Juan Carlos.

- 1998 Proceso de fragmentación de las organizaciones de productores en la Chinantla. El caso de la organización Productores Unidos Para el Desarrollo Sustentable S.C. de San Felipe Usila, Oaxaca, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana. Departamento de Antropología, México.

López-Paniagua, Jorge, Graciela Estrada y Germán Urbán.

- 1993 Ecogeografía de la porción baja de los municipios de San Felipe Usila y San Juan Bautista Valle Nacional, PAIR-UNAM, Región Oaxaca, México

López-Paniagua, Jorge y Germán Urban.

1992. *"Ordenamiento ecogeográfico de una zona cálido húmeda de la región de Tuxtepec, Oaxaca."* en Salvador Anta (coord), Ecología y manejo de recursos

naturales en la región de la Chinantla, Fredrich Ebert Stiftung - PAIR - UNAM, México,

López Yáñez, Julián

- 2007 *"Inteligencia institucional. Hacia una ecología social de las organizaciones"*. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Innovación Docente: Transdisciplinariedad y Ecoformación. Universidad de Barcelona, 28-30 de marzo.

Nava, Reyes Clara.

- 1995 Según el chisme, la remesa. Las mujeres chinantecas de Cerro Marín, Valle Nacional, Oaxaca, Tesis de Licenciatura en Antropología, Depto. de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

Machuca, Laura

- 2005 *"Como la sal en el agua": la decadencia del cacicazgo de Tehuantepec (siglos XVI-XVIII)* en El cacicazgo en Nueva España y Filipinas, Margarita Mengus, Coord, UNAM- PyV, México

Maturana, Humberto R y Varela, Francisco J.

- 1997 De Máquinas y Seres Vivos, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Medina Andrés.

- 2007 Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión en Giglia Angela, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (compiladores) ¿A dónde va la antropología? Biblioteca de Alteridades 7, Grandes temas de la antropología, UAM, Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, México

- 1995 *" Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico"* en Alteridades, Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa, Año 5, núm. 9, 1995, México

Múgica, J., Urbán, G., Van der Wal, J. y Calzada, J.I.,

- 1992 "Diagnóstico ecológico del municipio de San Felipe Usila", Programa de Aprovechamiento Integral de Recursos Naturales (PAIR-UNAM). México.

Ortiz Gómez, Ana Silvia.

1994 Cambio productivo y proceso de diversificación ocupacional en una comunidad chinanteca. *El caso de Paso Escalera*, Cuadernos de Antropología, Serie I, Vol. 4, Antropología, UAM-I, México.

Ortega Enrique y Miguel Juan Bacic

2011 Análisis de sistemas de producción y consumo por medio de la metodología energética Revista Energía y equidad: Reflexión y acción para la sustentabilidad en América Latina Año 2 no 1 Buenos aires argentina

Odum, Howard T

1971 Environment, power, and society New York, : Wiley-Interscience

Odum, Howard T. y Elisabeth C. Odum.

1981 Hombre y naturaleza. Bases energéticas, Ediciones Omega, Barcelona

Pardo, María Teresa, Los chinantecos Instituto Nacional Indigenista, INI, versión preliminar, México, 1994.

Plattner, Stuart,

1991. Antropología económica, Los Noventa, Alianza Editorial
CNCA, México,

Pérez Montiel, Rosendo.

1995 El conflicto agrario: génesis de la organización comunitaria en San Antonio Analco, Cuadernos de Antropología, Monografías de la Región Chinanteca, Serie I, Volumen 5, Dpto. de Antropología, UAM-I, México

Prigogine, Ilya

1983 ¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden, Barcelona Tusquets.

Rapaport, Roy A.

2001 Ritual y religión en la formación de la humanidad, Cambridge, University Press, Madrid

1987. Cerdos para los Antepasados, El ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea, Siglo XXI, España,
- 1985 *Naturaleza, cultura y antropología ecológica*, Biblioteca en Ecología Social RedLACES (Red Latinoamericana y Caribeña de Ecología Social) www.ecologiasocial.com, versión electrónica del original publicado en *Hombre, cultura y sociedad*, Harry Shapiro (ed.), capítulo 9, Fondo de Cultura Económica, México.

Revel-Mouroz, Jean.

- 1980 Aprovechamiento y colonización del trópico húmedo mexicano, la vertiente del Golfo y del Caribe, FCE, México.

Romero, Julián, Flor María.

- 2011 Una sociedad agraria en transformación: Estudio dinámico de economía campesina y estrategias productivas del Municipio de Usila, Oaxaca. Tesis de Doctorado, UAM-I México.
- 1999 Poder y cultura indígena. Ensayo presentado para obtener la especialización en Antropología Política, Departamento de Antropología, UAM-I, 23 de julio de 1999.

Romero, Julián Flor María y José Manuel Escalante.

- 1997 Población y Sociedad en la Chinantla durante la época Prehispánica y la Colonia, Rep. de Inv. IX del Proyecto Multidisciplinario Economía Campesina, medio ambiente y Sistemás productivos en la Región de la Chinantla, Antropología social y Biología, UAM-I, México.

Romero, Frizzi María de los Ángeles.

- 1996 El sol y la Cruz, Los pueblos indios de Oaxaca Colonial, (Col. Historia de los pueblos indígenas de México), CIESAS-INI, México.

Sánchez Silva, Carlos

- 2008 *"No todo empezó en Cádiz": simbiosis política en Oaxaca entre Colonia y República* Signos Históricos, Núm. 19, enero-junio, , pp. 8-35 Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa México

Sesia Paola.

- 2002 *"Aquí la PROGRESA está muy dura. Estado, negociación e identidad entre familias indígenas rurales"* en DESACATOS, Vol. 8, CIESAS, México, D.F.

- 2007 *Café y Seguridad alimentaria: comparaciones entre la crisis de 1989-1993 y la crisis actual (1999-2003)*, en El cambio en la sociedad rural mexicana, ¿Se valoran los recursos etnológicos? Vol I, Los actores sociales del México rural frente a procesos políticos excluyentes: diversidad de impactos y respuestas, Bruno Lutz y Sergio Zendejas (coord), Amer, México

Toledo, Víctor Manuel et al,

- 1978 “*Estudio Botánico y ecológico de la Región del río Uxpanapa, Veracruz. No 7: El uso múltiple de la selva basado en el conocimiento tradicional*” en Biótica, Vol., 3 num. 2, , Jalapa, Ver México, 1978
- 1991 La ecología, los campesinos y el artículo 27: Hacia una modernización alternativa, Centro de Ecología, UNAM, México.

Tyrtania, Leonardo.

- 2009 Evolución y sociedad. Termodinámica de la supervivencia para una sociedad a escala humana, Colección Biblioteca de Alteridades, Grandes temas de antropología. UAM-I, Juan Pablos Editor, México.
- 2008 “*Tipología de sistemas agrícolas de la Chinantla. El caso del Municipio de Valle Nacional*” en Desarrollo regional, recursos y diseño ambiental en la Cuenca del Papaloapan. Informe anual de investigación 2007–2008. Coord. Ana Paula de Teresa Ochoa. Centro Interdisciplinario de Investigación, Educación y Desarrollo de la Universidad Autónoma Metropolitana (CIED-UAM) en San Juan Bautista Valle Nacional. UAM Iztapalapa
- 2005 Evolución y sociedad. Termodinámica de la supervivencia para una sociedad a escala humana. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Depto. de Antropología, UAM Iztapalapa, México
- 1992 Yagavila, un ensayo en ecología cultural, UAM-I, México

Varela, Roberto

- 2006 Expansión de sistemas y relaciones de poder, Antropología Política del Estado de Morelos, UAM

Vigueras, Bernardino Juan

- 1997 “Situación Agraria en la Región chinanteca de Oaxaca”, Reporte de Investigación No V. UAM-I, México, 1998.

Warman, Arturo

- 1995 “*Notas para una redefinición de la comunidad agraria*”, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 47, No. 3, UNAM, México

Weitlaner, Roberto.

- 1981 Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla, INI, 2° ed, Serie Científica 11, Museo Nacional de Antropología, México.

Weitlaner y Cline .

- 1969 The Chinantec, en Handbook of Middle American Indians, Vol. 6, Ethnology, part. 2, EUA, R. Wauchope Ed., Texas University Press.

Weitlaner, R.J. y C.A. Castro.

- 1973 Usila (Morada de colibries). Papeles de la Chinantla VII, Museo Nacional de Antropología. Serie Científica No 11, México.
- 1961 Datos diagnósticos para la etnohistoria del norte de Oaxaca, Depto de Investigaciones Antropológicas, Publ. N° 6, INAH.

Wolf, Eric

- 1955 "Types of Latin American Peasantry: A preliminary Discussion", en American Anthropologist, 57,
- 1967 Pueblos y culturas de Mesoamérica, Era, México
- 1975 Los campesinos, Editorial Labor, Barcelona
- 1981 "*Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central*", en Llobera, Josep R. (comp.) Antropología económica. Estudios etnográficos, Editorial Anagrama, Barcelona
- 1987 Europa y la gente sin historia, FCE, México.